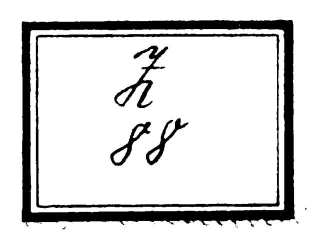



CORNELL UNIVERSITY
FOUNDED BY EZRA CORNELL


Z
88

CORNELL UNIVERSITY LIBRARY
3 1924 066 893 201

# Hochland

Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens / der Literatur u. Kunst

herausgegeben von Karl Muth

Neunzehnter Jahrgang

Oktober 1921 - März 1922

Band 1

Kempten und München
Verlag Jos. Kösel'sche Buchhandlung

# Inhaltsverzeichnis des I. Bandes XIX. Jahrg.*

## . Romane und Gedichte



## II. Religion, Geschichte, Philosophie, Bildungs- und Erziehungswesen



* Die mit Sternchen bezeichneten Beiträge stehen unter der Rubrik ‚Rundschau'.

## III. Literatur, Theater, Kunst und Musik



*Literatur und Theater.

## VI. Volkswirtschaft, Rechtspflege, Verschiedenes



## VII. Neues vom Büchertisch



## VIII. Kunstbeilagen



## IX. Besprochene Bücher und Theateraufführungen

Paul Gauguin/Selbstbildnis



# um neunzehnten Jahrgang

ieder jung werden, ist das Geheimnis unserer Auferstehung und
unserer Zukunft. Europa ist greisenhaft geworden. Nur der greisen-
hafte Mensch kann so ‚rechenhaft' sein, wie wir es sind. Jugend
net' nicht: ‚Junge Herzen sind Königen gleich, sie können ein Peru
henken.' Sie rechnen nicht mit irdischen Dingen, nicht mit dem, was
immer verlieren und wieder gewinnen kann. Wer seinen inneren Reich-
verloren hat, pocht auf den äußeren. Das ist Lebensgesetz, und nach
m Gesetz allein lassen sich Jugend und Alter der Menschen bestimmen.
haben auch heute noch greisenhafte Jugend unter uns, und wir haben
nd, die in Jahren steht. Entscheidend ist jene materielle Denkungsart,
von der ‚Angst des Irdischen' besessen, nicht jenes ‚Stirb und werde'
:, aus dem allein das Große entspringt.

Unsere Jugendbewegung ist vielen die Bürgschaft einer besseren Zu-
:. Gewiß ist für lange entscheidend, was heute in unserer Jugend hoch-
nt und Herrschaft gewinnt. Ob aber das Entscheidende auch eine Ent-
ung zum Besseren, zum Guten und somit zu einer großen Zukunft
das wird nicht allein von dem, was heute in unserer Jugend vor-
abhängen, sondern von der geistigen Luft mitbestimmt werden, in der
unsere Jugend zu atmen anleiten, verurteilen oder emporführen. Es
n Aberglaube, zu dem wir in unserer Ratlosigkeit uns gerne be-
en, daß die junge Generation mit dem Instinkt der Jugend aus sich
s schon ein besseres, reineres, menschlicheres und religiöseres Zeitalter
heraufführen. Wie auf ein Wunder hat man hier auf ein Ungewöhn-
gewartet und wartet man noch. Man wird vergeblich warten, wenn
ja wenn bloß die entscheidende Wendung von der J u g e n d kommen
Die Jugend ist immer ein zu Bildendes. Sie wird von Verhältnissen,
: sie hineingeboren wird, um wieviel mehr von solchen, in denen sie
wächst, mehr bestimmt, als daß sie ihrerseits bestimmend wirken
e. Alles, was sie im glücklichsten Falle mitbringt und ihrer Zeit
Geschenk machen kann, ist eben ihre elementare Jugendlichkeit, der
ikt des Natürlichen, Reinen, Wahren, Ritterlichen und der vollendeten
osigkeit bei dem sichersten Gefühl der Kraft. Auch in dem Jüngling
der Nachglanz des Kindlichen, die Genialität des Kindhaften, die
ghaft aus ihm wirkt. Die Kunst des Erziehers, der einmal be-
ı hat, worauf es im Leben ankommt, besteht daher wesentlich in der
rhaltung dieser Anlagen, während in unserer Umwelt alles darauf
gt ist, sie zu zerstören. Denn unsere ganze heutige Welt mit allem,
ie ihre Kultur und ihre Zivilisation nennt, ist unjugendlich, ja greisen-
Greisenhaft nicht im Sinne des physisch Ausgelebten allein, sondern
em viel ernster zu nehmenden Betracht, dem der Rationalisierung
Lebensbeziehungen. Die Gleichsetzung dieser Begriffe mag ungewöhn-
in, aber für die Wirkung auf das Leben scheint es nicht belanglos,
wir gegenüber so kahlen und blutlosen Wortbildungen wieder zu an-

schaulicheren Vorstellungen kommen, wie wir sie in dem biologischen Gegensatz von Jugend und Greisentum lebendig vor uns sehen. Und stellt unsere Zeit uns diesen Gegensatz nicht sehr konkret vor Augen? Denn wer anders ist es, der dem heutigen Weltgeschehen und dem Ungeist, der darin regiert, seine Richtung und Mißgestalt gegeben hat, als greisenhafte Menschen? Exponenten ihrer Zeit, der Zeit des matter of fact-Menschen, gleichen sie jenem geistlosen Realisten, dessen Bild Mephistopheles entworfen hat:

Was ihr nicht tastet, steht euch meilenfern,
Was ihr nicht faßt, das fehlt euch ganz und gar,
Was ihr nicht rechnet, glaubt ihr, sei nicht wahr,
Was ihr nicht wägt, hat für euch kein Gewicht,
Was ihr nicht münzt, das, meint ihr, gelte nicht.

Dieser Ungeist ist es, mit dem sie eine zerrüttete Welt wieder in ihre Fugen einzurenken wähnten. Es fehlt darin jeder Glaube an das Edle im Menschen, und es fehlt aller Wagemut, einen Anfang zu machen, die Beziehungen der Völker zueinander einmal anders zu regeln als auf der Grundlage des verewigten Mißtrauens und des grenzenlosen Egoismus. Aber sind Argwohn und Geiz nicht naturhafte Eigenschaften des Greisenalters?

* * *

Was von einzelnen gilt, gilt von Völkern. Jung ist ein Volk, wenn die Zahl derjenigen Volksgenossen darin überwiegt, die in unserem Sinn jung zu sein noch fähig sind. Ein solches Volk wird sich nie durch greisenhafte Menschen führen lassen. Es wird sein Schicksal nur denen anvertrauen, die den Glauben der Jugend haben. In der Gefolgschaft solcher Führer werden dann aber auch alle sein, die noch physisch im Safte stehen.

Wir gelten als ein politisch noch unreifes Volk. Heißt das zugleich, daß wir ein geistig junges Volk sind? Den nachgesagten Mangel in ein Lob für uns verwandeln dürfte nur, wer sich mit dem politischen Geiste, der heute die Welt regiert, nie eingelassen hätte. Wer wagt dies Zeugnis uns auszustellen? Und doch sind wir dem Besten in uns treu geblieben, als wir in den schicksalsreichsten Stunden unseres nationalen Daseins n i c h t ‚politisch' dachten. Wir haben vertraut und wurden betrogen. Die Betrüger handelten als ‚Politiker'; der Geist der Jugend aber war auf unserer Seite. Und dieser Geist wird siegreich werden. Keine der ausgeklügeltsten Waffen hat unsere Gegner so unheilbar zum Tode getroffen als unser Vertrauen, dem sie nicht gewachsen waren. Eine furchtbare Ironie der Weltgeschichte, uns Barbaren zu nennen! Seien wir's im Geiste der Jugendlichkeit! Denn Jugend ist Kraft und somit alles andere als das, was man heute Politik nennt. Wehe uns, wenn wir hier Schüler würden! Wir brächten es zur Meisterschaft nur gegenüber jüngeren Völkern; am Ende aber würden wir das Schicksal derer erleiden, die wir heute als unser Schicksal empfinden.

Daß unsere Jugend wieder von Vaterlandsliebe glüht, daß sie unter der Schmach sich windet, die man uns antat, daß sie die Knechtschaft haßt, die uns auferlegt ist, und die Korruption und den politischen Ungeist und

ı Ämterschacher im eigenen Volke, all das ist reiner und schöner Jugend-
st und ist Kraft. Daß viele diese hohen Empfindungen in den Dienst
er von links wie rechts gepredigten Politik des Hasses, der Überlistung,
rohen Gewalt stellen, ist Nachgiebigkeit gegen einen verderbten Zeitgeist
› ist Schwäche. So fürchterlich echte Jugend sein kann, wo es gilt,
von einem übermütigen Feinde auferlegte Unfreiheit und Schmach ab-
ehren, ihre stärksten Antriebe wird sie aus der Liebe, nicht aus dem
sse schöpfen. Jugend ist Liebe; lieblos hassen kann nur der greisen-
te Mensch.

* * *

Da ich diese Zeilen zur Eröffnung des Jahrganges schreibe, erfüllt mich
Vorstellung, daß unser Volk, ja daß Europa unmittelbar vor einer
en, schicksalsreichen Zeitenwende steht. Die Betäubung, mit der wir
den nachdonnernden Gewittern des Weltkrieges, aus dem Zusammen-
h der europäischen Wirtschafts- und Staatenordnung hervorgingen, be-
ıt sich zu lösen. Die großen Massen, bis jetzt noch immer durch irgend-
n Glauben an einen Ausweg und an die Bewahrung vor dem Schwersten
r die Verzweiflung hinausgehoben, wandern seelisch unvorbereitet in die
ısamste Enttäuschung hinein. Die Weltbeglückungsträume, die die junge
eration mitten im Elend tanzen machten, sind ausgeträumt. Ein trost-
s Erwachen steht bevor. Lang und unabsehbar wird sich der Weg durch
dlose Arbeitsjahre ziehen. Der Druck der Abgaben wird furchtbar lasten.
d er vielen nicht als Verminderung dessen erscheinen, was das Leben
ıswert macht? Wie immer in solchen Zeiten schwersten Druckes, här-
r Entbehrung ohne Hoffnung eines nahen Endes, droht der Lebens-
ger wie ein wildes Tier aufzuspringen. Werden die Dämme und Schutz-
en des sittlichen Lebens standhalten? Die Flamme religiöser Inbrunst,
o schön und steil emporgestiegen war, flackert. Nicht geistgläubig genug,
en sich viele von der strengen Lehre, die das Fleisch zu kreuzigen be-
t, um im Geiste stark zu werden, Sekten zu, die einen leichteren Weg
ißen. Nicht lange, und auch diese Elixiere werden ihre Wirkung ver-
ı. Die müde Traurigkeit dieser Friedensjahre wird die Menschen zer-
en, wie nicht der Krieg sie zermürbt hat. Wir werden arbeiten, weil es
nackte Leben zu fristen gilt, aber freudlos und ohne Hoffnung; besser
, schlafen.

* * *

Ist es wirklich diese müde Resignation, die unser harrt? Ein schwereres
ksal wäre uns damit auferlegt als aller Druck der Zeitumstände. Von
neuen Seite wäre die Jugendlichkeit in unserem Volke bedroht. Alle
egung gilt es aufzubieten, um solchem Schicksal vorzubeugen, zu
ınen. Die Rettung davor kann nur im Geistigen gefunden werden.
einen Erlahmenden, Zusammensinkenden wieder aufrichten will, muß
eine große Hoffnung geben, ein lockendes Ziel zeigen. Unsere Zeit ist
ochreißenden Zielen, d. h. an Idealen, arm geworden. Es mangelt

ihr aber an Idealen, weil sie zu viele Ideale hat. Sie soll ‚Ideale' aus allen Jahrhunderten, ja selbst Jahrtausenden verehren. Ideale aber müssen einer Not antworten, oder sie sind tot für uns. Damit ein Ideal sich als lebend erweise, darf es nicht abstrakt vor uns erscheinen, sondern muß vorgelebt werden durch große Menschen. Gebt unserer Jugend den Princeps juventutis, in dem das Beste, was in ihr schlummert, zu Tat und Wirklichkeit verkörpert ist, und sie wird sich auf seinen Wegen drängen. Schon die Sehnsucht nach diesem Menschen ist ein Stück Erfüllung. In den Gesichten der Dichter pflegt seine Gestalt zu leben, ehe sie erscheint. Dem Rorate coeli desuper einer großen Dichtung widersteht auch der ehernste Himmel nicht.

* * *

Und so muß unsere Aufgabe sein, diese Sehnsucht zu wecken, zu nähren. Sie kann auf mannigfache Weise in Angriff genommen werden. Über die unsere sei es erlaubt, ein Wort hier zu sagen.

Beharrlichkeit ist die Mutter alles Großen. Eine Lehre nur einmal verkündigt, bedeutet bei der Art der Menschen wenig. Sie muß, soll sie fruchtbar werden, ihnen von allen Seiten gezeigt, in immer neuen Anwendungen vor die Seele gestellt werden. Eine Zeitschrift ist zwar keine Kanzel, und nicht auf den Willen zu wirken ist ihre wesentliche Aufgabe, wohl aber Wissen und Einsicht zu verbreiten. Aber sofort erhebt sich die Frage: Wissen und Einsicht, wozu? Die leidige Antwort: ‚Wissen um des Wissens willen' verfängt nicht mehr in unseren Tagen. Wir wollen wissen, wozu wir wissen sollen. Wir wollen das Wissen dem Leben dienstbar sehen. Diese Forderung wurde in diesen Blättern erhoben und wiederholt, solange sie bestehen. Und wir haben sie befolgt, nicht indem wir das Wissen um des Lebens willen vergewaltigten, sondern indem wir nur demjenigen Wissen uns zuwandten, das auf lebendige Menschen zu wirken vermochte. Mit anderen Worten: Wir haben nur dem Leben gedient.

* * *

Mehr als je sind wir gesonnen, der Zeit zu geben, was die Zeit braucht. Wir werden ihr weder verjährte Ansprüche noch unerfüllbare Forderungen präsentieren. Wir stellen uns ruhig und fest auf den Boden des Gegebenen, zunächst in unserem Vaterland. Daß das jeweils Seiende allein um deswillen, weil es ist, auch das Beste und unserer Art Angemessene sei, werden wir nicht gelten lassen. Die Erörterung der wahren Grundlagen unseres Volkstums, unserer Staatlichkeit und der dem deutschen Wesen entsprechenden Form seines nationalen Daseins wird den Sinn haben, den volksmäßigen Instinkt zu reinigen und gegen die verwirrenden Einflüsse von außen wieder zu sichern. Was wir gerade in den schwersten Prüfungen der letzten Jahre so schmerzlich vermißten: S t i l d e s n a t i o n a l e n D a s e i n s, ihn gilt es zu gewinnen durch Besinnung auf die schöpferischen Kräfte der Vergangenheit, auf unsere ureigensten historischen Ideale, die im Mittelalter kräftiger im Volke lebten als heute im Zeitalter der Nationalstaaten.

‚Hochland‘ ist konservativ in seiner Überzeugung, daß Wachstum nur in organischer Verbindung mit dem Alten möglich ist, daß aber alles Unorganische, Gemachte wieder zerfällt, nicht aber konservativ in dem Sinne, daß es alles Überkommene oder Bestehende für sakrosankt erklärt. Die Wurzeln, die lebenskräftig sind, hütet es. An das Christentum, wie es unversehrt die Kirche bewahrt, von der es ausstrahlt bis in den äußersten Kreis einer christusentfremdeten Welt, sehen wir das Leben gebunden, für den einzelnen wie für die europäischen Völker und Kulturen.

Wenn am Rande der Wüste, die der Krieg zurückgelassen hat, neues Leben erblühen soll, so kann es nur aus der Berührung des Christentums mit der jungen Generation entstehen. In der Jugend, die unter unseren Augen aufwächst, formt sich das neue Antlitz Europas. In den Seelen der Jungen entscheidet es sich, ob der Krieg umsonst erlitten wurde, wenn sie nämlich an dem Punkte wieder anfangen, wo der Krieg die Alten antraf, oder ob Krieg und Zusammenbruch alte und doch ewig frische Quellen freilegten: demütig stolzes Christentum in germanischer, d. i. aber zugleich abendländischer, universaler Ausprägung.

* * *

Das geistige Leben zu pflegen im gesamten Umfang aller menschlichen Kräfte und im Gegensatz zu jener einseitigen und unheiligen Verstandesbildung unserer Zeit, sahen wir von jeher als eine besondere Aufgabe dieser Monatsschrift an. Nun aber kommen uns die philosophischen Bestrebungen der Zeit auf halbem Wege entgegen. Weite Kreise, auch solche, die sich bisher als religions- und kirchenfeindlich gebärdeten, fühlen sich wieder zu metaphysischen und religionsphilosophischen Betrachtungen gedrängt. Andererseits hält man innerhalb der christlichen Philosophie Ausschau nach einer neuen und psychologisch tieferen Begründung einer natürlichen Theologie. Dürfen wir hoffen, daß ernste Kämpfe um diese und ähnliche Fragen ausbrechen? Sie wären der sicherste Beweis, daß unsere Zeit, wirklich vom Göttlichen ergriffen, um seinen Besitz zu ringen und zu leiden bereit ist. Wir hoffen, daß man uns dann auch verstehen werde, wenn wir beflissen sind, in diesem Sinne die Spannungen zu vermehren, die Krisis herbeizuführen.

Stärker und unmittelbarer als in der wissenschaftlichen Formulierung sind die Ideenkräfte der Zeit von jeher in Dichtung und Kunst wirksam geworden. Aber noch ist das große Werk nicht erschienen, das unserer Zeit Spiegel und Ausdruck wäre. Schlimmer als dies: wir haben nicht einmal die Voraussetzungen dazu, weder geistig und gemüthaft noch in der Schätzung der Mittel, die dem Künstler dienen werden. Das Meiste, was sich als Dichtung und Kunst ausgibt, gehört dem schöngeistigen Schrifttum und jenem Kunstmarktbetrieb an, der die Interessen des Tages befriedigt. Nur wenige dienen abseits an reineren Altären. Das Gefühl für Sprachschönheit, für das edel Einfache und kraftvoll Schlichte im Ausdruck ist verdorben durch die Neigung zu gelehrtem Schwulst und dunkler Abstraktheit. ‚Wo immer geistige Erweckung, Reinigung, Sammlung geschehen ist‘, so

hieß es kürzlich in diesen Blättern, ‚da ergriff sie alsbald die Sprache; das Neue durfte und konnte nicht anders gesagt werden als in schlichten, klingenden, lauteren Worten.‘ Wie wenig die neue Zeit aus dem Geist geboren ist, wird durch nichts so klar erwiesen als durch die Art, wie sie ihre Erlebnisse ausspricht. Unklarheit, ja Verworrenheit ist ihr Kennzeichen. Ihr auf diesen Bahnen nicht weiter zu folgen, werden wir, wenn auch mit Kämpfen und Niederlagen, durchsetzen. Man verstehe uns recht. Nicht daß die Zunge des Dichters und Sehers stammelt, wo er Seltenes, Nie-Gesagtes zu sagen ringt, — des echten Dichters Streben geht immer auf das geradeste und bezeichnendste Wort, — sondern daß man das Banale und Alltägliche mit Wortprunk aufstutzt und ihm in ‚formbuhlender Geschwätzigkeit‘ den Schein von Geist und Tiefsinn gibt, wo nur Gedankenleere und Flachheit sich verbergen wollen, das ist die geistige Fratze und Verlogenheit unserer Tage. Leicht wird der Kampf gegen Erotismus, Mystagogentum, Verkindischung und die Phrasenhaftigkeit der Parlamente geführt, wo der Mut vorhanden ist, alles Unklare undeutsch, alles Verlogene dumm, alles Gespreizte nichtig, alles Gesuchte geistlos zu nennen.

Es gibt eine ‚Unzucht in Worten‘, die, wie der prächtige Bogumil Goltz einmal sagt, ‚noch schmählicher ist als die in Werken, weil sie eben eine reflektierte, also instinktlose, gemachte Unzucht und somit eine Untat, eine widernatürliche Missetat ist.‘ Diese Gehirnerotik stellt unsere schreibende Generation weit unter Zeitalter, die, äußerlich roh und sittenlos, es doch nicht wagten, ihr Tun ins Selbstbewußtsein zu erheben und ihm eine verlogene Rechtfertigung vor dem Geiste zu geben.

Dichtung und Kunst werden gesund und groß in dem Maße, als sie aufhören eine Angelegenheit bloß großstädtischer und bürgerlicher Scheinbildung zu sein. Wie die bildende Kunst notwendig eng und klein wird, wo sie sich ausschließlich ins Atelier gebannt sieht, so der Dichter, dem nicht das Ganze eines Volkes vor dem schauenden Geiste steht. Dem Dichter das Volk, dem Künstler die Wände, dem Schauspieler die Massen! Im Monumentalen kann man nicht niedrig sein, ohne der Lächerlichkeit zu verfallen. Die ‚intimen Theater‘ sind die ‚chambres separées‘ der Literatur geworden.

* * *

Ernster und sorgenvoller als je treten wir in diesen neuen Jahrgang ein. Kleinmütig sind wir deshalb nicht. Wir wissen, daß die Wurzeln unseres Volkes noch lebendig und gesund sind, und wir vertrauen auf seine Jugendkraft. Wir appellieren an die geistigen Kräfte in ihm, denn wir bekennen uns zu dem schönen Worte Lagardes: ‚Die Nation besteht nicht aus der Masse, sondern aus der Aristokratie des Geistes: Die Nation lebt nicht von der Vergangenheit, sondern von der Zukunft. Die Ziele der Nation werden ihr nicht von Menschen gesteckt, sondern von dem Lenker aller Geschicke im Himmel, welcher die Nationen dahin stellt, wo sie stehen sollen, nicht damit sie glücklich seien, sondern damit sie seinen Heilsgedanken dienen.‘ — M.

# rinnerungen an Paul Gauguin
## on Willibrord Verkade O. S. B.

Als ich im Februar 1891 nach Paris kam, wurde ich durch meinen
Landsmann, den Holländer de Haan, mit Gauguin bekannt. Ich
traf ihn in der Crêmerie der Madame Charlotte in der Rue de
Grande Chaumière im Quartier Montparnasse. Gauguin löffelte
de seine Suppe, als de Haan und ich eintraten. Er schlug eben die
en auf mit einem Blick, als wollte er sagen: ‚Was für einen Dumm-
bringt mir de Haan da wieder!‘ Der Künstler machte, obgleich erst
undvierzig Jahr alt, den Eindruck eines Fünfzigjährigen, der schwere
nden gekannt hat, aber immer dem Schicksal trotzig begegnet ist. Er
e lange, dunkle Haare, die bis tief in die Stirne wuchsen, und trug
ı kurzen, dünnen Bart, der jedoch den dicklippigen, aber entschlossenen
ıd sowie den größten Teil der gelbbraunen Wangen frei ließ. An seinen
en Augen fielen die großen Oberlider auf, die seinem Antlitz etwas
es gaben. Allein eine kräftige Adlernase verwischte in etwa diesen Ein-
und erzählte von Scharfsinn und Energie. Gauguin war sehr wort-
an jenem Abend, stand bald auf und ging. Er war von normaler
ße, etwas über 1,70 m. De Haan und ich plauderten weiter, wie wir
den ganzen Nachmittag getan hatten. Er sprach von der Absicht
guins, nach Tahiti im Stillen Ozean zu gehen, und von einer baldigen
eigerung einer Anzahl seiner Gemälde im Hôtel Drouot, die ihm die
t und den Aufenthalt ermöglichen sollte. Was trieb Gauguin dahin?
annte Tahiti bloß aus einem geographischen Buche. Das Hauptmotiv
‚schöne Sachen zu malen, die noch nie gemalt wurden‘, das weiß ich
einem Gespräch mit ihm. Auch hatte Rousseaus ‚Zurück zur Natur‘
Zauberkraft noch nicht verloren. Der Maler Filiger meinte einmal,
Weib sei es gewesen, das ihn dahin gezogen habe; nicht unwahrschein-
wenn man dabei an die ‚alte Eva‘ denkt, die er wohl dort noch zu
n hoffte. Seine geheime Sympathie für die farbige Rasse? Sein
gegen die Zivilisation? Gewiß auch das. Wir handeln ja aus sovielen
den heraus. Aber das Hauptmotiv war und blieb, schöne Sachen
alen, die noch niemand gemalt hatte, und bis in den tiefsten Grund
Seele erschüttert werden von neuen, ungeahnten, niegesehenen Offen-
gen der unerschöpflichen Wirklichkeit, der Natur. Dann auch endlich
l zur Ruhe kommen, fern von einer sich aufreibenden Gesellschaft
üge und Heuchelei. — Die Versteigerung fand statt. Ich sehe Gauguin
am Sonntag vorher in den dichtgefüllten Saal eintreten, wo seine
r hängen, die am folgenden Tag unter den Hammer kommen sollen,
dreißig Gemälde, darunter ‚Le Christ jaune‘ und ‚Jacob luttant
l'Ange‘. Ein Flüstern: ‚Gauguin!‘ Eine alte Schachtel springt zur
hin, ergreift Gauguins Arm und macht triumphierend mit ihm den
g in den Saal. Gauguin ist verlegen wie ein Kind, so viele Leute!
ı Leclercq mit den weit abstehenden Papuahaaren, Reitstiefeln und
Weste mit Jabot, aber gewiß ohne eine Centime in der Tasche, der

prachtvolle Aurier mit seinem feinen Sphinxkopf, Charles Morice, der dem Portrait, das Tizian von Franz I. gemalt hat, so täuschend ähnlich sieht, und andere Literaten begrüßen ihn. Die alte Schachtel hält immer Gauguins Arm. Allgemeines Erstaunen, wer wohl die Begleiterin Gauguins sein mag! Ein alter Blaustrumpf aus dem Kreise der Symbolisten! . . . Am folgenden Tag Versteigerung. Die Preise schwanken zwischen zweihundertfünfzig und fünfhundert Francs. Nur die ‚Lutte de Jacob avec l'Ange' erreicht neunhundert Francs. Man klatscht Beifall; der Makler spricht sein traditionelles, aber diesmal wahres: ‚Cela vaut mieux que ça messieurs!' Man lacht. In jedem Fall ein schöner Erfolg für Gauguin; der Artikel des Charles Morice im ‚Figaro' und der des Octave Mirbeau im ‚Echo de Paris' haben ihre Wirkung nicht verfehlt. Gauguin ist für eine Woche der Held des Tages. Der Erlös der Versteigerung beträgt über neuntausend Francs. Himmel, ist der Gauguin reich! Er zahlt nur noch mit Zwanzigfrancsstückchen, die er in einem länglichen Döschen bei sich trägt. Hosanna Gauguin! . . . Wird er nun dennoch, nach einem solchen Erfolg, nach Tahiti gehen? Gewiß, wenn es ihm auch hart wird, er hat's gesagt, und er ist stolz, sehr stolz! Er wird abreisen, nachdem er seine Frau und Kinder in Kopenhagen besucht hat. Gauguin wollte seinen Sohn Clovis mitnehmen, seine Frau läßt es aber nicht zu. De Haan will mitgehen; seine Familie hintertreibt es. Gauguins Freund Daniel de Monfreid, Seemann und Maler gleich ihm, kann ihn auch nicht begleiten, schließlich ein Glück für Gauguin, denn sonst wäre es ihm, wie wir sehen werden, wohl noch schlimmer gegangen in seiner Einsamkeit. Nachdem ein ‚Banquet Gauguin' stattgefunden hatte, wo die Freunde und Bekannten sich von ihm verabschiedeten und gute Fahrt wünschten, reiste Gauguin am 4. April 1891 von Paris ab. Nur wenige Fremde hatten sich an der ‚Gare de Lyon' eingefunden. Gauguin war sichtlich ergriffen. Als der Zug den Bahnhof verlassen hatte, gingen wir anfangs still unseren Weg. Dann brach Charles Morice in laute Vorwürfe gegen sich selbst aus, indem er sprach: ‚Gauguin hat recht; was könnte aus uns werden! Aber wir vergeuden hier unsere Zeit in diesem scheußlichen Paris. Könnte doch auch ich fliehen.'

Als Gauguin nach einer Reise von dreiundsechzig Tagen am Morgen des 8. Juni 1891 das Land seiner Träume und sehnsüchtigen Erwartens erblickte, sah er eine kleine Insel, die nichts Verlockendes hatte: ‚die Spitze eines durch die Sündflut verschollenen Berges, erweitert durch die Korallen, die sich an ihr festgesetzt haben.'* Als er ans Land gestiegen war, erwartete

* Neben persönlichen Erinnerungen wurden für vorliegenden Aufsatz folgende Schriften verwendet, die zwar manches Neue über den Künstler bringen, aber auch leicht eine falsche oder einseitige Vorstellung von ihm geben könnten:

Paul Gauguin: Vorher und Nachher. Aus dem Manuskript übertragen von Erik Ernst Schwabach. gr. 8° (240 S.). München 1920, Kurt Wolff Verlag. Gebd. M. 50.

ihn in der Hauptstadt der Insel, Papeete, eine noch größere Enttäuschung: Er sah das, dem er hatte entfliehen wollen, — Europa. Er sah noch Schlimmeres: die Karikatur Europas. Jedoch fesselte ihn anfangs ein eigenartiges Ereignis: der Tod und das pompöse Begräbnis des letzten Königs von Tahiti, Pommarius V. Dann aber kam eine große Trauer über ihn. Sollte er eine so lange Reise umsonst gemacht haben? Was er liebte, war das einstmalige Tahiti mit seiner eigenartigen Bevölkerung. Sollte davon nichts übrig geblieben sein? Er konnte es nicht glauben . . . ‚Wenn er aber auch noch so niedergeschlagen ist, so ist es doch nicht seine Art, etwas aufzugeben, bevor er alles versucht hat, sogar das Unmögliche.' So faßt er den Entschluß, sich ins Innere der Insel zurückzuziehen und das Leben der Eingeborenen zu leben, in der Hoffnung, durch Geduld und Ausdauer ihren Argwohn zu überwinden und dann ihr Wesen zu ergründen. Er läßt sich fünfundvierzig Kilometer von Papeete im Distrikt von Mataïea nieder, wo ihm ein alter Maori seine Hütte vermietet. Er lebt das Leben der ‚Wilden' und wird ihr Genosse und Freund. Das Märchen ‚Noa-Noa' erzählt davon. Es ist das Loblied Gauguins auf ‚die duftige Insel' und die alte Rasse der Maoris, die er liebte. Es steht viel Schönes und auch wohl wirklich Erlebtes in dem Büchlein, das leider nicht den ursprünglichen Text enthält, sondern den von seinem Mitarbeiter Charles Morice vielfach ‚verbesserten' und erweiterten. Die Briefe, die der Künstler seinem Freunde Daniel de Monfreid schrieb, reden aber eine ganz andere Sprache. Auch ‚Vorher und Nachher' enthüllt uns Wirklichkeiten, die in grellem Gegensatz zu der Idylle stehen, die in Noa-Noa so anziehend geschildert ist.

Der Künstler brauchte mehrere Monate, um sich einzuleben. Er gehörte nicht zu jenen, ‚die aus der Eisenbahn steigen, zur Palette greifen und mir nichts, dir nichts einen Sonneneffekt hinwerfen'. Er braucht ‚in jedem Lande eine Inkubationszeit, um jedesmal das Wesen der Pflanzen, Bäume, kurz der ganzen Natur kennen zu lernen, die so verschieden und kapriziös ist, sich nie verraten und hingeben will'. Fünf Monate nach seiner Ankunft schreibt er: ‚Sie fragen mich, was ich tue — das ist schwer zu sagen, denn ich kenne den Wert meiner Arbeit selbst nicht. Bisweilen finde ich, daß es ganz gut ist, und gleichzeitig bin ich über den Anblick entsetzt. Bis jetzt habe ich nichts besonderes gemacht; ich begnüge mich damit, in mir selbst zu suchen, nicht in der Natur, und ein bißchen zeichnen zu lernen — es gibt doch nur die Zeichnung —, und dann sammle ich Material, um in Paris zu malen.' Er wagt es noch nicht, jene reinen und starken Farben, die ihn entzücken und ihn blenden, wiederzugeben. ‚Und doch', schreibt er, ‚wäre es so einfach gewesen, ohne Überlegung ein Rot neben ein Blau

---

Paul Gauguin: Briefe an Georges-Daniel de Monfreid. Mit einer Einleitung von Victor Segalen. 4° (166 S. und 16 Abbild.). Potsdam 1920. Gustav Kiepenheuer Verlag. Gebd. 80 M.

Paul Gauguin: Noa-Noa (in deutscher Übersetzung bei Cassirer, Berlin).

zu setzen. In den Bächen, am Ufer des Meeres bezauberten mich goldene Körperformen, weshalb zögerte ich, all diese Sonnenfreude auf meine Leinwand auszugießen? Ach die alte Handwerkmäßigkeit Europas! Die Ausdruckbefangenheit der entarteten Rassen!'

Nachdem es ihm aber gelungen ist, eine Nachbarin zu malen, kommt er in Schwung. ‚Ich arbeite immer mehr,' schreibt er neun Monate nach seiner Ankunft, ‚vorläufig aber nur Studien oder Bruchstücke, die sich ansammeln. Ein Bild* habe ich immerhin gemacht, ein Gemälde zu fünfzig: Ein Engel mit gelben Flügeln verkündet zwei tahitischen Frauen die ebenfalls tahitische Maria und Jesus — nackte Körper, die nur den Pareo tragen, einen geblümten Baumwollstoff, den man beliebig um die Hüften schlingt. Ganz dunkler Gebirgshintergrund und blühende Bäume —, dunkelvioletter Weg, smaragdgrüner Vordergrund; links Bäume; ich bin ganz zufrieden damit.' Die Art, wie Maria das Jesuskind trägt, mag auffallen. Sie ist aber wohl auf Tahiti Brauch, wie übrigens im Orient vielfach. Sobald das Kind größer und schwerer wird, sitzt es wie im Sattel auf der Schulter der Mutter oder des Vaters, und lustig ist es zu sehen, wie so ein kleines Geschöpf sich an dem Kopf der Mutter oder des Vaters zu halten weiß.

Es kommen aber auch schlimme Nachrichten! Im März 1892 schreibt er: „Ich war in der Tat ziemlich schwer krank. Denken Sie, Blutspeien, ein Viertelliter pro Tag — nicht aufzuhalten; Senfpflaster auf den Beinen, Schröpfköpfe auf der Brust, nichts verfing. Der Arzt im Hospital war ziemlich in Sorge und hatte mich fast aufgegeben. Die Brust sei in Ordnung und sogar ziemlich widerstandsfähig, sagt er: das Herz spielt mir diese Streiche. Und das hat schon so viele Stöße zu ertragen gehabt, daß es wirklich nicht erstaunlich ist.'

Im Mai 1892 ist von Rückkehr nach Frankreich die Rede. Durch Vermittlung des Malers Ary Renan, eines Sohnes des Schriftstellers Ernest Renan, hatte Gauguin seine Reise scheinbar im Auftrag der französischen Regierung unternommen, und zwar als ‚mission artistique', die wohl nicht bezahlt wurde, ihm aber die Hoffnung gab auf freie Rückfahrt oder Ankauf einiger Studien bei seiner Heimkehr ins Vaterland. Im Juni 1892 nun ging diese Mission zu Ende: ‚Soll ich heimreisen oder bleiben,' schreibt er, ‚ich bin ganz fassungslos. Erwirke ich mir nun nicht die Erlaubnis zur Wiederheimkehr, so kann ich nichts mehr beanspruchen, oder man kann ablehnen. Anderseits bekomme ich in einigen Monaten Geld, so kann ich noch arbeiten und dann komme, was mag, ich werde schon zurückkommen. An alledem ist X. schuld. Er hat einiges Geld für mich und schickt es mir nicht!' X. war ein Schriftsteller, dem Gauguin neben seinem treuen Freund Daniel die Verwaltung seines Besitzes an Gemälden übergeben hatte, ein untreuer Verwalter, wie wir sehen werden.

* „La Orana Maria" (zu deutsch „Gruß Dir, Maria"), vgl. die Abbildung in diesem Heft.

Im folgenden Monat schreibt Gauguin Daniel einen köstlichen Brief. Er hatte seine Hütte verlassen und nach Papeete fahren müssen, um beim Gouverneur, dem Neger Lacascade, seine Rückreise zu erbetteln. Er habe nur noch fünfundvierzig Francs gehabt (die neuntausend Francs waren, scheint's, bald zusammengeschmolzen). Er hoffte immer auf Geld aus Frankreich, aber umsonst! Es wäre unsinnig gewesen, abzureisen, solange er noch eine Banknote in der Tasche hatte. Er sei jetzt grade gut an der Arbeit. ‚Ich wütete wie ein Tobsüchtiger', schreibt er. Da trifft er gerade vor dem Hause des Gouverneurs einen Kapitän, mit dem er vor zwei Jahren Bekanntschaft gemacht hat (wohl in der Bretagne), der alle Inseln abfährt und als Schmuggler gilt. ‚Donnerwetter, was fangen Sie nun an in dieser Klemme', sagte dieser. ‚Ich werde das Scheußlichste tun, das es gibt,' antwortet Gauguin, ‚ich werde beim Gouverneur meine Rückreise erbetteln.' Darauf ‚läßt der Kerl, sehr fein', ihm vierhundert Francs in die Hand gleiten. ‚Sie geben mir ein Bild dafür und dann sind wir quitt', sagt der Kapitän, und verspricht noch, das Porträt seiner Frau von Gauguin malen zu lassen um andere dreihundert Francs. Man müsse allerdings klug vorgehen, denn sie sei nicht immer kommod! ‚Ich bin', schreibt Gauguin weiter, ‚natürlich nicht mehr zum Gouverneur gegangen und warte wieder von neuem, ob kein Geld aus Frankreich kommt . . . Ich platze vor Lachen, wenn ich in meiner Hütte an mein Abenteuer mit dem Schmuggler denke. Nein, so etwas kann nur mir passieren — meine ganze Existenz ist so: ich stehe am Rande des Abgrundes und falle nicht hinein.'

Im November 1891 ist er ‚auf dem Hund und recht müde'. Seine Gesundheit ist nicht in Ordnung, ‚nicht etwa, daß ich krank wäre (das Klima ist wundervoll), aber die Geldsorgen schaden mir, und ich bin plötzlich erstaunlich alt geworden', schreibt er. Er lebt übrigens auch bloß von Brot und Tee, was ihn sehr hat abmagern lassen; wollte er Fisch oder Bananen im Gebirge holen, so könnte er nicht arbeiten und würde sich Sonnenstiche holen . . . ‚ach, welche elenden Sorgen wegen dieses verfluchten elbes'.

Im Dezember schickt er acht Bilder ab für eine Ausstellung in Kopen-gen, eine Auswahl, die jedem Geschmack gerecht werden soll: Figuren, ndschaft, Nacktes. Ende Dezember völlige Entkräftung und bloß fünfzig ncs in der Kasse! Vor Ende März kann keine Nachricht aus Frank- einlaufen, die die Entscheidung des Ministeriums bezüglich seiner kosten-n Rückfahrt bringt . . . Er wird nach seiner Rückkehr die Malerei tecken müssen . . . Bei alledem hat er drei Bilder beendet; er glaubt, ien seine besten und datiert sie deshalb 1893.

Im Februar erfährt er, daß X. im ganzen 1353 Francs für ihn en, aber für sich behalten hat. Seine Frau hat für 850 Francs ift, brauchte aber das Geld für den eigenen Unterhalt. Er hat Er- — und verhungert dabei. Er ist toll vor Wut, nur der Zorn hält ch aufrecht. Glücklicherweise bekommt er von Daniel, der ihm be-

reits 300 Francs gesandt hat, nochmals 300 Francs. Nun will er sich am 1. Mai einschiffen. Er hat endlich jemand gefunden, der gegen Zinsen und einige Bilder als Bürgschaft das Geld für die Reise vorschießt ... Er hat ungefähr fünfzig Bilder und eine Anzahl Schnitzereien beieinander. Ende April erhält er 700 Francs: Butter in den Spinat! Er wäre gerne noch zu den Marquesas-Inseln gefahren, aber es geht kein passendes Schiff. Seit zwei Monaten arbeitet er nicht mehr, er beobachtet nur noch und macht Skizzen. Während zweier Jahre, darin nur wenige Monate verloren waren, hat er sechsundsechzig mehr oder weniger gute Bilder und einige ultrawilde Schnitzereien gemacht. Das sei genug für einen Menschen ... Und Gauguin schifft sich nach Europa ein, sicher, diesmal dort einen dauernden Erfolg zu finden.

Am 3. August 1893 landete Gauguin nach einer bösen Reise in Marseille. Er schreibt:

‚Ich bin heute, Mittwoch, hier angekommen — mit vier Francs in der Tasche! Sie werden das merkwürdig finden, da ich vor meiner Abreise eintausend Francs erhielt. Nach Bezahlung einiger Schulden blieben mir sechshundert Francs. Pech, ich mußte in Numea bleiben und fünfundzwanzig Tage sehr teuer im Hotel leben, dazu die Gepäckaufgabe. Auf dem Schiff ging es mir so schlecht, daß ich Zuschlag lösen mußte, um zweiter Klasse zu fahren. Teufel, welch dreckige Reise! Dreihundert Soldaten waren an Bord, und in der dritten Klasse hatte jeder fünfzig Quadratzentimeter zur Verfügung. Dazu sehr schlechtes Wetter bis Mahé. Nach furchtbarer Kälte in Sidney entsetzliche Hitze im Roten Meer. Drei Mann, die vor Hitze gestorben waren, mußten wir ins Meer werfen. Schließlich ist alles gut, was noch halbwegs gut ausgeht.‘

In Paris waren natürlich alle Freunde ausgeflogen. Niemand da, um ihn zu bewillkommnen. Er rennt in der Stadt herum, ein paar Hundert Francs in der Tasche, die ihm Daniel nach Marseille gesandt, niemand zu Hause, kein Geschäft möglich. Da wird er nach Bordeaux gerufen, wo sein Onkel Isidore Gauguin, ein Junggeselle, gestorben ist. Er erbt etwa dreizehntausend Francs. Er mietet sofort ein Atelier in der Rue de la Grande Chaumière, Madame Charlotte leiht ihm das Geld dazu, Daniel muß ihm seine Staffelei und einen Stuhl borgen. Aber noch im gleichen Monat hat der Notar ‚endlich „seinen keuschen Händen" das Geld anvertraut‘. Es geht ihm nun ganz gut; er war sechs Tage in Belgien: ‚Famose Reise! In Brügge habe ich Memlings gesehen, welche Wunder, und wenn man nachher Rubens sieht (die Pforte zum Naturalismus), so schmeißt das um.‘

Von Anfang an hatte Gauguin in Paris eine Ausstellung seiner neuen Gemälde geplant. Der Katalog enthielt nicht weniger als sechsundvierzig Nummern, fast lauter Gemälde aus Tahiti. Die Ausstellung brachte aber nicht den gewünschten Erfolg. Von den sechsundvierzig Gemälden fanden dreiunddreißig keinen Käufer. Auch der künstlerische Erfolg

war nicht groß, nicht einmal bei den jungen Malern, zum Teil seinen Schülern. Die malerische Überlieferung der Poussin, Chardin und Corot, die auch in Cézanne lebendig blieb, die jede Farbenfanfare vermied, vielmehr auf feinste Nuancierung der Farbentöne Wert legte, hatte in Bonnard, Vuillard und Roussel, zum Teil auch in Maurice Denis neue Verfechter bekommen. Nur wenige stimmten mehr ein in den Schrei nach der reinen Farbe, der sollte erst nach 1900 wieder alles übertönen. Gauguin, der immer gepredigt hatte: die Harmonie und nicht das Aufeinanderprallen, schien sich selbst verleugnet zu haben. Seine neuen Werke seien sehr gut in der Zeichnung, aber hart in der Farbe, behauptete man. Heute, wo die Zeit ihren besänftigenden Einfluß geltend gemacht hat, die schreienden Töne zusammengewachsen sind, wirken die reinen Farben vielmehr wohltuend. Und noch ein anderes beanstandete man: Von Pariser Eleganz auch keine Spur! ‚Schau dir doch mal die Füße der Maoriweiber an!' Spottend läßt Gauguin einen Bourgeois sagen: „‚Verstehst du den Symbolismus? Ich verstehe nichts davon." Und ein Zweiter, geistreich (mein Gott, was für ein Geist in Paris!) ruft aus: „Schicke deine Kinder zur Unterhaltung auf die Ausstellung Gauguins. Sie werden sich belustigen vor den farbigen Bilderbogen, die Weibchen von Vierfüßlern darstellen, ausgestreckt auf (grünen) Billardtüchern, das Ganze gewürzt mit saftigen Sprüchen."' Der Maler fügt aber hinzu: ‚Dies zum Verständnis meiner tahitischen Kunst, da sie den Ruf hat, unverständlich zu sein: Da ich eine üppige und wilde Natur erschließen wollte, eine tropische Sonne, die ringsum alles durchglüht, mußte ich meinen Figuren einen passenden Rahmen geben. Es ist zwar ein Leben im Freien, aber doch heimelich, ein Leben im Gebüsch, an laubschattigen Bächen. Jene Frauen reden flüsternd in einem riesigen Palast, der durch die Natur selbst mit allen Reichtümern Tahitis geschmückt ist. Deshalb jene fabelhaften Farben, diese glühende, aber linde und stille Luft. Aber all das gibt's in Wirklichkeit nicht! Doch, das gibt's zum vollen Ausgleich jener Größe, jener Tiefe, jenes Geheimnisses Tahitis, sobald man all dem auf einer Leinwand von einem Quadratmeter Ausdruck geben soll. Sie ist sehr fein, sehr weise in ihrer Einfalt, die Eva Tahitis. Das Rätsel, das sich in die Tiefe ihres kindlichen Auges geflüchtet hat, kann ich nicht wiedergeben . . . Es ist Eva kurz nach der Sünde, die noch ohne Scham nackt herumgehen kann und ihre tierhafte Schönheit bewahrt hat wie am ersten Tag. Sie kann durch Mutterschaft nicht entstellt werden, so kräftig bleiben ihre Hüften. Füße eines Vierfüßlers, nun ja! Wie bei Eva ist der Körper tierhaft geblieben. Aber der Kopf hat eine Weiterentwicklung durchgemacht, das Denken hat Feinheit gefördert, die Liebe hat ein ironisches Lächeln auf ihre Lippen gelegt, und einfältig sucht sie in ihrem Gedächtnis das „Warum" der heutigen Zeit. Rätselhaft schaut sie dich an. — Das ist etwas Ungreifbares, sagt man. Wohlan, zugegeben.'

Man bedenke aber wohl, daß die Bilder vor ihrer Deutung ent-

standen sind. Er sagt auf der ersten Seite von ‚Vorher und Nachher‘: ‚Ich möchte schreiben, wie ich meine Bilder male. Heißt: nach Lust und Stimmung und den Titel erst lange nachher finden.‘ Ein Einblick in die Art, wie die Bilder Gauguins manchmal entstehen, gibt uns der folgende Abschnitt aus einem Brief vom Juni 1892: ‚Gerade bin ich mit einem abgeschnittenen Eingeborenenkopf fertig, der hübsch sauber auf einem weißen Kissen liegt in einem Palast, den ich erfunden habe, und der von Frauen bewacht wird, die ich auch erfunden habe. Ein schönes Stück Malerarbeit, glaube ich. Es ist nicht ganz von mir, denn ich habe es aus einem Fichtenbrett gestohlen. Man darf nichts darüber sagen, man tut, was man kann, und wenn einem Marmor oder Holz einen Kopf vorzeichnen, so ist man eben stark versucht, zu stehlen.‘ Im übrigen haßte Gauguin, wie alle echten Maler, jeden literarischen Erklärungsversuch seiner Kunst. Er schreibt einmal: ‚Ich habe immer gesagt (wenn nicht gesagt, so doch gedacht), daß es etwas Eigenes sei um die Poesie des Malers . . . Es soll letzten Endes in der Malerei wie übrigens in der Musik mehr die Erregung der Einbildungskraft als die Beschreibung angestrebt werden. Man wirft mir manchmal vor, daß ich unbegreiflich sei, weil man gerade in meinen Gemälden eine erklärende Seite sucht, die gar nicht vorhanden ist. Über diesen Gegenstand könnte man lange plaudern, ohne zu etwas Positivem zu gelangen. Um so besser, meinetwegen. Die Kritik sagt Dummheiten, — und wir freuen uns daran, wenn wir das berechtigte Gefühl unserer Überlegenheit haben . . . Diese Dummköpfe, die unsere Freuden zergliedern wollen . . .‘

Gauguin war am 8. Juni fünfundvierzig Jahre alt geworden, ein Alter, in dem man sich in Frankreich zur Ruhe setzt oder erst recht zu leben anfängt, nachdem man durch fleißige Arbeit für den kommenden Tag gesorgt hat. Es ist die Zeit, die ein würdiges Alter einläuten soll. Soll alles wieder gut gemacht werden, soll alles schließlich ein gutes Ende nehmen, so muß in jenen Jahren der Lausbub endgültig abgestreift werden. Die Lebensbedingungen werden anders, das Geschick entrollt sich nach neuer Gesetzmäßigkeit. Was früher noch anging, ziemt sich nicht mehr; was früher mit Erfolg gekrönt war, versagt auf einmal. Emile Bernard erzählt vom alternden Cézanne, daß dieser sich bei seinem großen Gemälde ‚Die Badenden‘ früher gezeichneter Akte bediente, und als er ihn fragte: ‚Warum nehmen Sie kein Modell?‘, antwortete er: Er müsse sich behelfen, er könne doch in seinem Alter kein junges Mädchen sich vor seinen Augen entkleiden lassen, und ältere bekäme er nicht. Bei Gauguin sehen wir in ‚Noa-Noa‘ ähnliche Scham, als die dreizehnjährige Tehura seine ‚Vahina‘ werden soll, aber er besaß doch nicht die Zartheit Cézannes. Mir scheint, daß Gauguin damals in Paris den rechten Augenblick, seinem Leben eine höhere Richtung und Ordnung zu geben, verpaßt hat, und daß all das Unglück, das noch über ihn kommen sollte, davon die traurige Folge war.

Gauguin mietete ein noch größeres Atelier, an dessen Wänden, die er mit hellem Chromgelb anstreichen ließ (statt vergolden), seine Bilder aus Tahiti und exotisches Waffengerät hingen. Eine Mulattin, ‚die schöne Anna‘, aus Java gebürtig, bediente die zahlreichen ein- und ausgehenden Gäste. Ein kleiner Affe kroch zwischen den Stuhlbeinen und Staffeleien über den Boden. Der Künstler hatte seinen ‚Jour‘ wie ein ‚peintre à la mode‘. Auf der Straße sah man ihn manchmal in einer eigenen Tracht: ein langer, blauer Überrock mit Perlmutterknöpfen, darunter eine blaue, seitwärts zugeknöpfte Weste, am Hals mit einer gelb und grünen Stickerei geschmückt, mastixgelbe Hosen, grauer Filzhut mit blauem Band und in der vom weißen Lederhandschuh mit schwarzen Streifen bekleideten Hand einen geschnitzten Stab, darin eine Perle. In diesem Kostüm bewarb er sich beim Kolonialsekretär um einen Posten als Resident auf einer der Südseeinseln; man kann sich denken, mit welchem Erfolg. — Im Sommer 1894 weilte er in der Bretagne. Da traf ihn jenes Unglück, dessen Folgen er bis zu seinem Tode tragen mußte: Der Maler machte von Pont-Aven aus einen Ausflug nach einem Hafenort in Begleitung einiger Freunde, u. a. des Malers Séguin, und seiner Mulattin, der schönen Anna, die ihren Affen auf dem Arm trug. Als sie von den Straßenbuben ausgespottet wurde, versetzte Séguin (wenn ich wohl unterrichtet bin) einem der Bengel eine Ohrfeige. Das litt aber dessen Vater nicht. Es gab eine Schlägerei. Séguin sprang in den Hafen und rettete schwimmend seine Haut. Gauguin wehrte sich wie ein Löwe, erlitt aber durch den Schlag mit einem Holzschuh einen Beinbruch. Den ganzen Sommer lag er darnieder. Ende Oktober 1894 schreibt er an Daniel: ‚Ja, ich schreibe nicht gerade häufig, und alle beklagen sich darüber. Das liegt daran, daß ich furchtbare Schmerzen habe, hauptsächlich des Nachts, wo ich überhaupt nicht schlafe. (Er schlief auch sonst sehr schlecht.) In diesem Zustand habe ich natürlich noch nichts gemacht, vier Monate sind hin mit großen Ausgaben.‘ Er hat übrigens den Entschluß gefaßt, für immer in Ozeanien zu leben: ‚Im Dezember werde ich nach Paris zurückkommen, um mich ausschließlich damit zu beschäftigen, meinen ganzen Basar, ganz gleich zu welchem Preise, zu verkaufen. Gelingt es mir, so reise ich sofort im Februar. Dann werde ich meine Tage frei und ruhig ohne die Sorge um den nächsten Tag (sic!) und fern vom ewigen Kampfe gegen die Dummköpfe zubringen können (!)... Lebewohl, Malerei, es sei denn zur Zerstreuung. Mein Haus soll holzgeschnitzt sein.‘

Es fand wirklich am 18. Februar 1895 eine zweite ‚Vente Gauguin‘ statt. Der Katalog, dem als Vorwort ein merkwürdiger Brief August Strindbergs an Gauguin und dessen Antwort darauf beigegeben war, enthielt fünfunddreißig Nummern. Der Gesamterlös mag etwa fünfzehntausend Mark betragen haben. Nachdem der Maler einige Schmuckgegenstände, Keramiken usw., die er nicht verkaufen wollte, unter seine Freunde verteilt hatte, reiste er eines Abends ab. Europa sollte ihn nicht wieder-

Und nun beginnt das herzzerreißende Drama seines zweiten Aufenthaltes in Ozeanien. Vierundsechzig Briefe entrollen es. Fast alle gleichen einander wie zwei Tropfen Wasser. ‚Lauter Zahlen und irdische Dinge, während ich doch am liebsten nur von Kunst sprechen möchte,' sagte der Schreiber einmal. Ich lasse hier einige Bruchstücke aus seinen ersten Briefen folgen. Sie geben ein Bild des Ganzen:

November 1895. ‚Zur Stunde, da ich Ihren lieben Brief erhalte, habe ich noch keinen Pinsel angerührt. Ich lasse mir eine große tahitische Hütte auf dem Lande bauen. Eine herrliche Lage, im Schatten, am Wege und hinter mir die Aussicht auf das überwältigende Gebirge. Stellen Sie sich einen großen Vogelkäfig aus Bambusstäben mit Kokosdach vor, der durch die Vorhänge aus meinem alten Atelier in zwei Teile geteilt wird. Einer dieser Teile bildet das Schlafzimmer mit nur wenig Licht, damit es kühl bleibt. Der andere Teil hat ein großes Fenster, des Ateliers wegen. Auf dem Boden Matten und mein alter Perserteppich: das Ganze noch geschmückt mit Stoffen, Kleinigkeiten und Zeichnungen.' (Folgt ein Abschnitt, in dem sich ein so bubenhafter Leichtsinn, eine so widrige Großsprecherei und ein so gänzlicher Mangel an Verantwortungsgefühl kundgibt — Gauguin war nach Rotonchamps kurz vor seiner Abreise das Opfer einer ‚folle imprudence' geworden, der Marinearzt Segalen spricht sich noch deutlicher aus —, daß wir hier darauf verzichten können.) Das ist die Vorderseite der Medaille; die Kehrseite sieht weniger erfreulich aus. ‚Wie immer, wenn ich Geld in der Tasche habe und voller Hoffnungen bin, gebe ich aus, ohne zu zählen, vertraue der Zukunft und meinem Talent, und eines Tages sitze ich wieder auf dem Trockenen. Nach der Bezahlung meines Hauses bleiben mir noch neunhundert Francs (faktisch blieben ihm fünfhundert Francs Schulden), und ich erhalte aus Frankreich keine Zeile, was mich bedrückt. Als ich abreiste, sollte Lévy mir zweitausendsechshundert Francs schicken, die ich vom Café des Variétés zu bekommen hatte. Mit anderen Ausständen schuldet man mir insgesamt viertausenddreihundert Francs; und ich bekomme nicht einmal einen Brief ... Man wird mir vorhalten: Warum reisen Sie so weit weg. Aber wenn ich auch so nahe bin, wie z. B. in der Bretagne, so ist es ganz dieselbe Sache.' Der Brief schließt: ‚Sehen Sie, wie ich es mit dem Haushalt gemacht habe: ich bin ohne weiteres verduftet. Laß meine Familie sich allein den Schädel einrennen, denn, wenn nur ich helfen kann!!! Ich will mein Leben hier in meiner ganz stillen Hütte beschließen. Ach ja, ich bin ein großer Verbrecher. Sei's drum; Michelangelo auch; und ich bin nicht Michelangelo.' April 1896: ‚Wie die Nachrichten auch immer sein mögen, die Briefe der wenigen Freunde, die an mich denken, erhalte ich immer mit dem größten Vergnügen, und in meiner großen Einsamkeit machen Briefe Freude. Ich sehe, daß Sie den denkbar besten Willen haben, aber ich fürchte, Sie werden nichts erreichen, und ich bin nicht nur am Ende meines Geldes, sondern auch am Ende meiner Kräfte. Schließlich nützt sich alles ab, und meine

Willensstärke ist zur Zeit gering: Seit meiner Ankunft wird meine Gesundheit mit jedem Tage schlechter. Mein gebrochenes Bein macht mir große Schmerzen; ich habe zwei Wunden, und der Arzt bekommt es nicht fertig, sie zu schließen ... Mein Leben ist doch recht grausam ... Das Pech verfolgt mich unablässig, seitdem ich lebe; je weiter ich gehe, desto tiefer sinke ich ... Ich bin gerade mit einem Bilde 1 m zu 1,30 m fertig geworden, das ich für noch besser als alles Frühere halte: eine nackte Königin ruht auf einem grünen Teppich, eine Magd pflückt Früchte, zwei Greise, in der Nähe eines großen Baumes, diskutieren über den Baum der Wissenschaft; Strandhintergrund ... Die Bäume blühen, der Hund wacht, die beiden Tauben gurren. Ich glaube, daß ich, was die Farbe angeht, noch niemals etwas gemalt habe, das von so großer gewichtiger Tonfülle war. Wozu soll ich Ihnen dieses Bild schicken, es gibt ja schon so viele, und die werden nicht verkauft und erregen großes Geschrei. Das wird noch größeres Geschrei erregen. Ich bin also verurteilt, am guten Willen zu sterben, um nicht Hungers zu sterben.'

Im Januar 1897 geht es ihm etwas besser, er hat Geld bekommen, er faßt wieder Mut. Er will sieben Bilder an Daniel senden, darunter eines, das er ‚Nevermore' tauft und folgendermaßen beschreibt: ‚Ich habe mit einem einfachen Akt so etwas wie ehemaligen Reichtum der Wilden suggerieren wollen. Das Ganze ist in absichtlich düstere und traurige Farben getaucht; nicht Seide und Sammet, nicht Batist oder Gold machen diesen Luxus aus, sondern lediglich der durch Künstlerhand reich gewordene Stoff [matière]. Nevermore, nicht der Rabe Edgar Poes, sondern der Teufelsvogel, der auf der Lauer liegt.' Am 12. März gehen die Bilder ab mit noch einem, das Gauguin (wie immer) für besser als die früheren hält. Es heißt ‚Der Traum': ‚Alles ist Traum auf diesem Bilde; ist's das Kind, die Mutter oder der Ritter auf dem Pfade oder der Traum des Malers? Man wird sagen, all das sei abseits der Malerei. Wer weiß? Vielleicht nicht.' — ‚Zur Zeit erhole ich mich und fühle mich sehr arbeitsfreudig,' schreibt er weiter; ‚ich will die verlorene Zeit einholen, und Sie werden mit Bildern überschüttet werden.' Bezeichnend ist auch der Satz im gleichen Brief: ‚Vor allem lassen Sie Schuffenecker nichts mehr machen, er will nich in eine Ausstellung mit Bernard, Denis, Ranson & Co. stecken, was vem Kritiker des Mercure Gelegenheit geben wird, zu sagen, Cézanne und an Gogh seien die wirklichen Erreger der modernen Bewegung. Nein, hen Sie, die Ausstellungen taugen nichts für mich, es sei denn, um mich ngerechterweise erwischen und mit irgendwem zusammentun zu lassen.'

Aber nicht lange dauerte diese glückliche Periode. Im April trifft ı ein furchtbarer Schlag: die unvermittelte Nachricht des Todes seiner einzin Tochter Aline. Gauguin liebte seine Kinder, was er auch immer sagen g! Ich sah Aline bei ihrer Mutter, einer energischen Frau und guten ieherin, ‚wohlgelitten von aller Welt' (Brief XX.) im Jahre 1894. Die ıals etwa Sechzehnjährige sah Gauguin ähnlich, war schlank, sehr be-

möglich, voller Anmut und machte im hohen Norden den Eindruck einer exotischen Pflanze. Sie starb an einer Lungenentzündung. ‚Mich hat die Nachricht nicht aufgeregt, ich bin zu sehr an Schmerzen gewohnt,' schreibt der Vater, ‚aber die Wunde öffnet sich immer tiefer, und jetzt bin ich ganz verzweifelt.' Dann kam noch, daß er seine Hütte, die er auf gemietetem Boden gebaut hatte, abbrechen und auf einem anderen Grundstück, das er diesmal mit geliehenem Geld kaufte, wieder aufbauen mußte. Im September 1897 hat er bei der Bank von Tahiti achtzehnhundert Francs Schulden und keinen Kredit mehr. Er schließt seinen Brief mit den Worten: ‚Wahnsinniges, aber trauriges und böses Abenteuer, meine Reise nach Tahiti.' Wenn keine Hilfe kommt, wird er sich Ende Oktober entschließen müssen. Er bekommt aber etwas Geld: hundertsechsundzwanzig Francs, damit sei der Entschluß, ein Ende zu machen, aufgehoben. Übrigens übernimmt dies schon die Natur. Sein Herz hat den Erschütterungen nicht standhalten können, die bei jeder Unruhe und Aufregung eintretenden Blutungen müssen früher oder später eine endgültige Lösung bringen ... Anfangs 1898 versucht er, sich im Gebirge, wo die Ameisen seinen Leichnam aufgefressen hätten, mit Arsenik zu vergiften, ohne Erfolg. Nach einer furchtbaren Nacht kehrt er wieder heim. Sein Entschluß stand für Dezember fest. Er wollte aber vorher noch ein großes Bild malen, das er im Kopfe hatte. Während des ganzen Monates hat er in unerhörtem Schaffensfieber gearbeitet. ‚Gewiß', schreibt er, ‚es ist kein Puvis de Chavannes: Studien (Skizzen nach Modell), ausgearbeiteter Karton usw.; es ist alles auswendig gemacht, frisch vom Pinsel weg, auf Sackleinwand voll Knoten und Unebenheiten... Man wird sagen, es sei im Stich gelassen, unfertig. Ich habe vor meinem Tode all meine Kraft hineingelegt, eine so schmerzvolle Leidenschaft, in furchtbaren Umständen, und eine so reine Vision, ohne Verbesserungen anzubringen, daß das Hastige verschwindet und das Leben daraus ersteht ... Gewiß hat man kein gutes Urteil über sich selbst, aber ich glaube, daß dieses Bild an Wert nicht nur alle früheren übertrifft, sondern auch, daß ich niemals ein besseres oder gleiches machen werde ... Ich betrachte es unaufhörlich und weiß Gott (ich gestehe), ich bewundere es.'

Das Bild mißt 4,50 m : 1,70 m. Man kann die großartige Darstellung nur mit tiefer Wehmut betrachten. Hier sieht man, was Gauguin uns noch hätte schenken können, und wie richtig der Kritiker Aurier ihn einschätzte, als er (1891) ‚des murs, des murs' für den Meister verlangte. Hätte der Kolonialsekretär ihm doch die Wände seines Amtes zu schmücken gegeben, als er ihm den Posten eines Residenten nicht geben konnte!

Das dauernde Mißgeschick zwang Gauguin, eine andere Beschäftigung zu suchen. Im April 1898 schreibt er: ‚Ich habe meinen ganzen Mut zusammengenommen und mich vor dem Gouverneur auf den Bauch geworfen. Ich habe Schreib- und Zeichenarbeiten bekommen für täglich sechs Francs. Ich will meine Schande tragen und Gott allein weiß, wie ich meine Arbeit machen soll, die ein Artilleriewachtmeister beaufsichtigt.' Gauguin harrt

i dieser Beschäftigung acht Monate, etwa bis Januar 1899 aus! Aller-
ngs muß er sie öfters unterbrechen seiner Beinschmerzen wegen; zum
einbruch kommt noch Ausschlag, Rose und Krampfaderbruch. Es fällt ihm
rchtbar schwer. Er hat seine Hütte für eine Wohnung in Papeete ver-
uschen müssen und ‚führt ein blödes, wenig geistiges Dasein'. Glücklicher-
ise laufen unterdessen mehrere Geldsendungen ein. Daniel hat eine An-
hl Bilder verkauft, davon acht an den Kunsthändler V., was allerdings
r Gauguin ein ‚Keulenschlag' ist. Er sah in jedem Händler nur den Aus-
iter. Ende Januar 1899 kehrt der Maler in seine Hütte zurück; leider
jen die Kakerlaken seine Habe, darunter viele Zeichnungen, bös zu-
ichtet und die Ratten sein Dach schwer beschädigt. Er greift wieder
tief in die Tasche und bedauert es nachher. Eine große Freude machen
a aber die Samen, die er sich aus Europa erbeten hat. Sie gehen
ön auf und ‚werden mit den einheimischen Blumenbüschen um seine Hütte
Eden entstehen lassen'. Freund Daniel beklagt sich, daß seine Bilder
so schlechtem Zustand eintreffen. Gauguin antwortet mit faulen Aus-
en: es komme alles auf die innere Qualität des Werkes an, das Übrige
ine man immer verbessern. Der arme Kranke! Nur wer länger in
em heißen Lande war, weiß, welche Energie dazu gehört, auch nur einen
hmen mit Leinwand zu bespannen, um wie viel mehr, die Leinwand mit
r Sorgfalt zu grundieren. Da aber fehlte es.

Gauguin malt sehr wenig; erst im September 1899 versuchte er
der zu arbeiten und nimmt einen Haufen Sachen wieder auf, die er
erbrochen hatte. Er meinte, ein großer Auftrag für Glasfenster würde
fesseln.

Unterdessen ist Gauguin wieder Vater geworden. Er freut sich an
ı Buben, liegt aber mit seiner Vahina, die trotz des Elendes das Leben
ɔer mit ihm aufgenommen hat, in Streit. Er verklagt sie, ihn be-
len zu haben. Der Richter spricht sie frei (mit Recht), worauf Gauguin
einen offenen Brief voll Grobheiten schreibt, um ihn zu zwingen, sich
ihm zu schlagen! Der glücklicherweise vernünftige Beamte schweigt weis-

Gauguin gründet eine kleine Zeitung ‚Le Sourire' (Auflage einund-
nzig Exemplare!), in der er u. a. die politischen Zustände auf Tahiti
elt und verspottet. Man glaubt, ihm auf den Füßen herumtrampeln
können, weil er kein Geld hat. Er will sich das verbieten! ‚Besser Feinde
Gleichgültige!' meint er.

Im Jahre 1900 kommt ein Kontrakt mit dem Kunsthändler V. zu-
de, der ihm für eine Anzahl Bilder regelmäßig jeden Monat 350 Francs
ken soll. Seine Geldsendungen treffen aber nicht regelmäßig ein. Im
ember 1900 bekennt Gauguin, in acht Monaten sich nicht ernstlich mit
Malerei beschäftigt zu haben. Januar 1901 liegt er, wie wiederholt
n, im Krankenhaus. Im Februar schnitzt er ein großes Relief: La
rre et la paix. Unterdessen reift der Plan, Tahiti zu verlassen und auf
der Marquesas-Inseln zu ziehen. Im August 1901 verkauft er seine

Hütte mit Boden um 4500 Francs. Im November ist er auf Hiva-Oa... Eine neue Schaffensperiode bricht an für Gauguin. Es ist das letzte Aufflackern seiner zähen Kraft.

Als Gauguin auf Hiva-Oa, d. h. Die große Klippe, sich niederlassen wollte, sah er sich insoferne enttäuscht, als es nicht möglich war, ein Stück Land zu kaufen oder zu pachten außer bei der katholischen Mission. ‚Der Bischof war verreist‘, erzählt Gauguin, ‚und ich mußte einen Monat warten, meine Koffer und eine Ladung Bauholz auf dem Strande. Während dieser Zeit ging ich, wie ihr euch denken könnt, jeden Sonntag in die Messe, gezwungen meine Rolle als Katholik und Gegner aller Protestanten durchzuführen. So befestigte ich meinen Ruf, und Monseigneur, der meine Scheinheiligkeit nicht ahnte, war bereit (weil i ch es wäre) zum Preise von sechshundertfünfzig Francs ein kleines Stück Land voll Kieseln und Gestrüpp zu verkaufen. Mutig ging ich ans Werk und dank der Hilfe einiger Männer, die ich durch die Protektion des Bischofs erhielt, war ich schnell eingerichtet. Scheinheiligkeit hat ihr Gutes ... Da kam ein Huhn und der Krieg brach aus ... Mich zum Keuschheitsgelübde verdammen wollen! Das ist zu stark ... Zwei herrliche Rosenhölzer abzuschneiden und sie auf Marquesas-Manier zu schnitzen, war ein Kinderspiel. Das eine stellte einen Teufel mit Hörnern dar (Vater Paillard). Das andere eine reizende Frau mit Blumen im Haar. Es genügte, sie Therese zu benennen, und alle ohne Ausnahme, die Schulkinder selbst, erkannten darin eine Anspielung auf diese so berühmte Liebesgeschichte. Ist sie Legende — ich zumindest erfand sie nicht. Mein Gott, was sind das für Klatschgeschichten. ... Im übrigen ist hier jede Unterhaltung unmöglich, wenn man nicht klatschen oder zoten will: Von der Wiege an hält das Kind sich auf dem laufenden. Es ist wahrhaftig immer dasselbe, wie das tägliche Brot.‘ So der zynische Bericht Gauguins in ‚Vorher und Nachher‘.

Anmutiger lauten seine Mitteilungen an Freund Daniel, November 1901: ‚Jetzt habe ich alles, woran ein bescheidener Künstler denken darf. Ein geräumiges Atelier mit einem kleinen Winkel, um zu schlafen; alles nah zur Hand auf kleinen Etageren untergebracht; darüber ein Überbau von zwei Metern, wo man essen, kochen und tischlern kann. Eine Hängematte, um im Schatten Siesta zu halten, erfrischt vom Meereswind, der dreihundert Meter durch Kokosbäume herüberweht. ... Modelle!! Wundervoll, ich habe auch schon zu arbeiten begonnen, aber ich habe keine Leinwand mehr und erwarte mit Ungeduld V ... s Sendungen, die er mir seit einem Jahre versprochen hat. ... Hier in der Einsamkeit kann man wieder erstarken. Hier löst sich die Poesie ganz von selbst, und es genügt, sie träumen zu lassen, indem man sie malt, um sie wiederzugeben. Ich wünsche mir nur zwei gesunde Jahre und nicht zu viel Geldsorgen, die jetzt außergewöhnlich stark auf mein nervöses Temperament wirken, dann werde ich zu einer gewissen Reife in meiner Kunst kommen. Ich fühle, daß ich künstlerisch recht habe, werde ich aber auch die Kraft haben, das in be-

scheidener Weise auszudrücken? Auf alle Fälle werde ich meine Pflicht getan haben, und wenn meine Werke nicht bleiben, so wird die Erinnerung an einen Künstler bleiben, der die Malerei von allen akademischen Verschrobenheiten und von symbolistischen Schiefheiten (auch eine Art Sentimentalität) befreit hat.'

Man sieht, der Maler sucht die Schlußsumme, die seine Arbeit ihm eingetragen hat, festzustellen. Er fühlt unbewußt schon das Ende kommen. Im Oktober 1902 schreibt er wohl aus dem gleichen Bedürfnis heraus an Freund Daniel: Sie wissen schon seit langer Zeit, was ich zur Geltung bringen wollte: Das Recht, alles zu wagen [in der Kunst]. Meine Fähigkeiten (die allzugroßen Schwierigkeiten des Lebensunterhaltes mit in Rechnung gezogen) haben kein großes Ergebnis gezeitigt, aber die Maschine ist im Schwung. [Es hat nach ihm allerdings nicht an Kühnheiten gefehlt.] Das Publikum ist mir nichts schuldig, da mein malerisches Werk mir relativ gut ist, aber die Maler, die heute diese Freiheit genießen, sind mir in etwa verpflichtet. Zwar bilden sich viele ein, das sei von selbst gegangen. — Übrigens will ich nichts von ihnen, mein Gewissen ist mir Belohnung genug.'

Im März 1902 schreibt Gauguin: ‚Ich bin zwar noch krank, habe mich aber ernsthaft wieder an die Arbeit gemacht. Man kann sich keinen Begriff davon machen, in welcher Ruhe ich hier in meiner Einsamkeit mitten im Laube lebe. Das ist die Ruhe, die ich brauchte, fern von all diesen Beamten auf Tahiti.' Ja, das war einer der Gründe gewesen, weshalb Gauguin sich auf den Marquesasinseln niederlassen wollte, im Lande, ‚von dem man nicht wußte, wohin mit all dem Fleisch und Geflügel, und zu deiner Leitung hie und da ein Gendarm, sanft wie ein Merinoschaf'. Nun waren aber die Gendarmen der Marquesas keine Merinoschafe, sondern nach der Aussage des protestantischen Missionars Vernier, mit dem Gauguin auf gutem Fuße stand, und dem wir die traurigen Einzelheiten über seine letzten Tage verdanken, ‚Leute, die oft hart und ungerecht die Eingeborenen behandelten'. Gauguin, der die Eingeborenen liebte und ihnen gegenüber immer ‚voll Sanftmut und Einfalt' war, nahm sie gegen die Gendarmen in Schutz und wußte sie manchmal aus ihren Händen zu befreien. Er ging darin so weit, daß er seinerseits den Gendarmen auflauerte, um sie bei irgendeiner Pflichtversäumnis zu ertappen. Als Gauguin gestorben war, hörte der Missionar manche Eingeborenen sagen: ‚Gauguin ist tot, wir sind verloren.' Der Maler konnte schließlich nicht ohne Kampf leben. ‚Ein Mann wie ich, immer in Streit, ohne es zu wollen, allein schon durch seine Kunst,' sagt er selbst noch einige Monate vor seinem Tod. Auf den Marquesas gab es aber keinen Kunstkampf auszufechten; so ging denn der Kampf mit dem Bischof und den Gendarmen los. ‚Gauguin macht uns viel Scherereien,' sagte einmal ein Beamter auf Tahiti dem Marineoffizier Segalen. Das wollte man ihm abgewöhnen. Er verklagte einen Gendarmen einer Nachbarinsel, daß er seine Pflicht als Steuerbeamter verletzt

und den Schmuggel begünstigt habe. Die Tatsachen waren zum Teil richtig, dennoch wurde Gauguin wegen Verleumdung eines Staatsbeamten zu drei Monaten Gefängnis und eintausend Francs Geldstrafe verurteilt.* Der Unglückliche schreibt einen verzweifelten, seinen letzten, Brief an Daniel de Monfreid, April 1903: ‚Ich sende Ihnen drei Bilder, die Sie wahrscheinlich nach meinem Briefe erhalten werden (Note: Ich sende sie direkt an Herrn Fayet [einen großen Gönner Gauguins aus dessen letzten Jahren]). Sagen Sie, bitte, Herrn Fayet, daß es sich um meine Rettung handelt. Gefallen ihm die Bilder nicht, so soll er bei Ihnen andere auswählen, oder mir eintausendfünfhundert Francs leihen ... Ich bin Opfer eines gemeinen Falles geworden. Nach skandalösen Vorfällen auf den Marquesas hatte ich an den Resident einen Brief geschrieben und ihn aufgefordert, eine diesbezügliche Untersuchung einzuleiten. Ich hatte nicht gewußt, daß die Gendarmen alle unter einer Decke stecken, daß der Resident zum Gouverneur hält usw., jedenfalls hat der Leutnant die Verfolgung verlangt, und ein Lump von einem Richter hat auf Anordnung des Gouverneurs und des kleinen Beamten, den ich einmal hart mitgenommen habe, mich für einen Privatbrief zu drei Monaten Gefängnis und eintausend Francs Geldstrafe verurteilt. Ich muß auf Tahiti Berufung einlegen. Reise, Aufenthalt und hauptsächlich Kosten für den Anwalt. Wieviel wird mich das kosten? Das bedeutet meinen Ruin und den vollkommenen Zusammenbruch meiner Gesundheit. Es ist für mein ganzes Leben beschlossen, daß ich fallen, wieder aufstehen, wieder fallen muß usw. Meine alte Energie wird mit jedem Tage weniger ... Eben kommt die Post: Immer noch nichts von Ihnen. V. schreibt mir seit drei Postgängen nicht und schickt mir auch kein Geld. Zur Zeit schuldet er mir eintausendfünfhundert Francs und Geld für Bilder [Gauguin hatte ihm zehn, darunter ausgezeichnete Bilder gesandt]. Dagegen schulde ich der Handelsgesellschaft eintausendvierhundert Francs, und das gerade, da ich im Begriffe bin, die Gesellschaft um Geld zu bitten, um nach Papeete zu reisen usw. ... Alle diese Sorgen t ö t e n m i c h.‘ Das war sein letztes Wort. Es sollte sich leider erfüllen.

Gauguin war die letzten Jahre seines Lebens sehr krank, — ein Wunder, daß er noch Kraft fand, zu arbeiten. Der obengenannte Missionar sagt, er habe Gauguin nur als Kranken, fast unfähig zu gehen, gekannt. Er verließ nur selten seine Hütte, und wenn man ihm, der sich langsam fortschleppte, die Beine mit Binden umwunden, im Tale von Atuana begegnete, bekam man einen peinlichen Eindruck von ihm. Er war fast immer barfuß und trug das tahitische Hemd und das bunte Hüfttuch der Maoris, und auf dem Kopf ein grünes Barett, an dem eine silberne Troddel baumelte. Als Gauguin sah, daß der Ausschlag an seinen Beinen gar nicht weichen wollte, dachte er daran, nach Europa zurückzukehren. Er

* Der Missionar spricht von fünfhundert Francs

olle nur kurz nach Paris kommen, im Süden Frankreichs sich nieder-
ssen und in Spanien sich ‚neue Elemente‘ für seine Kunst suchen. Stier-
mpfe und Spanierinnen, deren Haare mit Schweineschmalz angeklebt
ıd, das sei allerdings schon gründlich gemacht worden. ‚Komischerweise‘
llte er sie sich ganz anders vor. Der Großenkel des Don Mariano Tristan
Moscovo sehnt sich im letzten Augenblick nach dem Lande seiner Väter.
ı langen, schlaflosen Nächten schreibt er alles nieder, ‚was er während
nes Lebens gesehen, gehört und gedacht hat‘. Es ist die Schrift ‚Vorher
d Nachher‘, die er seinem Freunde Fontanes schickt mit der Bitte, sie
ıter allen Umständen drucken zu lassen. Ihm liegt an dieser
blikation, die zu gleicher Zeit Rache, aber auch ein Mittel ist, um ihn
annt und verständlich zu machen. ‚Es stehen fürchterliche Dinge für
ige darin, hauptsächlich über das Benehmen meiner Frau und das der
nen.‘ — In diesem Buche lästert er u. a. auch seine sonst so gerühmte
sel: ‚Ich erzähle euch andauernd einen Haufen Dinge, obgleich ich euch
: den Marquesas zu erzählen versprach. Es hieße Verrat, lockte ich
) durch einen pompösen Titel an, machte euch Hoffnung auf ganz
eres als Paris. Aber entschuldigen Sie mich. Ich selbst ging in die
le. Nun sitze ich fest. Schlucken wir die Pille. Dafür kann der
sel Ausgleich schaffen. Ich könnte euch viele herrliche Berge mehr
: weniger verlogen beschreiben. [Tat er es nicht in Noa-Noa?] Aber
müßte dazu Talent zur Beschreibung und einen Haufen Adjektive be-
n, die ich nicht habe, und die Pierre Loti so zu eigen sind. Früher gab
viel seltsame und pittoreske Dinge, heute sind nicht einmal mehr die
ıren da. Alles verschwunden. Nichts zu erzählen. Es sei denn, von
ıen und Beischlaf zu sprechen. Es ist eine derartige Prostitution, daß
'eine mehr ist. Wir nennen es so, aber sie denken nicht so. Und dann!
ı erkennt die Dinge nur durch ihr Gegenteil, und das Gegenteil ist
: vorhanden ...‘ Gauguin will flüchten, flüchten vor dem Tode,
ihm auf den Fersen sitzt. Er denkt an sein Ende: ‚Gott, den ich so
beleidigte, hat mich diesmal verschont. Im Augenblick, wo ich diese
n niederschreibe [Februar 1903], hat ein ganz ungewöhnliches Ge-
r fürchterliche Verheerungen angerichtet.‘ Fast hatte der Zyklon seine
te fortgeweht, fast hatte das Wasser sie verschlungen! — Vielleicht
ı Monat früher schrieb er: ‚Laßt es euch gesagt sein und verkehrt nicht
Schamlosen (und Verleumdern). Ich mache mir aus alledem nichts;
Weg wird immer steiniger; ich altere. Die Erinnerung an das Böse
ht in Rauch, die Decke über dem Bewußtsein versteckt die Dornen,
ert die Bißwunden. Ruhm ist wenig, wenn das schlechtgefügte Piedestal
geringsten Hauche zusammenkracht. Im übrigen suchen ihn die Auf-
gen nicht. Die Einsamkeit ist so schön, das Vergessen so erholsam,
ı man seiner Sünden sich bewußt, die Befreiung ersehnt und doch das
kannte Nachher fürchtet. Du mußt sterben, Riese. Das genügt,
zu erniedrigen.‘

Und Gauguin stirbt: Er bittet anfangs April 1913 den Missionar Vernier, der sich auf die Arzneikunde versteht, um einen Besuch. Er sei sehr krank und könne nicht mehr gehen. Vernier kommt; Gauguin leidet furchtbar an seinen Füßen, die aufgeschwollen und voll Geschwüre sind. Der Missionar will ihn verbinden. Er läßt es nicht zu. Sie reden zusammen über Kunst, und Gauguin leiht dem ‚freundlichen jungen Manne' einige Bücher von Jean Dolent, Aurier und Mallarmé. Nach zehn Tagen kommt der alte Maorifreund des Malers, der einstmalige Menschenfresser und Zauberer Tioka, zu Vernier und sagt: ‚Es geht nicht gut mit dem Weißen, er ist schwer krank.' Dieser geht zu Gauguin. Er liegt stöhnend darnieder und ist sehr schwach. Wiederum spricht er über Kunst. Am 6. Mai, morgens, klagt Gauguin über starke Leibschmerzen. Er habe zwei Ohnmachtsanfälle gehabt, die ihn sehr beunruhigen. Er weiß nicht, ob es Tag oder Nacht ist. Er spricht von — Salambo von Flaubert: Rassenverwandtschaft. Vernier verläßt ihn, der Kranke liegt ruhig und still da. Um 11 Uhr rennt der junge Knecht Gauguins, Ka Hui, ins Haus des Missionars: ‚Komm schnell, der Weiße ist tot.' Paul Gauguin war am Herzschlag gestorben. Ein Bein hing vom Bette herunter, es war noch warm. Der alte Tioka war da, ganz außer sich: ‚Ich wollte sehen, wie es ihm ging; ich rief hinauf: Kokè, Kokè [so nannten die Maoris Gauguin]. Ich hörte nichts und ging hinauf: Ai, Ai! Kokè rührte sich nicht mehr . . . Mata, Mata, tot, tot,' sagte er. Dann biß er mit seinen Kannibalenzähnen in die Schädelhaut seines toten Freundes, um ihn ins Leben zurückzurufen. Der Missionar machte auch Belebungsversuche: Umsonst. Gauguin war tot. Da sprach der alte Tioka: ‚Nun gibt es keinen Menschen mehr.' — Es waren auch noch andere da: der Bischof und zwei Schulbrüder; sie hatten den Tod Gauguins vor ihren protestantischen Kollegen erfahren. Vernier erzählt, nicht ohne Ärger, daß der Bischof tags darauf den Leichnam raubte und ihn nachmittags, also ohne Messe, ‚avec toute la pompe catholique' auf dem katholischen Friedhof beisetzte.*

Die Hütte Gauguins, das ‚Haus der Freude', wie er sie getauft hatte, wurde mitsamt dem Inventar an Ort und Stelle versteigert. Einige Skulpturen, die Zeichnungen und die wenigen Gemälde, die man vorfand — das letzte Bild des Malers war eine Winterlandschaft (!) aus der Bretagne — in Papeete. Der alte Zauberer erbte das Barett des Malers und

* Es war das wohl gegen den Willen des Künstlers, der lieber unter irgendeinem Baum seine Grabstätte gefunden hätte. Er hatte eine Schrift ‚von einigen hundert Seiten' mit dem Titel ‚Der moderne Geist und der Katholizismus' verfaßt, die er auf Umwegen zum Bischof gelangen ließ. Dieser sandte ihm hierauf, ebenfalls auf Umwegen, ein kirchengeschichtliches Buch, offenbar kein glücklicher Griff. Gauguin sandte das Buch zusammen mit einer Erwiderung dem Bischof zurück, womit die Diskussion endete. Die Erwiderung ist in ‚Vorher und Nachher' abgedruckt. Gauguins Ausführungen erheben sich leider nicht über das dilettantische Gerede solcher, denen die Kirche unbequem ist.

t wohl noch heute damit herum, wenn er nicht gestorben ist. Die
ette Gauguins erhielt auf Umwege sein treuester Freund Daniel de
nfreid.

* * *

Als der siebenjährige Paul mit seiner Mutter und Schwester zu
ans das großväterliche Haus bewohnte, sah man ihn mitunter im
en Garten trampeln und Sand weit um sich werfen, und wenn man
e: ‚Paulchen, was hast du?‘, dann trampelte er noch heftiger und
: ‚Baby ist ungezogen.‘ Ein anderes Mal sah man ihn unbeweglich,
kstase und schweigend unter einem Haselnußstrauch, der nebst einem
nbaum die Gartenecke schmückte. ‚Was machst du, Paulchen?‘ —
warte auf die Haselnüsse, daß sie fallen.‘ Vorher in Lima war er
Tages plötzlich verschollen; man fand ihn nach langem Suchen in
Spezereigeschäft zwischen zwei Melassefässern, Zuckerrohr lutschend.
soll er, wie man behauptet hat, auch eines Tages einer Gespielin ge-
ch geworden sein. In Orleans unternahm er mit neun Jahren einen
versuch, ein sandgefülltes Taschentuch an einem Stock über der
ter . . . ‚Ein Bild hatte mich verführt,‘ schreibt er später über
Episode, ‚das einen Reisenden mit einem Bündel und einem Stock
der Schulter darstellte . . . Obacht vor Bildern!‘ Ein ungezogenes,
diges, kampflustiges, sinnliches, aber nachdenkliches Kind also,
iner nervösen Neigung zur Flucht. — ‚Ein unartiges, aber mit-
nachdenkliches Kind, und doch in die Schönheit verliebt,‘ so nennt
in sich selbst in der Widmung von ‚Vorher und Nachher‘. Er hätte
ch richtiger eingeschätzt, wenn er statt ‚Kind‘ ‚Knabe‘ geschrieben hätte
halbwüchsiger Knabe, der nicht ungern für ein ‚mauvais sujet‘ ge-
wird, aufschneidet und Zoten erzählt (question d'épater) — und
die Schönheit verliebt . . . Ein Knabe, der auch als Mann ein
Knabe blieb, weil er in den entscheidenden Augenblicken seines Lebens
überlegenen Führer fand, der dem edlen Stolz seiner hoch-
en Seele zum Siege zu verhelfen wußte über den Titanen- und
olz mit seiner Selbstüberschätzung, Selbsteingenommenheit und Prah-
nit seinem Eigensinn und Ehrgeiz, einen Führer, der den scharf be-
nden Verstand warnte vor Verachtung anderer, gefühllosem Spott
arkasmus, und der dem starken, leidenschaftlichen Willen die
der Klugheit zeigen und ihn vor Unüberlegtheit und Voreiligkeit be-
konnte, und der endlich seine grobe Sinnlichkeit, verbunden
icksichtslosigkeit und Verachtung der Frau, zu dämpfen und seinen
Seelenkräften zu unterwerfen verstand. Gauguin fand keinen Virgil,
ige denn eine Beatrice. Er fand auch keinen Heiligen, keinen Franz
uf seiner Insel, der, Sieger über den Stolz, dem Unglücklichen bei-
velcher aus eigener Kraft den Beelzebub nicht aus sich vertreiben konnte
chtbar darunter litt. Nein, Weizen und Unkraut wuchsen ungehindert
ander auf und blieben in ungelöstem Kampf beieinander bis zum Ende

— Gottlob in Kampf! Das ließ ihn ausrufen: ‚Ich wollte, ich wäre ein Schwein. Nur der Mensch kann lächerlich werden.‘ Von diesem Kampf erzählt ‚Vorher und Nachher‘, deshalb hat das Buch auch einen biographischen und psychologischen Wert. Man muß aber die Herausgabe, wie sie vorliegt, mit ihren Gewagtheiten, Zoten und falschen Behauptungen entschieden bedauern. Für sich genommen gibt es ein verkehrtes Bild von Gauguin. Es wäre besser gewesen, wenn es bloß in einer Abschrift für solche, die sich näher mit dem Künstler befassen wollten, zugänglich geblieben wäre. Auch Gauguins Briefe brauchen zur Vervollständigung andere Dokumente. Bezeichnend ist, daß ‚Vorher und Nachher‘ zuerst in deutscher Sprache erschienen ist. Der erste Biograph Gauguins, Jean de Rotonchamps,* brachte 1906 Auszüge aus der Schrift mit der Bemerkung, daß man den Gedanken, sie herauszugeben, ihrer Unzulänglichkeiten wegen entgültig fallen gelassen habe. In Frankreich hat man eben doch einen klareren Blick dafür, aus welchem Geist so ein Buch geschrieben ist, als bei uns, wo man nur zu sehr geneigt ist, Verkehrtes durch eine falsche Theorie zu rechtfertigen.

‚Ein unartiges, aber mitunter nachdenkliches Kind‘ — jedoch ‚in die Schönheit verliebt‘! Die Liebe zur Schönheit, das war eine Rettung. Die Liebe zeigte sich wie immer fruchtbar, während der Stolz mit seinem Eigensinn, verletztem Ehrgeiz und Verachtung anderer, die Leidenschaftlichkeit mit ihrer Unklugheit, Haß und Rachsucht nur Streit, Mühsal und schließlich Verzweiflung brachten. Die Liebe zur Schönheit wußte sich die Lichtseiten im Charakter des Künstlers dienstbar zu machen: seinen intuitiven Blick und ordnenden Verstand, seine begeisterte und großmütige Hingabe, seine Kühnheit, verbunden mit zäher Ausdauer auch in den größten Schwierigkeiten. Ja, sie führte den sonst so leidenschaftlich Begehrenden — wenigstens in seinem Werk — zur Reinheit, Einfalt und Hoheit.

In seiner Malerei duldete Gauguin keine Unordnung. Er verlangte ehrliche, saubere Arbeit und haßte jede quasi geniale Schmiererei. Er warnte stets vor den Auswüchsen natürlicher Fertigkeit, verachtete aber keineswegs künstlerisches Können und eine schöne Technik. Mehrmals sagt er von seinen Arbeiten: ‚Ich glaube, daß es „ein gutes Stück Malerei“ ist.‘ Er war eben ein echter Maler, kein malender Ästhet, wie es heute so viele gibt. Wenn er auch predigte: ‚Macht zeitig Schluß,‘ so war er doch ein Todfeind von Trägheit, Oberflächlichkeit und Sichgehenlassen in der Kunst. Eines Tages kam er auf das Atelier seines Schülers und Apostels Sérusier. Sofort verlangte er ein Lineal, um den Meerhorizont eines Bildes zu korrigieren. Der müsse gerade sein, meinte er, sonst nichts.

Gauguin hatte eine tiefe Ehrfurcht vor den großen Meistern. Er sagt so schön von ihnen: ‚Mit den Meistern plaudere ich, ihr Beispiel kräftigt.

* Sein Buch heißt: Paul Gauguin par Jean de Rotonchamps. Gr. 4⁰ (227 S.). Paris 1906, E. Druet. Es wurde bloß in einer Auflage von 300 Exemplaren gedruckt.

ich erröte vor ihnen, wenn mich die Sünde versucht.' Er liebte vor
den Dichter Mallarmé, dessen Leben so schön gewesen sei wie sein
', und den Maler Degas, von dem er sagte: ;Beim Menschen wie
Maler ist alles Vorbild.' Er ,betete Raffael an'; sein großes Wissen
rte ihn nicht einen Augenblick, in ihm als Wesentliches den Instinkt
Schönen zu entdecken. Raffael sei schön geboren, alles andere bei ihm
Modifikation. Bezeichnend ist auch sein Ausspruch: ,Intuitiv und
ktiv, ohne weitere Überlegung liebe ich das Adelige, die Schönheit, den
Geschmack und den Wahlspruch früherer Zeiten: „Noblesse oblige".
iebe die guten Manieren, die Höflichkeit, sogar die der Zeit Ludwigs
Vierzehnten.'

Aus den Bildern Gauguins spricht fast immer eine geradezu rührende,
he Einfalt und Reinheit, auch wenn er halb- oder unbekleidete Figuren
In ihnen fand er den Ausgleich zwischen seinen höheren und niederen
kräften. Und daß er dies bewußt anstrebte, sagt die Antwort des
ers auf einen Brief von Strindberg. Gauguin schreibt:

Ihre Zivilisation ist Ihr Leiden, meine Barbarei ist für mich ein
ren. Die Eva Eurer zivilisierten Vorstellung macht uns fast alle
eindlich; die alte Eva, die Sie in meinem Atelier erschreckte, wird
vielleicht einmal weniger bitter sein. Meine Welt, die Euch unwirk-
cheint, habe ich vielleicht nur andeuten können. Von der Skizze bis
rwirklichung des Traumes ist es weit. Aber schon die Andeutung
Glücks ist wie ein Vorgeschmack des Nirwana. — Allein die Eva,
male, kann nackt vor unseren Augen wandeln. Die Eure wäre in
natürlichen Zustand immer schamlos und, weil zu schön vielleicht,
elle von Schmerz und Übel.'

Wie anders klingen diese Worte als so vieles in ,Vorher und Nachher'
seinen Briefen. In Gauguins Brust kämpfte eben auch das doppelte
von dem Sankt Paulus redet . . .

ch möchte zum Schluß einen Satz von Meyer-Graefe anführen, der
auguin sagt: ,Dieser Mensch, der [fast] nichts bei sich hatte in der
s als seine Augen, sah sich in eine Formordnung hinein, mit der nur
z großen Glanzzeiten die Menschen auf die Welt kommen. Zu-
, daß diese Harmonie zuweilen nur angedeutet wurde. Hätte er
gegeben, so ständen wir heute vor einem schlechterdings klassischen
r.'

# Das unheilige Haus
## Roman von Leo Weismantel

### Erstes Buch: Die Flucht des Franz Dill vor dem Gesetz.

Im Rhöngebirge geht die Sage:
Es hausten einst in den Bergen der Rhön nur die Wetter, die Sümpfe und die Tiere — fern aber waren die Menschen.

Doch als die ersten Menschen in dies Land kamen, schickte Gott alsogleich einen seiner Knechte, St. Kilian, mit den Gefährten St. Kolonat und St. Totnan aus, damit diese unter die Menschen seine Lehre brächten. Allsogleich auch machte sich der Teufel auf und trug unter den Armen einen gewaltigen Felsblock und fuhr aus der Hölle durch die Luft daher mit einem Felsblock, die Menschen zu erschlagen. Aber als er von Westen der Rhön sich näherte, erblickte er unversehens auf dem höchsten der Berge den Knecht des Herrn, St. Kilian, der gerade mit seinen Gefährten das Kreuz aufrichtete. Und vor dem Zeichen des Kreuzesholzes entfiel dem erschreckten Teufel der Fels und fiel dem Kreuzberg gegenüber auf die freien Felder.

So liegen die Milseburg, das Wurfgeschoß des Teufels, nach Norden und der Kreuzberg, der Berg Gottes, nach Süden seit bald zweitausend Jahren in der Rhön einander gegenüber und geben den Menschen Zeugnis von dem Kampf, den Licht und Finsternis um der Erdenkinder willen führen von Stunde zu Stunde.

---

### Der Dillhof.

Zwischen der Milseburg und dem Kreuzberg lag der Dillhof.

Wie soll ich euch den Dillhof schildern?

Er war wie ein Wunder und nicht gefügt von Menschenhand, er war erdgewachsen wie eine Blume, ein Getier, ein Mensch selbst und nicht in einem bestimmten, zufälligen Jahr von beliebigen Zimmerleuten und Maurern hier gebaut: so wie eine Pflanze Wurzel hat und Stengel und Blätter und Krone und Frucht, ein Tier aber einen Leib und Glieder, ein Mensch aber Hände, die greifen, nehmen und geben, dann Füße, die gehen und stillstehen, einen Kopf, der denkt und ein andermal träumt, ein Herz aber, das in aller Mitte schlägt Tag und Nacht und nie stille steht, von dem unzählbare Wege von Äderchen ausgehen, den Straßen gleich, auf denen Boten gehen und roßbespannte Fuhren mit beladenen Wagen, den Strömen gleich, auf denen Schiffe fahren mit reicher Fracht, — daß du aber auch kein Glied abtrennen kannst, weder Hand noch Fuß, sie lägen denn stumpf und tot und regungslos da, und daß

dies Herz nimmer stillstehen darf, es griffe denn Tod und Verwesung den ganzen Leib an, — so war der Dillhof. Um den mächtigen Leib des Hauses und der Scheune hingen den Gliedern gleich die Ställe für das Vieh, Schuppen für Geräte, hing eine Schmiede, — in weiten, breiten, ausladenden Strichen lagen die Felder, lag der Wald, — das Herz aber in diesem Leibe war ein starker, grobknochiger Bauer, Gregor Dill geheißen, der brach all Tage lieber, als daß er bog, und hatte für sich und sein Weib, seine Kinder und sein Gesind ein unerbittliches Gesetz.

Und Hof und Weib und Kind und Gesinde und Vieh und Gesetz — alles sei ihm von Gott gegeben.

Und er konnte das mit Recht behaupten, denn in allem war der Dillhof ganz und gar ein Abbild des Hauses Gottes, jener mittelalterlichen gotischen Dome, denen um die alten Kirchenmauern die Buden der Kaufleute klebten, da von hier alle Wege ausstrahlten durch Stadt und Land, inmitten der Kirche aber die ewige Lampe brannte als Sinnbild des unsichtbaren Lichtes, das auf dem Altare selbst thronte, und von dem alles Licht ausstrahlte in die rundum liegenden Dämmerungen, von dem eine Kraft ausging, die alles Irdische heranzog und hielt, dem Magnetsteine gleich, der Eisenstäubchen anzieht und hält und nicht mehr von sich fallen läßt in die Zerstreuung.

Die Herrschaft aber auf dem Dillhof war Gregor Dill von seinem Vater überkommen. Als dieser Vater starb, da ließ er dem Sohne Gregor Gehöft und Scheune, Vieh und Feld und Wald — aber die hier allerwege schaffenden Hände, die hatte der Vater — Gott sei's geklagt — nicht hinterlassen. Gedungene Knechte, gedungene Mägde, gedungene Taglöhner liefen über den Hof, nur in der Schmiede selbst stand Gregors jüngerer Bruder Benno, sein einziges Geschwister; der war die einzige lebende Habe, die der Vater dem Sohne zur toten hinzu vererbt hatte.

Da des Morgens der alte Dillbauer war zu Grabe getragen worden, stieg des Mittags Gregor, der Erbe, auf die Milseburg und schaute von da droben auf sein Gut, als überlege er aus der Fernschau um so ruhiger den Plan seiner Wirtschaft, als sehe er von da droben besser, was gut sei, was verkommen; dann stieg er westwärts zu Tal und pochte auf einem der Nachbarhöfe an. Wie man, um einen Knecht, eine Magd zu dingen, anpocht, so fragte er um eine der Töchter des Nachbarn als um ein ehlich Weib. So kam Gret, eine neue Bäuerin, auf den Dillhof. Sie wachte über die Mägde und legte Hand mit ihnen an, wie Gregor selbst es unter den Knechten tat, und brachte Jahr um Jahr wie zur Vermehrung ihrer Morgengabe ihrem Eheherrn ein Kind, bald einen Knaben, bald ein Mädchen, so daß es ihrer neun Söhne

und sechs Töchter wurden. Alle Hoffnung hatte Gregor auf diese Kinder gesetzt, daß einst durch sie wieder die gedungenen fremden Taglöhner und Mägde und Knechte aus Hof und Scheuer und Haus verschwänden und eigen Blut überall wieder den Leib des Dillhofes durchpulse. Bis die Kinder groß geworden, mußten Gregor und sein Weib und des Hauserben Bruder Benno allein aushalten — bis dorthin half keine Hand!

Bezahlte Hände sind keine Hilfe, sind heimtückisch schleichende Verderbnis.

Anders wußte keiner auf dem Dillhof.

Eines Morgens war es, daß aus der Schmiede kein Hammerschlag kam, und als Gregor Dill in der Schmiede Umschau hielt, war Benno nicht da und ward auch weder in Haus noch Hof noch Feld noch Wald gefunden. Da auch Kleider und allerlei Kram fehlten, die Benno gehörten, ward es allen offenbar, daß Benno der Last seiner Pflichten wie ein Landstreicher entlaufen war.

Gret, die Bäuerin, erschrak so sehr, daß sie sich zu Bette legte, und da das Fieber sie rüttelte, kam Gregor vor sie hin und schrie sie an: ‚He, du, willst du dich auch davonmachen, dem Landstreicher nach?'

‚Die Bäuerin ist sterbenskrank,' sagte eine Magd.

‚Ob einer in die Welt davonläuft oder in die Hölle, Lumpenpack ist Lumpenpack!' schrie Gregor, der Bauer.

Da sprang die Bäuerin mit fieberstarren Augen aus dem Bett und wankte an die Arbeit und riß sich aus dem Fieber ins Leben zurück.

Von dieser Zeit an lag eine seltsam schwüle Luft wie von einem ewig heranziehenden und doch nie kommenden Gewitter über dem Dillhof.

Keiner der Söhne war schon so stark, daß er den Hammer der Schmiede schwingen konnte; so hub Gregor die Last, die sein Bruder Benno weggeworfen hatte, auf die eigene Schulter zu der Last hinzu, die dort schon lag, schritt als Bauer durchs Feld, als Jäger durch den Wald, stand als Schmied an der Esse — aber sein Blick war lauernd geworden seit jenem Tag.

Er lauerte hinein in die eigenen Kinder, spähte allenthalben aus auf Anzeichen von Verrat und Flucht, — lauerte, ob ein zweiter, ein dritter die Last, die auf dessen Schulter gelegt war, abwerfen und feige fliehen wolle, auf daß Gregor Dill auch diese neue weggeworfene Last sich aufbürden müsse zu all seinen Lasten.

Es war ihm, als würde ihm eines Tages durch Tücke und Verrat die ganze Weltkugel auf die Schultern gelegt, und die starke Gestalt des Dillbauern knickte unter ihr ein wie ein dürrer Stab, und die ganze Last, der ganze Dillhof stürzte mit ihm hin und zerbräche in Scherben.

n Erstgeborenen aber machte er zum Herrn und
ihm Erbe und Segen, den Zweitgeborenen aber
immte er zum Knecht und gebot ihm, daß er
seinem Bruder in Gehorsam diene.

Der Herbst war über alles Erleben kalt gewesen und schneidend sonst nur der grimmste Winter, dann aber waren milde Wochen gt, als wären die Monate scherzhaft geworden und spielten tecken hinter der Sonne und den Sternen. Denn Sonn' Sterne gingen ihre Bahn; die Menschen rechneten darnach Kalender aus, aber sagten sie, es sei Oktober, und wollten aus Haus auf die Straße gehen, wie sie das noch gewohnt waren Sommer her, traten sie schnell in die Tür zurück und holten tel und dicke Tücher und brannten in den Öfen das Feuer — Donner und Doria, da draußen stand ja der Jänner! en aber die Menschen, es sei Dezember und brannten die Feuer en Öfen an und kamen ganz eingemummt mit Mänteln dicken Tüchern ins Freie, da mußten sie vor Hitze bald die er aufreißen und Mantel und Tücher wegwerfen, um nicht Schwitzen zu kommen — Donner und Doria, da draußen er Straße stand ja der März! Wer konnte sich vor diesem chen Gehaben noch auskennen? ‚Gret,' sagte der Dillbauer iner Frau, ‚Gret, zur Christnacht werden die Kirschbäume ı, verlaß dich drauf. Hast du schon einmal ein solch verrücktes erlebt?'

ls aber der Christabend kam, blühten die Kirschbäume doch ıicht; nur ein einziger Zweig, den eine Magd am Barbaratag lückt und in einen Hafen Wasser dicht neben den Herd ge- hatte, war voller Schmuck und Schönheit wie im Mai. ßen aber vor dem Hof stand eine langsam aber bestimmt und ttlich anziehende Kälte und blies streng um sich, und der Wind ie ein Pudel geschäftig hin und her, als wolle er sagen: Gebt einen falschen Erwartungen hin, ihre lieben Menschen, mein der Herre Winter, war noch nicht da und gedenkt auch nicht inen Besuch zu verzichten, — noch eh' es Nacht wird, ist er nd als es Nacht wurde, ließ die Kälte ein wenig nach, so wie iger vor dem Schuß den Bogen noch einmal etwas nachläßt, ihn mit dem letzten Ruck zum äußersten spannt und den Pfeil . — eine graue Wand schob sich zwischen Himmel und Erde, ıf einmal flimmerten ein paar weiße Flocken in der Luft, den Schmetterlingen des Frühlings gleich, — segelten rasch herab zten sich auf die Zweige und dann auf einmal kam's in raschem mel hinterdrein, — und wie der Schmied vorausgesagt hatte, ınn doch noch am Christabend die ganze Baumwelt in pran- reiner, keuscher Blüte, so schön, wie sie selten ist gesehen wor- und immer noch und unaufhörlich wimmelten die Blüten aus

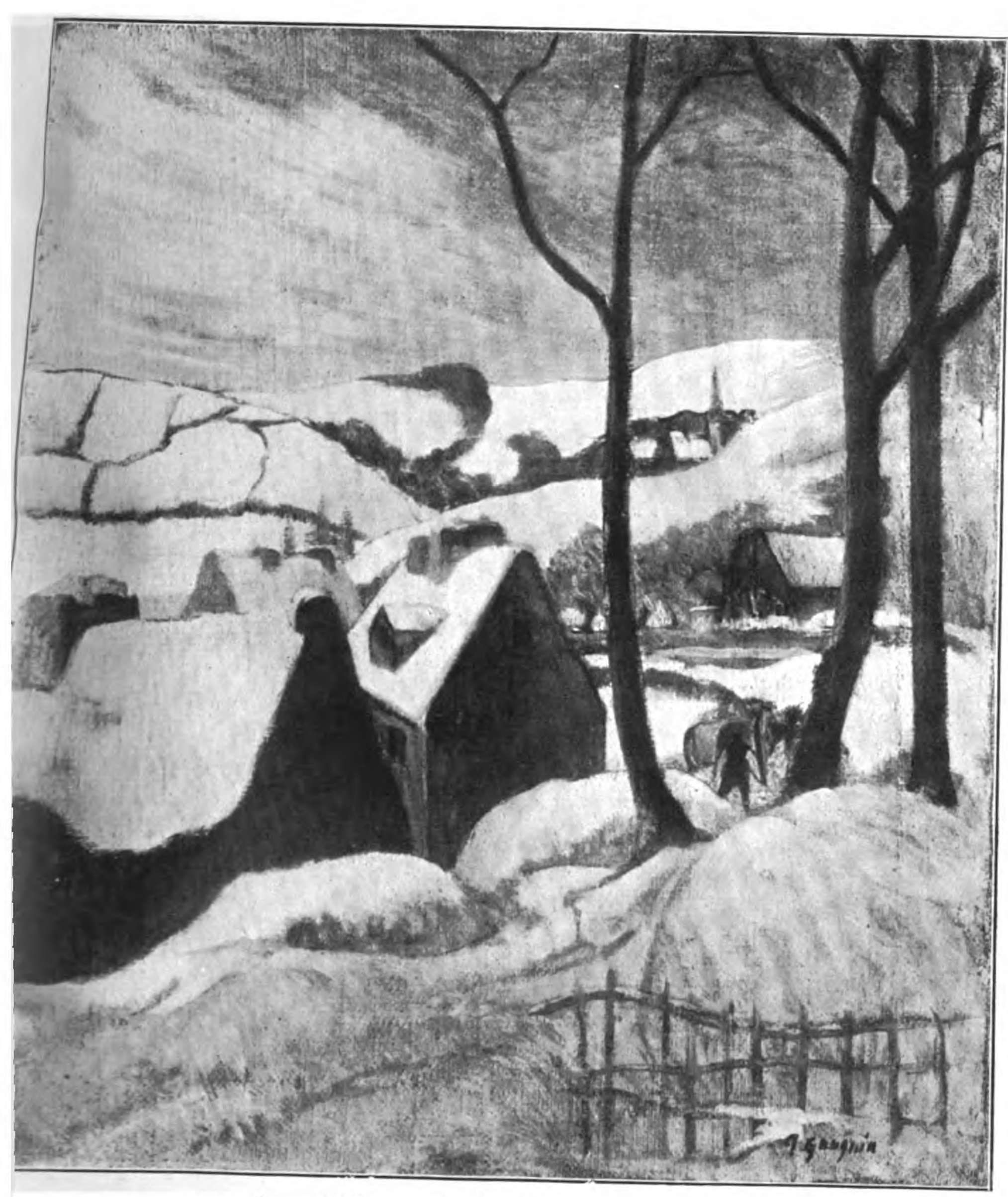
dem Himmel, wie aus einem Bienenstock das ausziehende endlose Volk in den Tagen des Schwärmens.

Und dies seltsame, unruhige Raunen und Weben, das über dem offenen Lande geschah, drang auch ins Innere der Häuser und ins Blut der Menschen. Früher als sonst hatte das Gesinde des Dillhofes an diesem Abend sein Tagewerk vollbracht und sich in der Stube versammelt. Aber statt sich wie sonst gleich um den Tisch zu stellen, ein Gebet zu sprechen und sich dann zum Abendbrot niederzusetzen, standen sie alle wartend umher. Im Nebenzimmer rumorte noch geheimnisvolles Hin- und Hergehen und Zurichten.

Unter dem Gesinde wimmelten, den Schneeflocken da draußen gleich, die Kinder des Bauern; sie taten, als ob sie spielten, aber Unrast durchquirlte ihr Spiel; bald dies, bald jenes der Kinder schlich seitwärts, kauerte sich anschmiegend, eines Schutzes oder Rates bedürftig, an einen Knecht, an eine Magd, — lugte ängstlich wartend nach der Tür. Versprechung, Drohen und Fragen ging zwischen Knechten, Mägden und Kindern hin und her wie ein spulend Weberschifflein, Erinnern an böse Streiche, schalkhafte Andeutung an des Christengels Birkenrute und Haselstock.

Was wird der Christengel bringen? Was dir? Was mir? — bis alle erschraken vor einem Glockenzeichen, das wie das Geläute eines vorfahrenden Schlittengespannes klingelte. Die Kinder drückten sich beklommen an die Erwachsenen und selbst die Knechte und Mägde, die alljährlich das gleiche wieder erlebten, wurden von einem Schauer der Andacht übergossen, als sei ein Heiliges nahe, als sei da draußen vor der Tür das Gefährte eines Königs vorgefahren und sende nun seinen Boten herein in dies alltäglich bäuerliche Haus. Duft von Tannenwedeln und von knisternd zerbrennendem Wachs kroch wie Weihrauch dem Heiligen, das da nahte, voraus und kam in die Stube.

Als aber dann die Türe des Nebengemaches sich auftat, stand der Christengel da, stand wie eine vermummte Jungfrau, hatte den Barbarazweig in der Hand und einen hängenden Schleier vor dem Gesicht. Hinter ihm aber von der Decke herab hing der Christzweig, der zauberhaft schöne Tannenwedel, dessen Zapfen heute, an diesem Abend des Wunders, sich in bunte Kugeln, Zuckersterne, Lebzelten, rotwangige Aepfel und vergoldete und versilberte Nüsse verwandelt hatten. Und auf einem Tisch zur Seite lag allerlei Spielzeug und lagen Gaben, daß es wohl für jeden ein Etwas gab. Seltsam irdisch und doch wieder in die himmlische Sphäre durch die Erscheinung des Engels mit entrückt, standen der Vater Dill und die Bäuerin dabei, dem Christengel zuraunend, als seien sie selbst Gott Vater und Himmelsmutter und gäben nur dem ihnen dienenden Cherub Anweisungen und Befehle. Irgendwie ward da den



Paul Gauguin/Winterlandschaft

vachsenen immer wieder erkennbar, daß eine doppelte Wirklich- eine überirdische, aber auch eine irdische hinter dem Geheimnis es Abends stand, daß Vater Dill mehr war als nur der Vater l, und daß der Christengel dort im weißen Schleier weniger als ein Christengel. Aus der Weihestimmung der symbolischen idlung sanken die Menschengedanken hinab, dorthin, wo sie Kleidung und Schein wiedererkennen, und kletterte wieder em- — dorthin, wo trotz der Erkenntnis einer verkleideten Welt eines Scheines eine unsichtbare Welt gewußt und geglaubt wird. Da schrie auch eines der Kinder jählings auf und deutete hin den Christenengel: ‚Das ist ja die Else!', — das sei ja die gd, — der Christenengel aber, wie in Verlegenheit, hub an, den felnden Ruf zu verscheuchen und hub wie unbeirrt an, zart fein zu reden:

‚Vom Himmel hoch da komm ich her
Und bring' euch allen fromme Mär, —'

rschauerten sie alle, selbst die Erwachsenen, vor dieser feinen, feinen Stimme, — das war gewiß nicht die Stimme Elsens, Magd, war keines Menschen Stimme, und die Wahrheit der de gewann den Sieg über die Vermummung, in der sie vor- gen wurde. Die Hände falteten sich zum Gebet und taten sich auf, die Gaben zu empfangen.

Wie es sich ziemte, stellten sie sich alle hiezu in Reih und ), — an der Spitze des Zuges standen die Begnadetsten, die er, — zu hinterst aber stand der geringste der Knechte, ganz tig zu warten, bis er gerufen werde.

Wie aber die Kinder herandrängten, voll Furcht vor dem stengel und doch auch voller Begehr nach den gezuckerten Sternen goldenen Nüssen, hastig ihre Bittgebetlein sprachen und flucht- sich davonmachten, so sie das ihre hatten, — da geschah es, der Christengel einem der Kinder die Bitte verwehrte, den en, als sei er noch gar nicht an der Reihe und habe sich vor- g vorgedrängt, wortlos zur Seite schob — nur der Vater h das erklärende Wort: — ‚du bist kein Kind mehr,' so e sich Franz, der Knabe, unter die Erwachsenen dort ein, s ihm geziemlich schien, — der Christengel aber wandte sich den Kindern ab zu dem erstgeborenen Sohne Michael als zum en. —

Michael war ein seltsam scheuer und doch wieder herrisch stolzer che. Er hatte nicht jene Vertrautheit mit dem Gesinde wie brigen Kinder, die zu Knechten und Mägden waren wie zu gleichen, ein Trennendes war schon zwischen dem Erstgeborenen Herrn und dem Gesinde und ward von allen empfunden.

Zu keinem der übrigen Kinder war der Vater so streng wie

zu Michael; zu den übrigen Kindern war der Vater viel nachsichtiger, sie ließ er viel mehr ihres Weges gehen, nur in einem war er unerbittlich, in Unterordnung und Gehorsam. Diese Strenge zu Michael konnte nicht allein damit erklärt werden, daß Michael schon älter war als seine übrigen Geschwister. Schon Franz, der zweitgeborene, ahnte einen Sinn, der in diesem Verhalten des Vaters zu seinen Kindern lag, und das Gesinde schien diesen Sinn zu verstehen und wie ein Selbstverständliches zu nehmen.

Immer stärker mit der wachsenden Zahl der Jahre löste die Hand des Vaters den Erstgeborenen von dem Gesinde, aber auch von den Geschwistern. Und wie die Kinder allesamt in den Tagen, in denen sie nur dem Sonntag gegeben waren und ihr Werktag noch das Spiel war, sich herumtrieben zwischen der Stube der Mutter und den Stallungen, in denen Knecht und Magd hantierten, so geschah es, daß die Hand des Vaters aus dieser spielenden Kinderschar den Erstgeborenen herausgriff und in die Elternstube führte, die übrigen Kinder aber unmerklich von der Elternstube hinweg in die Gesindekammer schob.

Michael selbst hatte schon erkannt, daß er einst sein werde wie der Vater, seine Geschwister aber wie die Knechte und Mägde, — Franz, der Zweitgeborene, ahnte das Herannahen dieses Gesetzes, von dem keines seiner übrigen spielenden Geschwister noch etwas wußte, — wenn Franz und Michael stritten, flammte das zwischen ihnen auf, blähte dem einen den Kamm, trieb dem andern die Galle, — die übrigen Kinder aber spielten wie unter einem Fels, der eines Tages über ihre ahnungslose Freiheit niedergehen und sie zertrümmern sollte.

Nun stand Michael vor dem Christengel. Was würde wohl Michael bekommen? — Alle lugten sie, Kinder und Gesinde.

Der Christengel aber hielt Michael einen ledernen Beutel hin, wie der Vater einen hatte; da lagen ein paar Taler darinnen: das war das erste Gut zur Selbstverwaltung. Franz merkte aus dem, was der Christengel sprach, als er Michael diese Gabe überreichte, und er merkte es aus den Blicken und Worten von Vater und Mutter und Gesinde, daß dies wie eine vom Himmel kommende Erhebung Michaels zum Herrn des Dillhofes angesehen wurde, zum Herrn, der nun die erste freie Verfügung erhielt über einen Teil des ihm einst ganz zufallenden Gutes.

Und zum zweiten Male drängte sich Franz heran, denn er war der Zweitgeborene, und es schien ihm ziemlich, daß der Christengel nun ihn beschenkte. Zum zweiten Male aber schob der Christengel ihn wortlos beiseite, zum zweiten Male sagte nur der Vater ein kurzes Wort: ‚Du bist kein Herr,‘ — der Christengel aber wandte sich nun an den ältesten der Knechte und der Reihe nach an alle

lechte und Mägde, und dann rief er den letzten, den jüngsten der
lechte, Franz, den zweitgeborenen Sohn des Hauses, und legte
ı wie jedem der Knechte und Mägde ein paar zugeteilte rote
ristäpfel und ein Paar wollene Socken in die zitternden Hände.
Jäh schossen Tränen in Franzens Kinderaugen auf.
Aus der Elternstube wurde er in diesem Augenblick unfeier-
stumm, wie alles Selbstverständliche unter uns Menschen ge-
hieht, hinübergeschoben, — stumm, weil es vielleicht nicht mehr
stverständlich wäre, ließ man die Feierlichkeit des Augenblicks
danken und Worte finden.
Aber jeder wußte, daß da etwas Großes geschah, und mit einer
samen Zartheit stieß eine der Mägde Franz an, stieß ihn, als
le sie ihn tröstend streicheln, tat aber, als er einen Augenblick
ihr aufschaute, als habe sie selbst nicht gemerkt, daß sie ihn
ihrt habe. Niemand kümmerte sich mehr um ihn.
Was aber bekam der Hausherr?
Der Christengel hatte, eh' er hinwegging, auf die Jahresscheibe
zewiesen und den Segen über sie gesprochen — der Segen
ttes überm Jahr? — was soll ein Hausherr mehr begehren?
alle drängten sich nun herbei voller Neugier, die Jahresscheibe
eschauen.
Die Jahresscheibe, die Wetterscheibe stand strahlend im zwölf-
en Glanz der Kerzen; es war der Boden eines alten, zer-
:nen Weinfasses, der nun mit Tannenwedeln und bunten Papier-
ern festlich geschmückt war. Der runde Kreis des Bodens war
nbild der runden Erdenscheibe, und in seinen Rand eingefangen
den zwölf Schalen; in jeder der Schalen lag eine zerschnittene
ebel, in deren geöffnete Seite Salz eingestreut war, so daß
diesen Öffnungen Wasser floß, dem Blute gleich, das aus
nden getroffener Leiber strömt. Es war, als hielten diese zwölf
alen unter dem schlichten Schein der zerschnittenen Zwiebeln,
n das Lebenswasser entrann, die Geheimnisse des Jahres, das
nen wird.
Ueber diesen flachliegenden Kreisboden schwang sich, dem
mel gleich, kühn ein Halbkreis, in den zwölf geheimnisvolle
ien eingeschnitzt waren: das Zeichen eines Fisches, eines Zwil-
, eines Widders, einer Jungfrau, eines Steinbocks, eines
itzen und anderer Sternbilder. Diese Zeichen aber waren wie
nere Hände, deren jede eine brennende, dicke, honiggelbe Wachs-
trug: der Fisch im geöffneten Maul, als speie er die Kerze
wie er es einst mit dem verschluckten Jonas getan; der Schütze
das Licht auf der Spitze des Pfeiles in die Luft, der Jung-
aber entsproß die Kerze aus der Brust über dem Herzen, wie
nen aus der Erde sprießen. Jed' Zeichen deutete einen Monat

an, und die unter der betreffenden Kerze stehende Zwiebelschale weissagte Dürre und Regen, Mißwachs und Fülle der Ernte.

Dem Gesinde, das lugend hier vorüberging, verstummten die zum Wort schon geöffneten Lippen, in manchem Auge stieg eine glimmende Angst hoch.

‚Das Jahr will so fortmachen mit seinem Verrücktsein,' sagte nur einer der Knechte, ‚wenn das Jahr so fortmacht, kommt alles außer Rand und Band!'

Niemand gab dem Knecht eine Antwort.

Auf einmal gellte ein Schrei durch die Stube.

Alle Augen drehten sich um auf einen Punkt; dort standen Michael und Franz, sie standen wild einander gegenüber. Franz hatte dem Bruder einen der Christtaler entrissen und lauerte nun, wer ihm dies erkämpfte Gut wieder nehmen wolle.

Der Vater war hinter den Tisch getreten, griff dort einen Weidenstock von der Wand, den der Christengel für ungezogene Kinder jedes Jahr hinterließ, — griff diesen Weidenstock wortlos von der Wand und schlug dann jählings mit aller Kraft eines Mannesarmes dem räuberischen Knaben auf die Finger, daß diese Finger entsetzt sich streckten, Franz gellend wehschrie und der Taler klirrend auf den Boden rollte.

Aufpfauchend wie eine Katze mit gestreckten Krallen fuhr Franz da am Vater hoch — kratzte ihm die Nägel ins Gesicht — der Vater aber raffte den Verbissenen vom Hals, schüttelte ihn und warf ihn an die Wand, daß er wie ein Stück Tuch daran erlahmte und schlapp zu Boden fiel. — ‚Steckt der Geist deines Ohms Benno in dir? — Kerl, den treib' ich dir aus!'

Stumm ging das Gesinde zurück in die äußere Stube, dort zur Nacht zu essen.

Der Christbaum erlosch. Es ward stockfinster um den Knaben.

Erst als es zur Mette läutete um Mitternacht, kam der Vater wieder vorbei, stieß den immer noch am Boden Liegenden mit dem Fuße an und sagte: ‚Es ist Zeit zur Mette, —' und ging vorüber.

Seit diesem Christabend lugte Franz genau nach allem, was seinem Bruder Michael gegeben und ihm, dem Zweitgeborenen, verwehrt war. Er wußte seit jenem Weihnachtsabend, daß für ein ganzes Leben geschieden worden war zwischen Bruder und Bruder. Der eine sollte besitzen, der andere arm sein, der eine gebieten, der andere gehorchen. Das war des Vaters Gesetz: den Erstgeborenen machte er zum Herrn und gab ihm Erbe und Segen, den Zweitgeborenen aber bestimmte er zum Knecht und gebot ihm, daß er seinem Bruder in allem unterwürfig sei.

Wie über eine Pflanze als Segen Sonne fällt und als Segen feinspritzender Regen, als Segen streichelnder Wind und rauschender

Sturm, als Segen die Kühle der Nacht, der Tau des Morgens und die Glut des Mittags, so daß der Stengel aufschießt und das Getriebe der Blätter, die Knospe anschwillt und zur Blüte sich entfaltet, so kam nun über Franz als Gnade des Wachstums die Weisheit alter Lieder, die rundum gingen in den Stunden winterlicher Abende, das Erzählen alter Frauen an den winterlichen Herdfeuern, das Urteilen der Männer — aus all dem floß die Arbeit der sechs Werktage, die Feier des Sonntags wie das Wasser in tausend Rinnen aus einem einzigen Berg. Jed' Wort, jed' Geschehen ward Gesetz und des Gesetzes Bestätigung; das Gesetz aber verkündete nichts anderes als das, was Vater Dill anordnete: es gibt Erstgeborene und Nachgeborene, der Erstgeborene wird Herr, der Nachgeborene Knecht, — so sangen's die Lieder, so erzählten's die Mären, so taten's die leibhaftigen Menschen, die auf dem Dillhof, und die, die in den Höfen ringsum wohnten.

Und wer anders tat, wer anders nur in Gedanken wünschte, der tat Sünde, und den traf der Fluch. Wer aber sich beugte, über den kam das Wort des Segens. Hier fügten sich die Menschen ganz einem Willen, den sie nicht der Menschen, sondern Gottes Willen nannten; dem war nicht zu entrinnen, und kein Mensch wagte daran zu zweifeln. O, aller Menschen Beziehung zueinander war nur ein Spiegelbild der Beziehung des Menschen zu Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erde, und aller Menschen Regierung war ein Gleichnis nur der göttlichen Herrschaft, — Gott Vater selbst hatte die Menschen geteilt in Herren und Knechte, in Erstgeborene und Enterbte, — wer wagte wider Gott sich zu erheben? Wer fürchtete nicht die Hand, die dem Sturm der Lüfte gebot und dem Wehen des Jahrs und dem Kreisen der Gestirne?

Wie sollte Franz sich Gott nicht unterwerfen?

In diesem Glauben aber unterwarf er sich dem irdischen Vater.

Franz ward gehorsam, und sein Gang sank ein und ward gebeugt, sobald er nur in die Nähe des Vaters und des Bruders kam.

Seine Tat unterwarf Franz, nur seine Gedanken wehrten sich noch zuweilen wie ein Wiesel, das in einer Falle hängt und dem unerbittlichen Tod den letzten Willen des Lebens entgegenstemmt. Wenn Franz Dill des Sommers, wie der Vater es gebot, auf der Höhe der Berge auf der Heide und zwischen den Mooren die Herde der Schafe und Ziegen weidete, auf dem Rücken im Rasen lag und in den Himmel blickte, die Sonne stillzustehen schien auf dem höchsten Punkt des Himmels, als könne sie jählings wieder zurückgleiten dorthin, woher sie gekommen oder doch vorwärts über den letzten Anstieg sich zur anderen Seite der Welt niederneigen, — wenn dann die Luft vor Hitze zitternd stand, als hielte die ganze Welt den Atem an, hielte den

Atem vor einem vorübergehenden Geheimnis, — sah auch Franz ein Geheimnis vorübergehen: — wenn Michael stürbe, — wenn er einmal, so er auf die Milseburg kletterte, an den schroffen Felsen niederstürzte, weil ein Stein, der fest gewachsen schien, jählings unter dem Fuße des schreitenden Menschen wich, — wenn im Augenblick, da Michael aus der Tenne die hohe Leiter empor zum höchsten Gerüstbalken der Scheune kletterte, wenn in diesem Augenblick die Leiter unter ihm zusammenknickte, — wie leicht wäre es, einen solch gewachsenen Stein zu lockern, — in das Holz der Leiter Würmer zu setzen, — wenn Michael dann daläge mit zerknicktem Hals — dann wäre Franz —

Franz schloß die Augen, als säße er vor einem schwindelerregenden Abgrund, den er nicht gerufen, der aber da war, der für alle Menschen da war, und dem alle Menschen entfliehen mußten. — wehe denen, die in dieser Stunde der Versuchung sich von dem schönen Schwindel der Gefahr wie von weichen Frauenarmen umfangen lassen, — wehe denen, in deren Ohr in dieser Stunde die Sehnsucht wie eine Geliebte ihre Wünsche flüstert, —

‚— und dann wirst du Herr sein, — und dann wirst du besitzen und gebieten und die andern alle werden dir gehorchen.‘

‚— Und die andern, die nach dir Geborenen, werden wie du von dem Gedanken träumen, daß ein Felsstein unter deinem schreitenden Fuß in die Tiefe stürze, — daß Würmer ins Holz jener Leiter kröchen, auf der du zum Himmel deiner Herrschaft steigst.

Wach auf! wach auf!‘

Franz lag dann auf der Heide in bösen Träumen, — er wollte aufspringen aus ihnen, — aber die Füße, die Hände, alle Glieder waren gelähmt, — nur ein Wunder, o käm’ nur ein Wunder, das allen Gliedern wieder Leben schenkte, das eine Türe öffnete zur Flucht aus diesem Kerker der Gedanken — dann kam das Wunder.

Wahrhaftig, es kam: aus alten Sagen und Mären wußte Franz, daß es gütige Feen und Geister gab, selige Geschöpfe einer anderen Welt, die mit besonderer Vorliebe sich jener Menschen annehmen, die guten Herzens, aber irgendwie zerbrochenen Leibes sind, der Enterbten der Menschheit. Im Reich dieser Mären geschah es, daß von den Brüdern, die ausgezogen, das Glück zu suchen, der Erstgeborene genarret ward, der jüngste der Brüder aber eine Prinzessin als Braut heimführte. Die Scholle der Erde, die äußere Rinde des Alltags, die wohl gehörte den Erstgeborenen, aber die geheimen Schätze aus Gold und Edelgestein, die unsichtbar verborgen irgendwo im Gefels lagen, die ließen sich nur von den Enterbten finden.

Franzens Gedanken zogen als Schatzgräber aus. Er horchte auf

ären, auf Meldungen von Orten und Zeiten, an denen Wunder-
nes zu geschehen pflegte, horchte nach Zeichen aus, durch die dem
egnadeten sich das Geheimnis zu verraten pflegte, horchte auf den
Sortlaut alter Beschwörungsformeln.

Und es war ihm, als läge schon im Gedanken an dies Wunder
r Zukunft die Kraft, dieses Wunder, diese Zukunft selbst herbei-
beschwören, und um so heftiger dachte er an sie, — dachte an
e Jungfrau, die dort droben im Goldgrund des Erlösers harrte,
- dachte einer zauberhaften Schmiede, die von den Menschen die
‚oldene' genannt ward, weil durch ein Wunder aller Regen, der auf
e fällt, auf ihrem Dach zu blinkenden Goldstücken würde.

Aber er fand nie Zeit, jene Orte aufzusuchen.

Nur um die Mitternachtsstunde, wenn er schlaflos auf dem
Stroh lag, dachte er ihrer; nur des Sonntags stieg er auf die
Nilseburg und schaute mit starren Puppenaugen südwärts, wo der
Goldgrund, wo jenseits des Kreuzberges die goldene Schmiede
rgendwo liegen mußte, — viele Wegesmeilen weit, — so weit!

Wenn Franz so all dessen dachte, erschien plötzlich die Gestalt
des Ohms Benno in seinen Träumen, und er begriff dessen Schick-
sal. Der Vater und dessen Bruder, der Ohm Benno, — glichen
sie nicht ganz dem Bruderpaare Michael und Franz? Wie der
Vater starkknochig wie ein Stier, von wuchtigem Schreiten, breiter
Brust und mächtigen Schultern war, so war auch Michael; — wie
der Ohm Benno geschmeidig, wohl voller Kraft, stählern, aber bieg-
samer wie eine Gerte war auch Franz. Und Franz ward es offenbar,
daß der Ohm Benno dem Vater Gregor entlaufen war aus jenem
Reich des Gesetzes Gottes und der Menschen in jenes Reich der gesetz-
losen Wunder der Feen, der Zwerge, der Riesen, — Ohm Benno
war geflohen, das Glück zu suchen, den Schatz der Enterbten zu
finden.

Darauf stand wohl Segen oder Fluch der Erstgeborenen, aber
vermag dies segnende oder fluchende Wort auch hinüberzudringen
in dieses Reich des Wunders? Wie? — wenn es geschehen sollte,
daß Ohm Benno eines Tages heimkehrte als ein König, — dem zer-
brochenen Gesetze zum Hohn als ein auserlesener und gesegneter vor
allen Menschen?

Darauf wartete Franz.

Es geschah nun eines Abends, als Franz die Herde von der
Bergweide zu Tal trieb, daß er den Landjäger gewahrte, der mit
einem Handwerksburschen, einem zerlumpten Bettler, vor der Herde
herschritt. Der Anblick des Verwahrlosten reizte den Knaben,
Spottverse hinter ihm dreinzurufen, wie dies Kinder gerne tun,
wenn sie Elend, der Schande preisgegeben, durch die Straße geführt
sehen. Aber in diese Lust des Quälens mischte sich gleichwohl eine

gewisse Angst und Scheu, als würde da das Schicksal leibhaftig einhergeführt, jenes Ungewisse, Grauenhafte, das jählings und unerwartet alle Menschen anfallen und heute den als Bettler in die Gosse werfen kann, der gestern noch mit sechs Rappen einem König gleich durch die Straßen fuhr.

Dies Grauen, verkettet mit dieser Wollust des Quälens, umgarnte heute Franz geheimnisvoller und stärker denn je; er trieb die Herde an, damit er näher an die Schreitenden herankomme, damit er seine Schmähworte besser wie kleine feine Steinsplitterchen dem Armseligen in die wunden Füße werfen könne.

Aber die Herde war störrisch und wich nach rechts und links auseinander. Da hieb Franz auf die Tiere mit einem Stocke ein, — weiter zerstreute sich die Herde, — da raffte Franz, da er den davonschreitenden beiden Männern nicht nachkommen konnte, zuletzt einen Stein vom Boden auf und schleuderte ihn dem Verlumpten zwischen die Rippen. Der drehte sich nur um, stand einen Augenblick still; — statt des erwarteten Wutgeheuls und Geschimpfes kam aber zu Franz nichts zurück als ein boshaft höhnisches Grinsen, daß Franz vor diesem Gesicht erschrak und beklommen stehen blieb, — stehen blieb und dem Fremden nicht mehr nachwollte.

Da geschah's aber, als dränge nun die Herde selber nach, kam ins Laufen, und Franz sprang vor sie hin, schwenkte hoch den Stock drohend vor den Tieren; die rannten an ihm vorbei nach allen Seiten, als habe sie ein jäher Schrecken gepackt, als hetze sie ein Wolf.

Franz blickte erschrocken um sich. Aber er gewahrte nichts, was die Herde hätte entsetzen können. Langsam und ohnmächtig ging er hinter den heimwärts fliehenden Tieren drein.

Eben kam der Landjäger mit dem Vagabunden an die Wegkreuzung, von der ein Pfad nieder zum Dillhof führte, die Straße aber zum Dorfe um eine Ecke bog.

Franz blieb wie angewurzelt stehen.

Was bog der Landjäger nicht zum Dorfe ein, was trat er auf den Pfad, der nieder zum Dillhof führte?

Franz war es, als zöge hinter dem Dillhof ein Gewitter hoch, schwül und drückend stünde die Luft und nähme den Menschen den Atem.

Dann war es ihm wieder, als käme ein Brand über den Dillhof und der Schrecken einer Feuersbrunst, der um die Mitternacht die Menschen erschreckt aus den Betten jagt.

Franz rannte, rannte der Herde nach, an den beiden Fremden vorbei, als gäb's im Dillhof etwas zu retten.

Den Vagabunden hörte er hinter sich einmal grell auflachen, — Franz rannte heim und barg sich mit der Herde in dem Stall.

Bald darauf hörte Franz den Vater brüllen wie einen gepeitschten Stier.

Franz wußte, was da draußen vorging, — das war Ohm Bennos Heimkehr.

Es war, als entlüde sich jenes fürchterliche Gewitter, das schwül und drückend in Franzens Seele hochgezogen war, nun mit einem einzigen Male unter Blitzen und Donnerschlag, mit Hagel und Schlossen über blühende Gärten, reifende Felder und verwüste das Feld alles Leibes und schlüg' alle Ernte in Schlamm, — erst am nächsten Morgen tauche das Land wieder auf, verkohlt, verdreckt, — o Jammer! o Jammer! o schreit! o schreit!

Und doch ist all Jammer, all Schrei kein Körnlein Hilfe, nur ein Tröpflein Süße, das in ein Meer von Bitternissen aus den Wolken fällt.

Hatte einer gesagt, daß der Ohm Benno da draußen in der Welt ein Dieb geworden war, und daß ihn nun, nachdem er seine Strafe im Kittchen abgesessen, der Landjäger auf Schub heimgebracht hatte wie eine Fuhre Laster und Schande?

Franz wußte das nur, wie Träumende wissen.

Sollte nun der Vater diesen verwahrlosten Bruder wieder aufnehmen? Mußte ihn aufnehmen, soviel er sich sträubte und wehrte, denn das gleiche Gesetz, das dem Erstgeborenen alle Brüder und Schwestern unterwarf zu Knechten und Mägden, — das gleiche Gesetz gebot auch dem Erstgeborenen: dem Kranken und Verwahrlosten Obdach und Gnadenbrot zu geben bis an das Ende. Wohl hatte Ohm Benno das Gesetz gebrochen, aber der Bruch des einen befreit den andern nicht. Was ginge das Gregor, den Erstgeborenen, an, daß die Leute sagten, sein Bruder Benno sei eine Fuhre Laster und Schande? — Er mußte ihn aufnehmen, wenn er nicht selbst zu einer solchen Fuhre Laster und Schande werden wollte.

‚Zur Dunggrube im Hof ist noch eine zweite gekommen,' schrie schließlich der Bauer. ‚Wo eine Dunggrube in Ehren sein kann, kann auch noch eine zweite sein.' Daran sättigte sich seine Wut, und nachdem er dies Wort unter die Knechte und Mägde geschrien hatte, konnte er den Landjäger ruhigen Tones fortschicken, — es sei alles in Ordnung, — und Ohm Benno blieb auf dem Dillhof.

Franzens Geist schien aus Schlaf und Traum nicht zu erwachen. Wohl stand der Leib des Morgens vom Stroh auf, schleppte sich aber dahin, als sei er eine Maschine, deren Glieder ruckartig sich heben und senken — bis Tage nach dem Sturmwetter es geschah, als wäre eine einzige lange Nacht zu Ende und aus dem verkohlten, verschlammten, verwüsteten Feld höbe sich das erste Wunder neuen unzerstörbaren Lebens, — stieg die erste trillernde Lerche wieder hoch, — Franz sah zum erstenmal wieder seine Herde,

sah seine Arbeit, den Dillhof und den Vater. Und er sah alles nun in der rechten Ordnung des Gesetzes, — o, der Vater war gerecht, er trug alle Last des Gesetzes, — konnte er nicht gebieten, daß jeder andere auch die seine trüge?

Die Wirklichkeit der Erde blieb, aber die Feen und holden Geister, die den Entrechteten beistanden, waren durch den Sturm zerschlagen worden.

Das Gesetz hatte sich Franz geoffenbart als göttliches Gesetz. Der Verdacht, daß es sich um wandelbare menschliche Anordnung handeln könne, lag zu Boden. Franz sah offen und voll Verehrung zu seinem Vater auf; seine Glieder wurden sehniger, als bemühten sie, die gertenartig entschlüpfend hatten werden wollen, — als bemühten sie sich nun, breiter und tragfähiger zu werden zum Dienst unter dem Gesetz.

Nur an der Schmiede sank Franzens Gestalt wieder ein: dort, wo nun wieder Ohm Benno schuf, — dort ging Franz schleichend und heimlich vorüber, wenn die Nähe der Schmiede ihm nicht erspart blieb, — dort schlich er wie ein Hund, der hier einmal Böses getan hat, das aber nicht offenbar ward, so daß er der Strafe bis zur Stunde entging, — das aber einst doch noch offenbar werden könnte.

Franz floh die Schmiede und war seinem erstgeborenen Bruder untertan.

Als Franzens Glieder stärker, seine Brust breiter und knechthafter geworden war, nahm der Vater das Hirtenamt von ihm und gab es einem jüngeren Bruder. Franz aber befahl er in anderen Dienst.

Erst zur Feldarbeit, —

—dann einmal zum Holzhauen, —

dann aber kam der Winter.

Alles lief einen vorgeschriebenen Weg, Franz war eingeschaltet in die große Ordnung eines alles gestaltenden Gesetzes und tat gewohnheitsmäßig seinen Dienst.

Es vergingen ein Frühjahr, Sommer, Herbst, — da befahl der Vater den Franz in die Schmiede. Zum ersten Male wieder schrak Franz vor dem befehlenden Worte des Vaters auf, und sein Kopf hob sich zu einem fragenden Blick. „Zu Ohm Benno?“ fragte dieser sich wehrende Blick, — „zu dem Haufen Unrat und Schande?“

‚Was schmähst du deines Vaters Bruder? Willst du den Vater schmähen? Du kannst nicht deines Vaters Bruder schmähen, du schmähst denn auch den Vater,‘ gab Vater Gregor Dill in ebenso wortlos stummem Blick zurück und heischte den Zögernden an zu gehorchen. Franz ward verwirrt von diesem Blick der Ant-

wort, senkte den Kopf wieder und sagte scheu, er werde zur Schmiede gehen.

Erst als Franz vor der Türe stand, stockte wieder sein Fuß, stieg ein Widerwille gegen Ohm Benno von neuem in ihm hoch, denn er wußte, daß er nun Tag für Tag neben einem stehen würde, der ihm widerwärtig war, und daß die Arbeit aus seinen Händen ging in die Hände des Verhaßten und aus den Händen des Verachteten zurück in seine Hände. Als wäre er zu einem Menschen befohlen, der eine ekelhafte Krankheit hat, so daß er, der mit dem Kranken umgeht, auch von dieser Krankheit kann ergriffen und allen Menschen zu Ekel werden, — trat Franz in die Schmiede.

Ohm Benno war nicht da.

Franz atmete auf. Dann fing er an, allein in der Schmiede herumzuhantieren; — aber jeder Schritt, der über den Hof her der Schmiede sich näherte, schreckte ihn auf. Jetzt kam ein fester, herrischer Schritt, — das war Michael, — war nicht Ohm Benno, — Gott sei's gedankt! — Jetzt? — Das war trippelnd, das war klein Margret, das spielend Schwesterlein, — war nicht Ohm Benno, — Gott sei's gedankt! — Jetzt? — Das war leicht schreitend und singend wie ein Lied am Morgen, — das war Gret, die Magd, nicht Ohm Benno, — Gott sei's gedankt!

— Gott sei's gedankt, nie kam der schlurchende Schritt des Ohms!

So verging der erste Tag, ein zweiter, ein dritter; es war Franz, als ob Ohm Benno gar nie mehr käme, und Franz vergaß den Ohm. Und als Franz am vierten Morgen festen, munteren Schrittes den schon gewohnten Gang zur Schmiede tat, — stand Ohm Benno an der Esse. Wie sollte Franz, der drei Tage sich an den Schrecken gewöhnt hatte, hier dem Ohm zu begegnen, erschrecken? Auch die Anwesenheit des Ohms war ihm schon zur Gewohnheit geworden, und Franz empfand jählings, daß die nur geistige Gegenwart des Ohms der letzten drei Tage ekelhafter gewesen war, als jetzt die leibhaftige es je sein konnte, — so vermochte er sogar, als er in die Schmiede trat, einen kurzen Gruß zu sagen und nach einer Weile stummen Nebeneinanderhantierens nebensächlich und selbstverständlich zu fragen:

‚Wo wart Ihr denn die Tage her, Ohm Benno?‘

‚— mir war nicht gut.‘

‚Was hat Euch denn gefehlt?‘

Ohm Benno lachte kurz und verbissen auf, sah dann Franz starr und forschend ins Gesicht, — ‚war's denn etwa nicht nötig, daß du erst einmal die Schmiede selbst und deine Arbeit sahest und erst dann die Fuhre Unrat und Schande, die daneben hockt? Mußtest du nicht erst deine Arbeit sehen, um mich neben ihr zu ertragen?‘

Franz erschrak wie einer, der bei einem Frevel ertappt ward. Stotternd fragte er zurück: ‚War das Eure ganze Krankheit? — Hat's Euch der Vater so befohlen?'

Wieder lachte Ohm Benno verbissen auf: ‚Brauch' ich einen Ausleger, um zu wissen, was in dir vorgeht?'

Franz schoß das Blut hoch ins Gesicht; er sah sich jählings ganz entlarvt, nicht nur für dies eine Mal, — in seiner ganzen Vergangenheit, in seiner ganzen Zukunft, die er selbst noch nicht kannte. lag er entlarvt von einem, der durch das Schicksal hellsehend geworden war. Auf einmal wußte er, daß zwischen ihm und diesem Ohm Benno ein Schicksalsband hin- und herging, beide verknüpfend. Bennos Schuld und Schande erschien ihm jählings in einer Gestalt, die wahrer als der äußere Schein sich vor ihm aufreckte, als unverschuldet Verhängnis, das alle treffen konnte, und unter dem meckernden Gelächter dieses Fauns hörte Franz, als hätten seine Ohren sich erst in dieser Stunde aufgetan, das aufschreiende Schluchzen eines geknechteten und gemarterten Heiligen.

Als Ohm Benno an diesem Tage zwei Ringe aneinander geschweißt hatte, warf er sie wild auflachend Franz vor die Füße und schrie: ‚Siehst du, so sind jetzt wir zwei aneinander geschweißt, da kommt jetzt eine Kette dran! Lern etwas, damit du etwas kannst, wenn deine Stunde kommt und auch du deinem Bruder davonläufst!'

Das war mit so viel Bestimmtheit ausgesprochen, daß Franz verstummte und mit keinem Wort, mit keiner Bewegung der Hände zu widersprechen wagte.

Weder Ohm Benno noch Franz sprach in den nächsten Tagen ein Wort, es sei denn einen zur Arbeit nötigen Zuruf: ‚Faß an! — Tritt den Blasebalg! Halt' mit der Zange fester zu!' — sonst nichts, nicht einmal einen Morgen- oder Abendgruß.

Es war geschehen, daß die beiden sich einmal gesehen hatten, als wäre eine Wand zwischen ihnen eingefallen, — einen Augenblick nur hatten sie sich so als Schicksalsgenossen gesehen, aber dann war eine neue Wand wie von unsichtbarer Hand wieder zwischen sie geschoben worden, daß sie sich nicht mehr sahen, nur noch von sich wußten. Der Ohm hatte einmal entdeckt und an Franzens Erschrecken bewiesen gefunden, daß dieser Knabe von jenem Alp gedrückt wurde, der jeden Zweitgeborenen drückte, — daß einmal auch in Franz der Wille zur Erhebung wider das Gesetz der Erstgeborenen geglüht hatte, — nun war in Franz diese Glut erloschen — auch einmal war aus Franzens Seele eine Blüte der Sehnsucht aufgeblüht, aber nun war irgendein Rauhreif auf sie gefallen, — o hatte der Rauhreif sie so ganz getötet, daß keine Frucht mehr reifen konnte? Oder hatte nur ein Sturm die

Blätter der Blüte heruntergerissen, aber der befruchtete Knoten saß noch irgendwo im zerzausten Blättergewirr und käme eines Tages doch unter dem Schlamm vorgekrochen an die neue, nach dem Sturm wieder erschienene Sonne und schwellte doch den Keim zur Frucht?

Franz aber hatte den Ohm gesehen in der Unschuld eines vom Schicksal Geschlagenen. Wäre nicht Franz in das gleiche Schicksal blindlings hineingerannt, wenn nicht dieser Ohm ihm auf dem schmerzensvollen Leidenswege vorangegangen wäre, wenn nicht der Schrei des Abgestürzten den hinter ihm Dreinschreitenden zurückgejagt und so gerettet hätte? Aber da war diese Mauer, die so spukhaft wieder aufschoß: dieser Ohm war ein Geschlagener, aber kein Erschlagener. Ein Gestürzter, aber kein zu Tod Gestürzter. Er war eher einem Freien vergleichbar, der in vorübergehender Sklaverei schmachtet, und der, wenn ihm selbst die Freiheit sich nicht mehr auftun wollte, die anderen Sklaven aufreizte, das Joch zu brechen, das auf ihnen allen lag. O, dieser in den Abgrund Gestürzte schrie nicht: ‚Weiche zurück!‘ Der schrie: ‚Schreite zu! Schreite zu! Laß dich nicht verwirren in deinem Schreiten durch den Glauben, Ohm Benno sei in die Tiefe gestürzt! Schreite hinaus in den gähnenden Schlund, und er wird sich schließen unter deinem Fuß!‘

Das Größte in der Welt geschieht immer durch ein von einem Glauben erzwungenes Wunder. An dies Wunder sah Franz den Ohm glauben, — Franz aber verstand nicht den Ohm und nicht seinen Glauben. Er lugte ängstlich Ohm und Wunderglauben an, die ihm beide Verhängnis ebenso werden konnten, wie sie ihm Rettung versprachen.

Ohm Benno aber tat mit Franz wie eine Mutter mit ihrem Kinde, das lächelnd da vor ihr lag und mit den Fingern nach in der Sonne spielenden Mücken griff, jählings aber von wilden Krämpfen angefallen aufschrie und verzuckte, daß es wie tot in den zitternden Armen der Mutter blieb.

Ist es tot?

O, — kein Zeichen verrät mehr einen Hauch von Leben!

Die Glieder sind lasch und kalt, hängen wie ausgezogene Kleider, und die Starre fängt an über sie hinzukriechen.

O, — brächten vielleicht Kissen und Decken, brächte das Hauchen des verzweifelnden Muttermundes die fliehende Wärme zurück und verscheuchten die unheimlich ankriechende Starre?

O, — schreckten vielleicht kalte Wassergüsse das Erlahmende auf? —

O, — zitterte ein Hälmlein nur, das die ängstlichen Mutterhände abreißen und dem Kindchen vor den Mund halten?

O, — wenn die Mutter den ätzenden Saft einer stark duften-

den Wurzel unter die Nase hielte, — ob das ein Nießen hervorbrächte und das Leben zurückschreckte, — o helfe Gott!

O, — da sie das Letzte wagt und eine feine Nadel durch das Brüstlein sticht, dicht unter das kleine Herzchen und lugt, ob diese feine Nadel erzittere vor einem geheimen Schlag noch rinnenden Blutes? Ob Blut des Lebens dort noch herausquelle, oder wie ein Tautropfen am Halm des morgendlichen Grases ein Tröpflein Wasser des Todes an ihm hochstiege?

So umfing Ohm Benno noch jeden Tag, da Franz neben ihm in der Schmiede stand, den Knaben wie einen, von dem man nicht weiß, ob er lebe, ob er tot sei, umfing ihn in verzweifelnder Liebe und hoffte, hoffte, da alle Heilmittel der Erde zu versagen schienen, auf das Wunder des zum Leben erweckenden Gottes — und harrt und harrt in jeder Stunde.

So vergaßen Ohm Benno und Franz in der Kette der Tage langsam die trennende Mauer, die zwischen ihnen emporgestiegen war; wie ein Kind, das übermüde ist und sich doch vor dem lähmenden Schlafe fürchtet und schreit, nun in den Armen der Mutter, im leisen Wiegen ihres summenden Liedes in diesen gefürchteten Schlaf hinübergleitet, so entschlief Franzens Angst in Ohm Bennos umarmender Liebe.

Das war eine seltsame Liebe, jene große, die weder Worte spricht, noch große Taten sichtbar wirkt, sie ging leise, schleichend und heimlich um und unsichtbar. Da war ein befehlend Wort zuzurufen, und es rief rauher als ziemlich, aber die Augen des Rufenden baten zugleich um Verzeihung für die Wildheit des Mundes. Da war aus des einen Hand in die des andern ein glühend Eisen zu nehmen, und des Ohms Hand stieß tölpisch zu, um ein Streicheln zu verbergen. Da war eine Pflicht, die der eine dem andern hätte abnehmen können, und aus Angst davor, es möge diese Liebe geschehen, tat Ueberhast die eigene Pflicht, damit alles nur Pflicht blieb, nichts Liebe wurde.

Es war eines Sonntags nachmittags.

Der Vater ging mit Michael zur Dorfschenke, — auch den Franz nahm heute der Vater mit, damit er dort die Kegel aufstelle, der Michael und andere aber warfen die Kegel immer und immer wieder um. Da wandelte plötzlich den Franz einmal die Lust an, auch wie der Bruder Michael die runde Kugel in den Löchern zu fassen und die lange Bahn hinauszuschleudern, — er lief von den Kegeln hinweg, mitten unter die Spieler. ‚Michael,‘ rief er, ‚Michael, stell’ du mal die Kegel auf, jetzt will ich mal werfen!‘ — Dann schaute Franz verwundert auf und um sich, eine seltsame Stille unter den Leuten hatte ihn erschreckt, und nun sah er eigenartig verzogene Gesichter, — die brachen auf einmal allesamt in ein schallendes Gelächter aus.

Jählings merkte Franz, daß nur Väter und Erstgeborene ihn umgaben, und daß die anderen Brüder still und zurückgezogen weiter hinten an Bänken saßen, sich nur in Gedanken sättigten und in der Schau des Kegelspiels, aber nicht am Spiele selbst. Wie an jenem Weihnachtsabend reckte er sich plötzlich von diesem Gelächter wie von Schlägen aufgepeitscht empor.

Er blickte nach den Knechten da hinten.

Einige zwinkerten ihm zu, ihn aufzumuntern; einige sah er, in deren Mundwinkel es wie in denen der Väter verräterisch und verächtlich zuckte; — jetzt gewahrte er Ohm Benno, — der glühte in überquellender Freude, sah aber Franz starr an und schüttelte ganz leise, kaum merklich den Kopf, als wolle er Franz warnen, zur Unzeit und am unrechten Ort eine Kraft zu vergeuden, die er später zu anderer Zeit, an anderem Ort gar nötig brauche.

Da lachte auch Franz wie überlegen auf, lachte, als habe er einen Possen machen wollen, lachte auf die Väter und Erstgeborenen, die den Scherz für ernst genommen und auf ihn hereingefallen wären, lachte die Lacher aus, daß sie sich ärgerten, und lief zurück und stellte die Kegel auf und schrie: ‚Holla, Bruder Michael, holla!‘

Und Bruder Michael warf, daß die Hölzer an die Wände sprangen.

‚Das nenn' ich einen Wurf, Bruder Michael — alle Neun, — aber mir hat's nichts getan, —‘ da warf Michael die zweite Kugel fehl, und Franz lachte, lachte den ganzen Nachmittag, bis die Bauern das Spiel aufgaben, da ihre Würfe unsicher waren und mehr fehlten als trafen an diesem behexten Nachmittag, an dem der Kegelbub lachte, statt wie sonst stumm seine Pflicht zu tun.

Es geschah aber am nächsten Tage, daß Ohm Benno, als er an eine Deichsel einen Ring schmieden sollte, das Holz der Deichsel so ungeschickt hielt, daß es hinter seinem Rücken in die Esse zu liegen kam und dort Feuer fing. Solche Ungeschicklichkeit bei Ohm Benno war gewiß nicht nur Ungeschicklichkeit, — und in Franz stieg ein Verdacht auf, als er das sah, und der Ohm dann fluchend sagte, er müsse nun am Abend noch in den Wald, eine neue Deichsel zu schlagen, und Franz solle ihn begleiten, die Stange heimwärts zu tragen.

Dieser Verdacht, der wie ein Keim in Franz lag, schoß aus dem Dunkel der Brust und wuchs und wuchs, als der Ohm, statt des Abends schnurstracks dem Walde zuzugehen, einen Umweg machte, der über die Höhe der Milseburg führte. Dort oben saßen sie dann beide auf dem höchsten Felsen, saßen wie zu einem verabredeten Beraten und schauten westwärts über die Berge, dorthin, wo in der Ferne der Gau von Fulda hinzieht. Und Franz saß so ganz in Erwartung, daß der Ohm anhub zu spotten und halblaut vor sich

hinsprach, Franzens Stimme nachahmend: ‚Rede, Herr, dein Diener hört!‘

Franzens Blick blieb, Verlegenheit verbergend, unverwandt am westlichen Himmel haften; nur ein ganz heimliches Lächeln verzog seinen Mund, als wolle es bestätigen: ‚Ja, Herr, rede nur, — dein Diener hört!‘

Ohm Benno rutschte nun nahe an Franz heran, — da war es Franz, als käme das Schicksal selbst und hocke sich neben ihn. Eine jähe Angst und Beklommenheit fiel über ihn, — jetzt würde ihm der Ohm, — er wußte es und lauerte auf jede Bewegung, auf jeden Laut, — jetzt würde ihm der Ohm künden, daß sie beide, Ohm und Franz, an einem Kreuzweg angekommen seien ihres Lebens, und daß sie beide von neuem einen Weg wählen würden, von dem alle Zukunft abhinge, — Zukunft, Leben und Tod. Es würde geschehen, daß zum zweiten Male jene Wand einstürzte zwischen Ohm und Franz, und beide würden sich und ihr Schicksal sehen von Angesicht zu Angesicht.

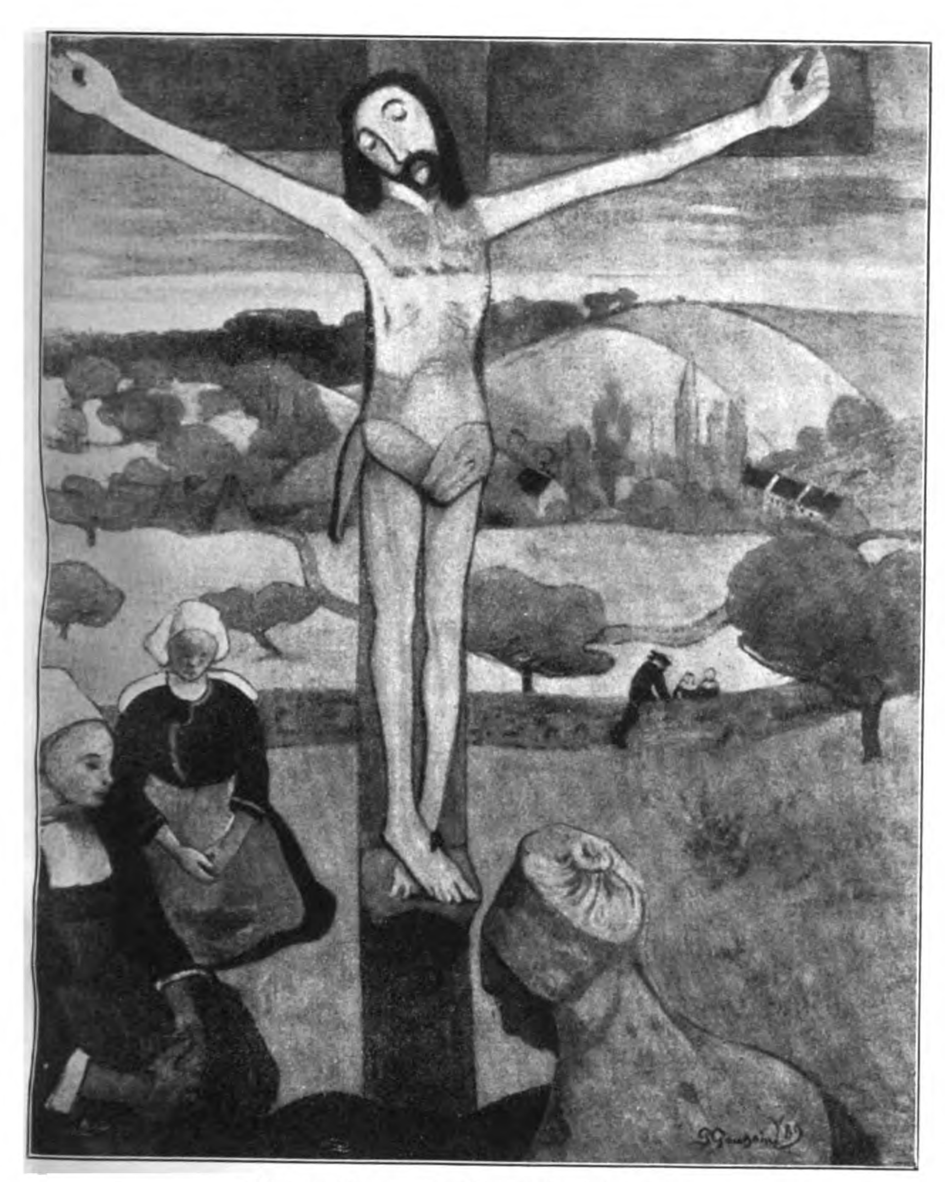
Ohm Benno zeigte, so dicht neben Franz sitzend, daß sein Atem dessen Gesicht brannte, hinunter auf den Dillhof und dann hinaus auf den Gau von Fulda und dann in die ganze Runde jenem Reifen nach, an dem der Himmel ansetzte über der Erde: ‚Siehst du da drunten den Dillhof, — den dunklen Tannenwald in großen Strichen, — siehst du da draußen weit fort die kleinen dunkelgrünen Fetzchen, — sind auch Tannwaldfetzchen, — siehst du da drunten am Dillhof das einzige weite gelbe Kornfeld — und da draußen die kleinen gelben Striche, — sind auch Kornfelder, nur klein und zerfetzt, — siehst du da drunten den Dillhof, das große steinerne Haus, — und da draußen das Gewimmel der roten Dächlein, dort sind die Häuser wie Spielzeug. —

All das, was bei uns groß ist und weit und an einem Strich, das ist auch da draußen; kein Färblein fehlt da draußen von unseren Farben, — aber alles ist zerspellt in kleine Punkte und Fäden, — es ist, als sei die Welt ein großes, hinter einen Spiegel gemaltes Bild, — bei uns ist das Bild noch ganz, da draußen hat ein Hammer draufgeschlagen, und die Farbensplitterchen sind in die Luft geflogen, sind aber dann alle wieder zur Erde gefallen und liegen nun wieder da, aber anders, nach einer anderen Ordnung und nach einem anderen Gesetz.‘

‚— Ein anderes Gesetz, Ohm?‘

Franz erschrak schier zu Tode. ‚Sind Gesetze wandelbar? Sind Gesetze nicht von Gott in die Welt genagelt wie die Sterne an den Himmel?‘

‚Da draußen gibt es keine Erst- und Spätgeborenen, — erbt nicht ein Bruder und dienen die andern, — da draußen teilen Brüder



Paul Gauguin/Le Christ jaune



und Schwestern — davon ist das Angesicht der Erde da draußen so verändert.'

‚Ist da draußen Sodom und Gomorrha?'

‚Eine Fuhre Schande und Unrat ist da draußen, wer dem Bruder nicht gibt, was des Bruders, der Schwester verwehrt, was der Schwester ist; die da draußen haben ein ander Gesetz, — ist auch von Gott, — ist wahrlich auch von Gott.'

‚Seit Ihr da hinaus geflohen, Ohm?'

‚Dort mußt auch du einmal hinaus, wenn du deinem Vater und deinem Bruder davonläufst, —' als sei er zu Ende, sprang Ohm Benno auf und ging hinweg. Mit zitternden Knien torkelte Franz hinter ihm drein.

‚— Ohm,' sagte er nach einer Weile, — ‚Ohm, —'

Ohm Benno gab keine Antwort.

‚Ohm, — wenn aber da draußen ein ander Gesetz ist, und wenn dies andere Gesetz auch von Gott gegeben ist, — Ohm, — Ohm —'

Beharrlich schwieg der Ohm, aber Franz merkte, daß er lauernd ging.

‚Ohm, — warum hat dann Euch doch der Fluch getroffen, daß Ihr heimgekommen seid als eine Fuhre Schande und Unrat?'

Da drehte sich Ohm Benno um, — jählings stand er wie angewurzelt, er stand voller Zorn da wie eine Flamme, deren Feuerglut unerwartet aus der Erde schoß; dann hob er die Hand und schlug den erschrockenen Knaben wortlos ins Gesicht, daß er die Böschung des Wegs hinunter sich überschlug, — und ging weiter.

Franz stieß keinen Laut aus, — nach einer Weile raffte er sich auf wie ein zu Recht Geprügelter und schlich hinter dem Ohm drein, getreu wie ein Hund.

Einmal nur, als wieder die Frage nach Ohm Bennos Mißgeschick in der Welt an ihm bohrte, erinnerte Franz sich dessen, daß Schicksal auch Unverschuldete trifft und schlägt, daß er einmal schon im meckernden Gelächter des Ohms, dieses Faunes, das aufschreiende Schluchzen eines geknechteten und gemarterten Heiligen gehört hatte.

‚Franz,' rief da der Ohm, ganz lustig, ganz aus dem Alltag, als sei nichts zuvor geschehen.

‚Ja, — Ohm —' hastete Franz herbei.

‚Franz,' fuhr der Ohm unbeirrt fort, ‚wenn wir heimkommen, bleibst du noch ein bißchen in der Schmiede, ich will dir noch etwas Schönes zeigen.'

‚Ja, Ohm!' ‚Da wirst du schauen!' ‚Ja, Ohm!'

Vor der Schmiede warf Franz die neue Deichselstange auf den Boden, ging dann in die Schmiede und wartete auf den Ohm. —

Wartete auf den Ohm, — wartete und war dem Ohm getreu wie ein Hund.

(Fortsetzung folgt.)

# Zum Problem einer christlichen Politik
## Von Karl Dunkmann

Soviel über das Thema auch geschrieben wurde, mehr als je ist christliche Politik für den praktisch Wirkenden heute ein Problem. Die nachstehenden Ausführungen eines angesehenen evangelischen Theologen tragen nicht nur zur Klärung der Begriffe bei, sondern zeigen auch mit achtenswertem Freimut, wo auf protestantischer Seite noch die Hemmnisse liegen, um zu der notwendigen gemeinsamen Grundlage zu gelangen. Die Redaktion.

Religion und Politik sind notwendig zu verbindende Begriffe, die gar nicht voneinander zu trennen sind. Denn so gewiß die Religion sich nicht auf bloße ‚Innerlichkeiten' beschränken darf, sondern auch im äußeren Leben, zumal im sozialen Leben, eine bedeutende Rolle spielt, so gewiß hat sich die Religion mit der Politik und die Politik ihrerseits mit der Religion zu befassen. Nun aber — und damit hebt das Problematische an — gibt es keine Religion ‚an sich', sondern es gibt nur in Wirklichkeit unter uns ‚christliche' Religion und diese in konfessioneller Unterschiedlichkeit. Religion und ‚Volk' decken sich nicht mehr, wie früher noch im Mittelalter, wie sonst überall in der Religionsgeschichte, sondern die wahre, die christliche Religion ist unheilvoll zerspalten, und demnach zerteilen sich die Glieder des Volkes gegenwärtig bei allen Nationen des Abendlandes in solche, die verschiedentlichen Bekenntnissen angehören. Die Religion ist also nicht mehr einheitliche Angelegenheit eines ganzen Volkes, sondern Sache von mehr oder weniger großen Volksteilen. Jetzt entsteht die Frage, ob solche religiöse Volksteile von sich aus, also von ihrem religiösen Gesichtswinkel aus, sich politisch organisieren können? Die alten Führer des Zentrums haben es aber stets energisch betont, daß dies unmöglich ist, da Politik eben eine Sache sein muß, die das ganze Volk in allen seinen Teilen angeht. In aller Politik gibt es unendlich viele und unendlich wichtige Dinge, die da zur Sprache kommen, die offenbar mit Christentum unmittelbar nichts zu tun haben. Politik ist staatsbürgerliche Angelegenheit mit staatsbürgerlichen Interessen und Pflichten, an welchen das ganze Volk beteiligt ist. Nur insoweit, als das Volk noch tatsächlich eine gemeinsame religiöse und kulturelle Tradition besitzt, die bei aller Spaltung unverkennbar noch zutage tritt, ließe sich die Politik auf eine derartige gemein-christliche Grundlage stellen.

Voraussetzung einer ‚christlichen' Politik wäre also die ‚gemeinsame Grundlage' der verschiedenen christlichen Bekenntnisse und damit das allgemein völkische Niveau einer christlichen Kultur. Ist eine solche wirklich vorhanden? In dieser so formulierten Frage erscheint das Problematische einer christlichen Politik. Doch nur nach einer Seite erst, eine zweite kommt hinzu.

Man sagt und hört es gegenwärtig sehr oft, daß doch keine Politik ohne eine gewisse ‚Weltanschauung' denkbar ist, das Wort in einem allgemeinen Sinn genommen als intellektuelle Überzeugung von irgendeiner einheitlichen

Sinngebung des Weltganzen. Alles Handeln, zumal das so tief eingreifende soziale Handeln steht bekanntlich im engsten Zusammenhang mit den Grundsätzen der Sittlichkeit und diese wiederum mit derartiger Sinngebung der Welt oder Weltanschauung. Danach nun kommt es gar nicht darauf an, ob jemand eine aparte Weltanschauung für sich besonders hat, oder ob dies eine Weltanschauung ist, die er mit anderen, wohl hier mit dem ganzen Volk teilt. Jeder mag und muß Politik treiben auf Grund seiner persönlichen Überzeugung von den letzten und höchsten metaphysischen Fragen und Antworten.

So gefaßt wäre es allerdings nichts Problematisches mehr um eine ‚christliche' Politik, da sie ganz einfach Politik wäre aus ‚christlicher Weltanschauung' heraus. Dann stünde dem auch gar nichts mehr im Wege, daß sich streng katholische Parteien neben evangelischen und liberal modernen bildeten. Wir hätten dann reine ‚Weltanschauungsparteien'.

Nun aber steht dieser Forderung wiederum dasselbe Moment entgegen, das im Begriff der Politik liegt, wonach diese Volkssache ist, wie wir das schon vorhin bemerkt haben. Wohin kämen wir in der Politik, wenn wir so viel Parteien hätten, als es heutzutage ‚Bekenntnisse' gibt? Der deutsche Lehrerverein zählt neuerdings 529 ‚christliche' Bekenntnisse auf, eine Anzahl, die nach seiner nicht unbegründeten Darstellung natürlich jede ‚Schulpolitik' unmöglich macht. Wir kämen ja zu so viel verschiedenen Schulsystemen, als es derartige ‚Bekenntnisse' gibt. Allerdings täuscht sich der genannte Verein darin, wenn er etwa meint, daß die moderne Kultur und Wissenschaft, die sich religionslos orientiert, weniger gespalten wäre. Hier gibt es so viel Formen und Variationen, ‚Meinungen' und ‚Überzeugungen', als es Professoren und Doktoren gibt, deren Legitimation nach einem bekannten Wort eines bekannten führenden Gelehrten der Gegenwart eben in ihrer besonderen individuellen ‚Meinung' besteht. In jedem Fall aber würde sich eine Politik und eine politische Partei, die sich grundsätzlich nur um eine bestimmte Weltanschauung sammelt, zuletzt selbst aufheben. Denn niemals kann es auf diese Weise zu einem völkischen Zusammenschluß kommen, der doch in der Politik erstes Gesetz sein muß. Parteien nach metaphysischen Gesichtspunkten werden immer da sein, aber es muß auch etwas geben, das sie zu gemeinsamer Aktion verbindet, das ist das Politische im engeren Sinne.

Das also sind die beiden Seiten desselben Problems einer christlichen Politik, die man sich klar zu machen hat, ehe man die Losung einer solchen ausgibt. Man könnte nun erwidern, daß alle diese Erwägungen und Bedenken in Wirklichkeit gar nicht in Betracht kämen, da sie von der Politik treibenden Masse bekanntlich nicht angestellt werden. Politik würde vielmehr aus Instinkten getrieben und nicht aus verstandesgemäßen abgeklärten Begriffen und Grundsätzen. Zudem sei Prinzipienstrenge und logische Konsequenz am wenigsten Sache der Politik, die vielmehr die ‚Kunst der Kompromisse' darstelle. Die besten Politiker seien daher die größten Taktiker und Strategen, die mit den Instinkten der Masse wie der Feldherr mit seinen Armeen ope-

rieren. Die Kunst der Überredung komme hinzu, um die Masse willfährig und folgsam zu machen. Dagegen seien die blendenden Grundsätze und Programme nur dazu da, die Masse zu fangen, indem man sich an ihre Instinkte wende. Die eigentliche höhere Politik werde dagegen ‚hinter den Kulissen‘ gemacht, in Fraktionssitzungen und in Kommissionen und mehr noch in geheimen Abkommen, bei denen vor allem persönliche Rivalitäten eine Rolle spielen. So in der Tiefe gesehen, erscheine alle Politik als ‚garstig Lied‘ und in Wahrheit eher eine Verleugnung der öffentlich ausposaunten schönen Grundsätze, denn ein Bekenntnis zu ihnen.

Allein dieser Pessimismus in der Beurteilung der Parteipolitik geht doch offenkundig zu weit. Selbstverständlich ‚menschelt‘ es überall im praktischen Leben, wo eben Menschen handeln, ganz besonders mag dies auch in der Politik der Fall sein, zumal in so verworrenen Zeiten wie den unsrigen. Aber die Grundsätze einer politischen Partei sind denn doch wahrlich nicht bloß als Blendwerk anzusehen. Zugegeben mag werden, daß man in der Praxis niemals mit der einfachen und rücksichtslosen Handhabung einmal feststehender Grundsätze auskommt, daß man immer und notwendig ‚Konzessionen‘ machen muß, oder wie man zu sagen pflegt, ‚Kuhhandel‘ treiben. Deswegen aber von einer Verleugnung dieser Grundsätze zu reden, wäre ebensowenig berechtigt, als wenn einer die zielsichere Energie eines Erziehers, die dem Zögling gegenüber zu Anfang nicht alles fordert, sondern erst eben einen Anfang in der Übung der Selbstbeherrschung mit ihm macht, Verleugnung des Ganzen nennen würde. Grundsätze als Ziele, als Ideale sind unentbehrlich, auch wenn sie im Leben niemals rein darstellbar sind. Dazu ist einmal diese armselige Welt nicht fähig, die reine Gestalt idealer Forderungen zu verwirklichen. Eine grundsatzlose Politik wäre eine charakterlose Politik und je mehr unzweifelhaft persönliche Intrigen, parteiliche Kompromisse unvermeidlich sind, um so notwendiger ist die Betonung gewisser klarer, fester Grundsätze, soll nicht das politische Denken der von einer Partei geleiteten Masse wie diese selbst in den Strudel der Verworrenheit und Unwahrhaftigkeit gezogen werden. ‚Wo rohe Kräfte sinnlos walten, da kann sich kein Gebild gestalten.‘

Wir brauchen also klare Grundsätze, feste, sichere Leitgedanken und können aus diesem Grunde es *gar nicht ernst genug nehmen mit unserer Forderung der Klärung und Klarstellung unseres politischen Wollens*. ‚Was wir wollen‘ steht notwendig immer an der Spitze jeder parteilichen Politik, und dies Wollen muß formell unbedingt durchsichtig sein, so gewiß es andrerseits materiell den sittlichen Forderungen und Interessen des Volkes Rechnung trägt.

Eine christliche Politik also bedarf aus diesem Grunde der Klärung ihrer Prinzipien, bedarf der Antwort auf die vorhin formulierten zwei Fragen. Die erste lautete: Gibt es denn ein Gemeinsames über dem Trennenden der christlichen Bekenntnisse und bildet dasselbe die Basis der bestehenden sittlichen Kultur? Die zweite dagegen lautet: Wie verträgt sich weltanschauliche,

respektive religiöse und staatsbürgerliche, respektive nationale Politik überhaupt? Wir beginnen mit der letzten Frage.

Wir stehen offenbar vor einem Problem, dessen beide Forderungen einander widersprechen. Einmal heißt es, daß Politik Sache eines Volkes als eines Ganzen ist, sodann daß Politik aus Weltanschauung, d. h. aus Überzeugung, aus dem ‚Gewissen' heraus erfolgen muß, die immer Sache des Einzelnen bleibt oder kleinerer und selbst größerer Gruppen.

Sicher sind beide Seiten dieser seltsamen Tatsache in Wirklichkeit vorhanden. Machen sie nicht alle Politik in der Wurzel unmöglich? Heben sie nicht den ganzen Begriff der Sache schließlich auf? Politik, die nicht das Interesse eines Volkes in seinem Existenzkampf unter den Völkern und in seinen inneren Bedürfnissen gegenüber den natürlichen Bedingungen des Lebens vertritt, die vielmehr von den Einzelnen ohne grundsätzliche Rücksicht auf das Ganze nur aus seiner metaphysischen Überzeugung, seinem persönlichen ‚Gewissen' heraus betrieben wird, kann im Ernst als echte Politik kaum gelten. Was gibt es heute nicht alles für ‚Weltanschauungen', Sinngebungen des Lebens, Pessimismus hier, Monismus dort! Und was fungiert heutzutage nicht alles unter dem Titel des ‚Gewissens'? Vom blödesten Bolschewismus bis zum wildesten Chauvinismus, die beide vor Mord nicht zurückschrecken! Die bloße ‚Gewissenspolitik' ist der Anfang vom Ende einer nationalen Politik, sie bereitet das Chaos vor. Das ist meistens die Politik des Fanatismus und der Fanatiker, an der wir heute so schwer leiden. Es ist die Politik des modernen ‚Individualismus' und ‚Subjektivismus', dem jedes *solidarische Gefühl ermangelt, das die erste Grundvoraussetzung der rechten Politik ist.* Wie wäre es aber, wenn dies Solidaritätsgefühl, mit einem Volk auf Gedeih und Verderb verbunden zu sein, der Inhalt jenes ‚Gewissens' wäre? Das wäre etwa die Politik der ‚Alldeutschen', also die ‚völkische' Politik im aparten Sinne. Allein ich bezweifle, ob selbst dabei ein gesundes und normales Gewissen zugrunde liegt. Denn offenbar umfaßt das Gewissen notwendig immer einen größeren Bereich von Völkern, als nur das eigene Volk. Ich halte das nur national empfindende ‚Gewissen' für künstlich anerzogen, da es haltmacht an den Grenzen des eignen Landes. Das Gewissen ist freilich in der Politik unentbehrlich, eine gewissenlose Politik wäre dasselbe wie eine grundsatzlose und charakterlose Politik, zuletzt wie eine rein egoistische, streberhafte. Aber so wenig es ein Gewissen gibt und geben kann, das sich nur auf eine willkürliche Gruppe von Menschen ausdehnt, so wenig selbst ein solches, das nur einen natürlich abgegrenzten Kreis umfaßt, etwa ein ‚Volk' oder eine Nation. *Das Gewissen gehört Gott allein und Gott gehört die ganze Welt, darum die ganze Menschheit.* Das Gewissen also in der Politik hat nur in dem Sinn seinen Platz, als es *eine religiöse Funktion in ihr bedeutet.* Nur das religiöse Gewissen sollte in der Politik gelten, da es ein anderes Gewissen gar nicht gibt. Wohl umschließt das religiöse Gewissen die Pflicht der Liebe und Hingebung für das eigne Volk, aber diese

nicht allein. Das Gewissen verpflichtet uns z. B. auch für die eigne Familie zu sorgen, demnach auch in der politischen Arbeit diese Sorge nicht aus den Augen zu lassen. Schließt das die Sorge für die Nation nicht auch ein? Und schließt es die Sorge für die Menschheit Gottes nicht zuletzt ebenfalls in sich? Das sind Kreise, die in relativer Selbständigkeit nebeneinander bestehen und die alle miteinander eingeschlossen sein wollen, wenn das Gewissen rechter Art ist. Aber bei Ausschneidung eines bestimmten Kreises wird das Gewissen immer nur verkümmern.

Mit diesen Gedanken sind wir aber bereits der Lösung des Problems einen guten Schritt nähergekommen. Wir wollten ja wissen, wie Politik möglich ist, die einerseits aus persönlicher Überzeugung, andererseits aus nationalem Interesse heraus erfolgen muß. Wir müssen, um die Lösung zu finden, die Fragestellung in etwas ändern. Unbedingt muß der Inhalt und das Objekt der Politik über den Rahmen eines Volkes erweitert werden. Unbedingt muß *die ganze Menschheit* der Gegenstand der Politik sein und bleiben. Sonst ist freilich kein Gewissen und damit keine Überzeugung in ihr denkbar. Familien- und Stammesegoismus, wie nationaler Egoismus oder endlich Klassenegoismus ergeben niemals eine andere Politik, als bloß die der verwirrenden Leidenschaft. Oder wie etwa sieht es in dem ‚Gewissen' eines proletarischen Klassenkämpfers aus? Er verfolgt wesentlich die Interessen seiner Klasse oder Gruppe. Kann man das noch ‚Gewissen' nennen? Kann dahinter eine wirkliche echte Überzeugung stehen? Das ist nur dann der Fall, wenn das ‚Gewissen' menschheitlich orientiert ist, also religiös. An solcher tatsächlichen Orientiertheit ist bei vielen Führern nicht zu zweifeln.

‚Weltanschauung', ohne die es freilich kein politisches Handeln gibt, ist demnach an die ‚Welt', nicht an einen Teil der Welt gebunden. Wir haben ein Recht, sie denjenigen abzusprechen, die sich innerlich nicht auf die Menschheit einstellen, die nur einen Teil in ihr meinen, eine Klasse, oder ein einzelnes Volk, oder eine Gruppe und einen ‚Stand'. Das ist nicht mehr ‚Weltanschauung' und ergibt ganz einfach ‚Interessenpolitik' und die ists, die wir mit aller Bestimmtheit ablehnen müssen. Sie schließt das ‚gute Gewissen' in der höchsten und wichtigsten Betätigung unseres persönlichen Lebens in der Politik aus. Die dahinter liegende ‚Weltanschauung' ist nur eine Form.

Nicht freilich ist es umgekehrt der Fall, etwa so, daß auch der größte Kreis der Menschheit die kleineren Kreise ausschlösse. *Es ist der Irrtum der ‚Pazifisten', daß sie vor der Idee der Menschheit die Menschen nicht sehen*, vor dem Wald die einzelnen Bäume nicht. Wer die Menschheit meint, der muß auch die Menschen wollen, die Familien, das eigne Volk, die Völker des Erdkreises. Er tut es auch instinktiv, sein Gewissen treibt ihn dazu, falls es religiös unverdorben ist. Leider will aber der moderne Pazifismus von der gesunden Leitung durch die Religion nichts wissen. Er huldigt einer abstrakten Idee der ‚Humanität'. Daher verirrt er sich immer wieder.

Kurz: Persönliche Überzeugung weltanschaulicher und religiöser Art ist

mit gesund nationaler Politik sehr wohl vereinbar, aber sie ist es nur dann und nur so lange, als das treibende Gewissen seine gesunde religiöse Art behält. Alle anderen Formen der Weltanschauung kommen in Konflikt mit dem notwendigen Ziel der Volkswohlfahrt, die den Inbegriff der wichtigsten politischen Tätigkeit begreift. Entweder sie zerreißen das Volk, das sie bauen wollen, so mit ihrem Klassenkampf, oder sie bringen es in furchtbare internationale Konflikte, so mit ihrem Nationalismus. Sie treiben im Grunde nur Interessenpolitik mit scheinbarer ‚weltanschaulicher' Grundlage. Ihre ‚Welt' ist eine beschränkte, willkürlich begrenzte. Es handelt sich um ‚Parteianschauung' oder ‚Interessenpolitik' letzten Endes, weiter gar nichts.

Wir wollten wissen, wie sich Weltanschauung, die stets persönlicher Natur ist, und Politik, die stets den staatsbürgerlichen und völkischen Zusammenhang im Auge hat, miteinander vertragen. Wir sind zur Erkenntnis gekommen, daß dies nur möglich ist, wenn es sich um echte ‚Welt'-Anschauung handelt, die das Ganze umfaßt und von hier aus die Teile in sich begreift. Damit gewinnen wir die weitere erfreuliche Erkenntnis, daß eine solche echte Weltanschauung allein innerhalb der christlichen Religion zu finden ist, während die ‚Weltanschauungen', die dem Sozialismus hier und dem Nationalismus dort zugrunde liegen, in Wirklichkeit Parteianschauungen bedeuten. Der Marxismus z. B. ist im Grunde gar keine Weltanschauung, sondern eine solche einer bestimmten soziologischen Klasse. Die metaphysische ‚Ideologie' freilich, die er weltanschaulich darüber gebaut hat in Gestalt der sog. materialistischen Geschichtsanschauung, ist ja nur eine Negation der ‚Welt'. Sie versteht nur die ‚Natur' darunter, genauer den Staub und läßt die Menschenwelt mit ihrer Kultur und Religion darin untergehen. Und der einseitige Nationalismus mit seiner Verabsolutierung und Vergötterung des ‚Völkischen', bei dem er am liebsten auf die altheidnischen Götter zurückgreift, hat mit echter Weltanschauung ebensowenig zu tun. In Wirklichkeit sehen wir daher auch bei allen Parteien das Motiv der Weltanschauung fast ganz zurücktreten, außer beim Zentrum, das die christliche Weltanschauung in den Vordergrund stellt. Hier steht auch wirklich eine ‚Welt' vor uns, die Menschenwelt zuerst, danach die eigne vaterländische Welt, endlich die kleinen und starken Kreise des Familienlebens. Nur vom christlichen Standpunkt also ist eine Politik möglich, die vom Ganzen auf die Teile geht oder auch von den Teilen auf das Ganze. Niemand sage, daß dabei das nationale Moment zu kurz käme; es mag freilich gegenüber den Aspirationen des Chauvinismus zu kurz kommen, es mag sich hier auch ein neues Ideal nationalen Empfindens bilden, so etwa wie wir es bei Konstantin Frantz, dem großen Gegner Bismarcks, vorfinden, aber es ist durchglüht von echter Liebe zur Heimat, zum Volk und Volkstum, seinen Sitten und Gebräuchen. Und doch gibt es noch etwas Höheres als dies alles, das ist der innere Zusammenhang mit dem reinen vollen Menschentum, den wir im Christentum erleben. Dieselbe Religion aber ist es dann wieder auch, die den Zusammenhang mit unsern Volksgenossen und mit dem ureigensten Familienkreis vollendet.

Die eine Seite des Problems einer christlichen Politik wäre damit erledigt; es folgt die andere und offenbar schwierigere Seite, die es mit der Frage nach dem gemeinsamen Grund der verschiedenen christlichen Bekenntnisse zu tun hat.

Indessen dürfen wir uns durch die unzweifelhaft interessante theologische Frage nach einem etwaigen gemeinsamen Untergrund der christlichen Konfession nicht von dem Ziel unseres Weges ablenken lassen. Sehr oft geschieht dies, und dann sicher nicht zum Gewinn der Erörterung. Oder sollen die Theologen hüben und drüben erst darüber zu Gericht sitzen, ehe sie eine gemeinsame politische Aktion beiden Parteien zubilligen? Bislang ist es freilich üblich gewesen, und die naturgemäße Konsequenz war die Erkenntnis auf beiden Seiten, daß rein theologisch betrachtet eine ‚gemeinsame Grundlage' nicht da war. Folglich erschien dann auch eine ‚interkonfessionelle' Politik ungangbar. Dennoch war diese ein politisches Erfordernis, das wieder und immer wieder auftauchte, das in der Gegenwart mit besonderer Wucht sich Geltung verschafft. Der eine Name Stegerwald bedeutet in dieser Beziehung ein ganzes Programm, aber auch das alte Zentrum bekennt sich seit der Revolution und neuerdings wieder mit erhöhtem Nachdruck dazu. Immer wieder kommt es dahin, daß die Theologen hüben und drüben gleichsam überrannt werden oder vielleicht sachgemäßer ausgedrückt, daß ihre Betrachtungsweise als nicht maßgebend für die politischen Notwendigkeiten anerkannt wird.

Eins ist jedenfalls gewiß: Vom theologischen und damit vom kirchlichen Standpunkt gesehen gibt es keine ‚gemeinsame' Grundlage. Vielmehr ist der Schnitt, den die Glaubensspaltung s. Z. gezogen hat, durch die Lebenswurzeln der Theologie und Kirche gegangen. Er blieb nicht an der Außenfläche, nicht an der Peripherie, als ob etwa der Lebensnerv unberührt geblieben wäre. Es war wirklich keine bloße ‚Reformation' in dem Sinne einer bloßen ‚Abstellung von Mißbräuchen', sondern es war eine tiefstgehende ‚Revolution'. Ich brauche die Kenner der Geschichte nur an die zwei Zentraldogmen dieser von Luther ausgehenden Bewegung zu erinnern, die übrigens auch von Calvin und seinem Anhang restlos akzeptiert wurden, nämlich an das Dogma der ‚Erbsünde' und an das Dogma der ‚Genugsamkeit der inspirierten Schrift'. Jenes ließ keinen Stein in dem ideellen Gebäude der altkirchlichen Dogmatik auf dem andern bestehen, daher war es auch bekanntlich in der gegenseitigen Polemik der eigentliche Stein des Anstoßes. Dieses aber hob die ganze Tradition und Traditionsgewalt der Kirche samt ihrer Hierarchie aus den Angeln. Wo blieb hier nun ein ‚gemeinsamer Untergrund'? Vielmehr wurde alles anders in Theorie und Praxis, in Dogma und Kultus wie Verfassung. Der Begriff der ‚Sünde' war nicht mehr der alte, der Begriff der Gnade erst recht nicht. Damit änderte sich der Gottesbegriff und die Christuslehre. Der neue Satz von der ‚Rechtfertigung aus dem Glauben' enthielt eine gänzlich neue ethische Anschauung und praktische Ausübung der christlichen Religion.

Aber nun könnte einer entgegnen: Gewiß, es ist alles anders geworden,

und doch ist eine gewisse Grundtendenz oder Grundform der christlichen Religion geblieben. Beide Parteien haben doch erstens die Bibel gemeinsam, zweitens den altkirchlichen Konsensus der ersten fünf Jahrhunderte, drittens eine Autorität wie Augustinus, auf den auch bekanntlich Luther sich mit Vorliebe berief. Allein sind diese Gemeinsamkeiten nicht in Wirklichkeit ebenso viele Gegenstände der heftigsten Auseinandersetzung gewesen, aus dem einfachen Grunde, weil sie von beiden Teilen völlig verschieden aufgefaßt und bewertet wurden? Man braucht kein Heißsporn zu sein, aber man muß doch die geschichtliche Objektivität anerkennen. Über sie darf keinerlei romantische Sentimentalität und gefühlsmäßige Abneigung gegen alle ‚Theologie' hinwegtäuschen. Es ist immer sehr gefährlich, wenn der Wille zur Wahrheit von dieser Seite her als ‚Fanatismus' gebrandmarkt wird. Unsere Väter haben heiß miteinander gerungen, und wenn den Enkeln die Zähne stumpf geworden sind, so sollen sie sich nicht erhaben dünken über die Väter. Auch mögen theologisch ungeschulte Politiker den Vorzug haben, daß sie wenigstens theologisch nicht verdorben sind, aber deswegen bleiben sie der klaren theologischen Erkenntnis der geschichtlichen Wirklichkeit doch unterworfen. Die flüchtige Gegenwart eilt mit ihren Stimmungen schnell dahin, aber die eherne Konsequenz der Idee regiert doch die Geschichte. Wäre man den Vätern mit der Forderung einer Anerkennung von einer gemeinsamen Glaubensgrundlage gekommen, sie hätten sie entschieden abgelehnt. Als die Helmstedter Theologie unter Führung eines Calixt und als später Leibniz damit kam, war die moderne Zeit bereits im Anzug, die sich über den Streit der Theologen als über etwas Belangloses äußerte. Und wenn heutzutage eine starke antiintellektualistische Strömung die religiöse Atmosphäre beherrscht und damit eine Indifferenz gegenüber den dogmatischen Differenzen sich geltend macht, so mag man diese doch ja nicht überschätzen, wenn sie auch nicht unterschätzt werden soll.

Genug, wenn einmal die Theologen sich in dieser Hinsicht zu Wort melden, so soll man es ihnen nicht übel nehmen, wenn sie die Sprache der Wahrheit reden. Sie können das natürlich durchaus im Geiste der Versöhnung und Liebe Christi tun, aber sie haben ein Recht und sogar die Pflicht zu subjektiver Ehrlichkeit.

Indessen, man könnte einen anderen Einwand machen und sagen, daß doch die protestantische Theologie und Kirche sich inzwischen radikal geändert habe. Das ist richtig. Sie hat nämlich tatsächlich auf der ganzen Linie ihrer an Parteien überreichen Front sowohl das Dogma der Erbsünde preisgegeben, als auch die Schriftinspiration ihrem historischen Kritizismus geopfert. Diese Entwicklung ist aus dem Protestantismus automatisch hervorgegangen, und das Resultat, das gegenwärtig abgeschlossen vorliegt, kann nicht mehr rückgängig gemacht werden.

Der moderne Protestantismus ist wahrlich nicht der alte mehr. Die das sagen, kennen die Geschichte des Protestantismus nicht. Man mag innerhalb desselben sich mit dem Merkmal eines ‚positiven' Theologen nach Möglichkeit nach dem alten Protestantismus hin orientieren, die Grenzen

zwischen diesen ‚positiven‘ und den entschlossen modernen oder ‚liberalen‘ Theologen sind unzweifelhaft fließende. Alle Orientierung nach rechts, nach den Bekenntnissen, ändert nichts an der Tatsache, daß die Erbsünde und die Inspiration, diese beiden Säulen des alten Systems, gefallen sind. An ihre Stelle sind die ‚Willensfreiheit‘ und der ‚Kritizismus‘ getreten, ohne die man sich heute einen einigermaßen anerkannten protestantischen Theologen nicht vorstellen kann. Die Wahrheit aber ist, daß damit die alte Ideologie preisgegeben ist und nun eine Leere klafft, ein Vakuum, das vergeblich von dem Raisonnement der modernen Theologie ausgefüllt wird. Gegenwärtig hat der Protestantismus so viel Arten und Systeme der Theologie, als er denkende Köpfe unter seinen Führern hat. Eine ‚gemeinsame Grundlage‘ wird man hier schwerlich finden. In Preußen besonders ist durch die staatliche Einführung der ‚Union‘ der Erweichung dogmatischen Denkens Vorschub geleistet worden.

Aber der moderne Protestantismus sieht in diesem Zustand keineswegs einen Vorwurf oder einen Schaden, sondern ein Zeichen seiner Kraft und seines Reichtums. Man mag darüber denken wie man will, in unserm Zusammenhang ist es belanglos, denn hier handelt es sich lediglich um die Tatsache selbst. Von ihr aus aber muß man doch urteilen, daß die Meinung, mit dem Neuprotestantismus wäre eher ein politisches Zusammengehen möglich als mit dem alten, vollends falsch ist. Denn wo der Protestantismus in sich selbst nicht einmal eine gemeinsame Grundlage hat, kann er doch unmöglich mit dem Katholizismus eine solche aufrichten. Bei dem alten Protestantismus scheitert es an dem *Gegensatz* des Gemeinsamen, bei dem neuen scheitert es an dem *Fehlen* des Gemeinsamen im Protestantismus selbst.

Man hofft wohl auf katholischer Seite gern auf die Sympathie des ‚gläubigen Teils‘ der Protestanten. Man bedenkt nicht, daß diese Gläubigen einerseits dem alten Protestantismus zugetan sind und dann den alten Gegensatz im Leibe tragen, andererseits aber sich in kleineren Kreisen und Konventikeln verlieren, die sich mit Politik so gut wie gar nicht befassen. Speziell der protestantische Pietismus neueren Datums verhält sich in den verschiedenen ‚Gemeinschaften‘ gegenüber aller Politik als von der ‚Welt‘ herrührend ablehnend.

So also liegt die Sache, die wir uns um der Wahrheit willen nicht verschleiern dürfen. Ich resümiere: Theologisch gesehen, ist gar nichts zu machen. Der Gegensatz ist zu groß und zu radikal, um einfach ignoriert zu werden. *Entweder erscheint der Protestantismus als geschlossene Front im Gegensatz zu ‚Rom‘, oder aber als aufgelöste Front, die man überhaupt nicht mehr fassen kann.* Inwieweit dabei der moderne Protestantismus eine innerkirchliche Zukunft hat, bleibe dahingestellt. An eine Umkehr oder Rückbildung nur zu denken, liegt kein Anlaß vor. Gerade die Subjektivität und der religiöse Individualismus erscheinen ihm selbst gegenüber der dogmatischen Einheit

des Katholizismus als ein Vorzug, den er aufzugeben für keinen Preis zu haben sein wird. Die Freiheit und die Beweglichkeit der Geister dünken ihm seine schwer errungenen Privilegien, die im Zusammenhang mit deutscher Geistes- und Kulturgeschichte als unveräußerliches Erbe der Reformation gelten.

Unsere Absicht ist es, nur die Tatsachen reden zu lassen und von hier aus das so schwere Problem einer gemeinsamen christlichen Grundlage zu beantworten. Die Situation ist für beide Teile ungemein tragisch. Der katholische Teil kann gar nicht anders, als seine politische Organisation derart gestalten, daß auch Nichtkatholiken mitberechtigt sind, und der evangelische Teil sieht sich nicht imstande, zu irgendeiner Politik sich einheitlich zu sammeln. Er bildet weltanschaulich ein Konglomerat der verschiedensten, zumeist ganz subjektiver ‚Bekenntnisse‘, die sich grundsätzlich mit Politik weiter nicht abgeben. Kommt man ihm aber mit der Einladung zum Eintritt ins ‚Zentrum‘, dann wird ein ganzes Heer von Antipathien und Empfindungen lebendig, und der ‚Evangelische Bund‘ sorgt dafür, daß dieses Heer stets schlagfertig bleibt, auch, daß es nicht einschläft.

Wie kann man nun unter solchen Verhältnissen noch überhaupt von einer ‚christlichen‘ Politik sprechen? Nun, ich meine, daß diese Forderung entweder eine kategorische ist, und dann muß sie sich durchsetzen, oder sie ist eine vorgetäuschte, dann wird sie bald als solche offenbar werden. Daß nun die Katholiken das Kategorische der Forderung lebendig fühlen und danach handeln, steht ohne weiteres fest. Aber auch die Protestanten fühlen es, sie gestehen es auch wohl, wenn schon immer nur unter vier Augen. Ihnen fehlt nur die Gelegenheit zu gemeinsamer Aussprache, zu gemeinsamer Verständigung. Sie bilden eine gar zu zersprengte Schar. Politisch kommen sie überhaupt nicht zusammen, sondern sind zerstreut in allen Parteien, oder verhalten sich neutral wie die Pietisten. Indes der Druck der Geschichte ist doch stärker als die innere Hilflosigkeit. Es wird immer klarer und lebendiger empfunden werden, daß es so nicht weiter geht. Schon sitzen in den ‚Elternbünden‘ die Väter und Mütter beider Konfessionen einträchtig zusammen und beraten über ihre gemeinsame Schulpolitik. Und das wird so weitergehen. Der immer mehr anschwellende Strom antichristlichen Geistes wird seine Wirkung nicht verfehlen. Er wird immer mehr zur Selbstbesinnung dringen, zur Besinnung auf das, was allen diesen verschiedenen Gruppen und Parteien gemeinsam ist. Der Protestantismus muß sich innerlich sammeln, die Zeit drängt ihn dazu. Und indem er dazu getrieben wird, wird er gezwungen sein, den Standpunkt des Individualismus in der Religion zu verlassen und sozial in Dingen der Religion denken zu lernen. Früher konnte er unter dem sicheren Schutz und Schirm des Staates seinen eigenen ideengeschichtlichen Neigungen leben, konnte sich seine Ethik und Dogmatik bauen ohne Rücksicht auf die sozialen Nöte der Zeit. Er wurde so eine typisch ‚bürgerliche‘ Religion. Heute dagegen, wo er auf sich selbst gestellt ist, und wo jedes Individuum, geschweige jede Organisation und Partei sich lediglich

als soziale Größe zu bewähren hat, wo sie zeigen muß, daß und weswegen sie für das Ganze des Volkes nötig ist, heute, wo die politische Legitimation nachgerade die einzige ist, die besteht, ist freilich der Protestantismus gezwungen, er mag wollen oder nicht, die christliche Religion von der sozialen Seite zu betrachten und sich dafür auch politisch zu legitimieren. Da genügt freilich die ‚Innere Mission' nicht mehr, die immer noch auf pietistischer und individualistischer herkömmlicher Grundlage ruht, auf ‚freiwilligen Beiträgen', da muß die Gesamtheit in Theologie und Kirche sich ihre neue, zeitgemäße Losung suchen. Und dann wird es sich zeigen, daß dem Protestantismus ein neuer Religionsbegriff nottut, so not, wie nichts anderes, ein sozialer Begriff der Religion.

‚Religion' überhaupt war dem Protestantismus von jeher ein unsympathischer Begriff, ebenso wie die ‚Vernunft' durch die Erbsünde in der Wurzel verdorben. Und heute noch kann man in orthodoxen und pietistischen Kreisen beobachten, daß dieser Begriff a priori abgelehnt wird. ‚Religion' ist hier nur das Christentum und dieses in der jeweiligen theologischen Aufmachung. Von hier aus wird kühn behauptet, selbst der Katholizismus sei eigentlich nicht ‚Religion'. Das ist geschehen! Jenseits der eigenen Gruppe existiert überhaupt keine ‚Religion', sondern nur ‚Afterreligion' und ‚Aberglaube'. Nun, das ist ein Standpunkt, der sich mit einer sozialen Neuorientierung schwerlich vertragen wird. Denn wie kann man an dem eigenen Volk wirken, wenn nicht hier wie überall in der Menschheit eine Veranlagung oder eine Basis für das Christentum vorgefunden wird? Und wenn diese Basis besteht, so wäre doch zu sagen, worin sie besteht, oder was das Wesen dieser ganz allgemeinen Religion sei. Der liberale Protestantismus hat sich dieser Aufgabe mit anerkennenswerter Hingabe gewidmet; leider hat er lediglich mit den Mitteln der historischen Kritik, der vergleichenden Religionswissenschaft diese Frage zu lösen versucht. Immerhin ist das religionsphilosophische Problem im Protestantismus bereits akut geworden. Deutlich zeigt sich hier bereits der Einfluß der Zeitgeschichte. Und er wird sich weiter dokumentieren. Das Problem der Religion wird den Protestantismus nicht mehr ruhen lassen.

Dann aber ist gewisse Hoffnung vorhanden, daß sich eine wirkliche gemeinsame Grundlage herausarbeitet, die beide Konfessionen verbindet. Denn das Religionsproblem war bis dahin überhaupt nicht Gegenstand der Polemik, es stand völlig abseits. Schon jetzt kann man sehen, wie die Theologen beider Kirchen in Dingen der Religionsgeschichte und Religionsphilosophie sich nähern. Es liegt ein ungemein heilsamer Zwang vor, der den Protestantismus nötigt, sich auf seine allgemeine religiöse Grundlage zu besinnen. Dies ist dann aber die Grundlage, auf der er sich mit dem Katholizismus zusammenfinden kann.

Vom Standpunkt des reinen Subjektivismus aus kommt man nicht zum Verständnis des wahren Wesens der Religion. Alles, was von hier aus

darüber geschrieben und doziert ist, kann als gänzlich bedeutungslos gelten. Was hat es für die übrige Menschheit zu sagen, ob dieser oder jener Professor so oder so über das Wesen der Religion urteilt? Aber alles kommt darauf an, daß die Wissenschaft von der Religion eine solche Definition der Sache gibt, daß sie für die Allgemeinheit einleuchtend ist. Indes handelt es sich hier keineswegs bloß um die Arbeit der wissenschaftlichen Theologie, viel mehr noch denken wir an die praktische Nötigung, die jeder Pfarrer steigend empfindet, seine Religionslehre ‚volkstümlich' zu gestalten, überhaupt soziales Empfinden in die Religion hineinzulegen. Wir wollen damit nur unserer gewissen Erwartung Ausdruck geben, daß für die gesamte evangelische Kirche eine neue Zeit heraufkommt, in der sie in Wissenschaft und Praxis oder Theologie und Kirche eine gemeinsame religiöse Grundlage für ihre Arbeit sucht. Der Prozeß hat bereits machtvoll eingesetzt und wird darum bald in der öffentlichen oder politischen Stellung des Protestantismus eine Änderung herbeiführen. Dieser wird seine vornehme politische Indifferenz ablegen, er wird kurz gesagt entweder politisch werden, oder *er wird bald ganz gewesen sein*. Wie er sich dann zu den alten Dogmen seiner Vergangenheit stellen wird, ist natürlich unmöglich vorherzusagen. Er hat ja die unendliche Freiheit der Entwicklung für sich, und er wird gewiß reichlich davon Gebrauch machen. Jedenfalls aber liegt hier und hier allein die kommende Möglichkeit eines gemeinsamen politischen Handelns in Sachen, die die Religion angehen. Ich sage zunächst Religion und nicht Christentum; ich weiß aber nur zu genau, daß das Christentum nur so viel Zukunft hat, als es die ‚Religion' vollkommen darstellt. Dies war seine Kraft in der Vergangenheit, daß es die heidnischen Religionen übertraf durch seine Reinheit und Vollkommenheit, eben als Religion.

Es dämmert wie die Morgenröte einer neuen religiösen Wiedergeburt des Protestantismus. Wir glauben an sie und streiten für sie. Mit Personenkult und Konventikeln, mit Gemeinschaften und Sekten, mit Parteien und Richtungen ist es fortan nicht mehr getan. Die Politik ruft den Protestantismus auf den Plan, und ich weiß es, die katholische Kirche und ihre Schar der Gläubigen streckt dem entfremdeten Bruder die Hand hin zu gemeinsamer Tat zur Rettung unseres gemeinsamen deutschen Volkes. *Dies Volk ist mehr besiegt durch die Macht des Unglaubens als durch die Übermacht der feindlichen Völker. Dies Volk leidet mehr unter der Wucht seiner sittlichen Not, als unter dem Druck des Gewaltfriedens. In einem Punkt* sind beide großen Konfessionen eins, müssen sie eins sein, in dem nämlich, daß sie beide dem deutschen Volk eine echte und lebendige *Religion* geben wollen. Diese Religion aber kann nur *eine* sein in der Wurzel und in ihrem Wesen. Zwar nicht die Diskussion der Gelehrten *allein* führt zur Einheit im Handeln, auch die Praxis treibt gebieterisch von selbst dazu. Was unserm Volk nottut für seine Seele und für seinen Leib, das steht außerhalb aller gelehrten und theologischen Debatte. Richten wir den Blick

darauf, und wir werden ganz von selbst die gemeinsame Basis finden, die wir suchen. Fehlte sie bisher, so lag es nur daran, daß der Protestantismus hierauf sein Auge nicht gerichtet hatte. Er muß es nachholen, und er wird es tun, wenn er nicht ganz unter die Räder der Zeit kommen will, die ihn sonst zermalmen.

Das Problem einer christlichen Politik wäre damit rein gedanklich gelöst. Was aber die geschichtliche Entwicklung der deutschen nächsten Zukunft bringen wird, steht auf einem anderen Blatt. Genug aber, wenn wir mit gutem Gewissen und klaren Zielen unsere Aufgabe vor uns sehen. Möge nur der katholische Teil des deutschen Volkes nicht nachlassen in der Befolgung seiner christlichen Politik; der protestantische Teil wird und muß nachfolgen, zumal er fortan selbständig eine ‚Volkskirche' erstrebt an Stelle der früheren politisch gegängelten ‚Staatskirche'. Daß mit dieser äußeren Umgestaltung tiefe innere Strukturveränderung verbunden ist, versteht sich von selbst. Diese liegt aber in der Richtung des oben geschilderten Gedankengangs. Volkskirche und Volksreligion gehören zusammen. Hier hat eben der Protestantismus umzulernen!

# Der Herbst des Einsamen

**Der dunkle Herbst kehrt ein voll Frucht und Fülle,
Vergilbter Glanz von schönen Sommertagen.
Ein reines Blau tritt aus verfallener Hülle;
Der Flug der Vögel tönt von alten Sagen.
Gekeltert ist der Wein, die milde Stille
Erfüllt von leiser Antwort dunkler Fragen.**

**Und hier und dort ein Kreuz auf ödem Hügel;
Im roten Wald verliert sich eine Herde.
Die Wolke wandert übern Weiherspiegel;
Es ruht des Landmanns ruhige Geberde.
Sehr leise rührt des Abends blauer Flügel
Ein Dach von dürrem Stroh, die schwarze Erde.**

**Bald nisten Sterne in des Müden Brauen;
In kühle Stuben kehrt ein still Bescheiden
Und Engel treten leise aus den blauen
Augen der Liebenden, die sanfter leiden.
Es rauscht das Rohr; anfällt ein knöchern Grauen,
Wenn schwarz der Tau tropft von den kahlen Weiden.**

Georg Trakl.*

* Mit Zustimmung des Verlags Kurt Wolff in Leipzig aus der ersten Gesamtausgabe: „Die Dichtungen von Georg Trakl" wiedergegeben. Das nächste Heft wird eine Würdigung des † Dichters enthalten.

# Gottfried Kellers Weg zum „Atheismus"

## Von Max Schwarz

Gottfried Keller hat sich in seinem dreißigsten Lebensjahr vom Gottesglauben ab- und dem sogen. Atheismus zugewendet. Was seinen Abfall bedeutsam macht, ist einmal, daß bei Kellers Charakter an der Ehrlichkeit des Schrittes nicht gezweifelt werden kann, und zweitens: Keller hat, ohne den Abfall je ausdrücklich zu widerrufen, bis ins einundsiebzigste Jahr als ein guter und glücklicher Mensch gelebt; wenn er auch im Alter sich rauh und mürrisch gab, seine Dichtungen und besonders auch seine Briefe sind so innig, wie sie ein mit sich und der Welt zerfallener Mensch nie und nimmer hätte schreiben können. So scheint er die Behauptung der Apologeten zu widerlegen, daß Atheismus immer eine üble Willensrichtung zur Ursache und Unseligkeit, Verzweiflung zur Folge habe. Um den Apologeten recht zu geben und Keller doch zugleich kein Unrecht zu tun, wird es notwendig sein und genügen, von den Schlagwörtern zur Sache vorzudringen. Man muß die Fragen stellen und beantworten: Welches waren denn die religiösen Überzeugungen, die Keller am Ende seiner Jugend aufgegeben hat? Und: welche neuen hat er damals gewonnen und dann bis zum Tode weiterentwickelt?

Keller ist selbst schuld, daß dieses Verfahren nicht immer eingeschlagen worden ist. Er hat unmittelbar nach dem Abfall das Wesentliche seines Charakters, seiner inneren und äußeren Schicksale zum Inhalt eines Romanes (‚Der Grüne Heinrich') gemacht. So sehr er sich bemüht hat, in dieser Selbsterzählung wahr und wirklichkeitstreu zu sein, er wollte eben doch ein Kunstwerk schaffen; das nötigte ihn, das Allgemeine seines Falles herauszuarbeiten. Er hat denn auch die Geschichte der Menschheit, wie er sie vom neugewonnenen Standpunkt aus auffaßte, in seine persönliche Geschichte hineingetragen. Da ist es begreiflich, daß der Leser in der Hauptsache nur hört und behält, daß Keller ‚auch' vom überlieferten Glauben abgefallen ist; daß er übersieht, wie verschieden vom Gottesglauben überhaupt und vom christlichen im besonderen die ‚aufgeklärte rationelle Religiosität' ist, von der der Held ausgeht; daß er erst recht übersieht, welche tiefe Kluft den Helden und den Verfasser des Romanes auch am Schluß noch trennt vom vulgären materialistischen Atheismus. In einem Brief aus der Entstehungszeit des Werkes meint Keller, sein Buch könne ‚auch in den Augen der Frommen wenigstens als eine Tragödie gelten, welche zur Reinigung ihres Gottesglaubens beiträgt' (5. Januar 1854). Infolge jenes mehrfachen Übersehens könnte das Buch bei manchen Lesern ein Übriges tun: sie um ihren Gottesglauben bringen.

In Wirklichkeit könnte das Leben Kellers der von ihm gehegten Absicht, zur Reinigung des Gottesglaubens beizutragen, dienen, nur müßte man es in seinem wirklichen Verlauf sehen. Das kann man nur, wenn man sich von der Darstellung des Grünen Heinrich freimacht und Kellers Leben aus seinen unmittelbaren Spiegelungen in den Briefen und Ge-

dichten erfaßt. Das ist möglich; es sind uns solcher Spiegelungen genug erhalten, so daß wir das allmähliche Wachsen der geistigen Welt Kellers verfolgen können. Besonders die erste Gedichtsammlung Kellers ist ein aufschlußreiches Dokument. Die Gedichte, die sie enthält, sind alle innerhalb verhältnismäßig kurzer Zeit entstanden: keines vor dem Sommer 1843, das letzte am Himmelsfahrtstage 1846. Gerade diese drei Jahre aber umschlossen den geistigen Frühling Kellers; innerhalb dieser drei Jahre gewann er die Fähigkeit, sich in der Form der Dichtung auszusprechen; in dieser Zeit, im Sommer 1845, empfing er die entscheidende Befruchtung. Welche Momente der Wirklichkeit sein eigentümliches Weltbild bestimmen sollten, das entschied sich in jenen drei Jahren. So enthält die Sammlung von 1846 den Jüngling und den Mann; sie ist gleichsam Kellers Antlitz in dem Augenblick, wo die übernommenen Züge eben anfangen, vom Reflex eigener Gedanken und Willenstaten verklärt zu werden. Wir versuchen in diesem Antlitz zu lesen, aus ihm die Geschichte der dahinterstehenden Seele abzulesen. Die Jugendbriefe und die Daten der Jugendgedichte, die Kellers Biograph Ermatinger in seinem Werk über Keller* gesammelt hat, müssen natürlich mitverwendet werden; von dem hingegen, was der Grüne Heinrich aus der Jugend des Verfassers beibringt, nur das, was durch anderweitige Zeugnisse sich als Tatsache erweisen und in seinem ursprünglichen Bestand aus dem Rahmen des Romans auslösen läßt.

Letzten Endes verfolgen wir die Absicht, die religiösen Überzeugungen Kellers in ihrer Eigentümlichkeit zu erfassen; aber gerade um dieser Absicht willen werden wir immer den ganzen Komplex seines Seelenlebens im Auge behalten.

•

Unsere Sammlung enthält einen in der Hauptsache 1844 entstandenen Zyklus von 19 Gedichten mit dem Titel ‚Gedanken eines lebendig Begrabenen'. Wir werden sehen, daß Keller mit dem Unglücklich-Glücklichen sich selber gemeint hat. Unmittelbar autobiographisch sind die Nummern XV und XVI. Sie werfen ein charakteristisches Licht auf Kellers früheste Glückserlebnisse.

In Nummer XV wird erzählt: Gerade in dem Alter, wo im Kind der Glaube an die wunderbare Herkunft des Christentums schwindet, verirrte er sich einmal in einen Nadelforst; da gerät er in eine junge Anpflanzung; in dem Wald von Christbäumen sich wie ein Riese vorkommend, faßt er ein winziges Tännlein und biegt es sich, kindlich ringend, zu Füßen. In

* „Gottfried Kellers Leben, Briefe und Tagebücher. Auf Grund der Biographie Jakob Bächtolds dargestellt und herausgegeben von Emil Ermatinger. Stuttgart und Berlin 1915. J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger" 3 Bände. Wir zitieren den Grünen Heinrich in der ersten Fassung (nach Ermatingers „Studienausgabe"), die Gedichte der Sammlung von 1846 nach dem Text dieser Sammlung.

Paul Gauguin/Mädchen unter Bäumen



diesem Augenblick sieht er zwischen den Stämmchen hindurch Land und See daliegen; er fühlt den blauen Himmelsraum über sich ausgedehnt; ein Weih schwebt ganz nahe über ihm, so daß ihn die Sonnenstrahlen wie gesiebt durch das Gefieder des Vogels treffen; ein Eidechschen huscht über einen Zweig her und kriecht ihm über Stirne und Hals:

‚Nie hab' ich mehr solch klugen Blick gesehn
Und so lebendig-ruhig, fein und glühend;
Hellgrün war sie, ich sah den Odem gehen
In zarter Brust, blaß wie ein Röslein blühend . . .
Ich hielt mich still und fühlt' mit lindem Druck
Den feinsten Puls auf meinem Halse schlagen;
Das war der schönste und der reichste Schmuck,
Den ich in meinem Leben je getragen!‘

Was Keller so in frühester Jugend schon erfahren hat, das war das Glück der Hingabe: das Glück des Mitseins in einem größeren Ganzen, das Glück des Mitlebens in einem unendlichen Gesamtleben. Treffend wird der religiöse Gehalt der Szene in den Schlußversen bezeichnet:

‚Damals war ich ein kleiner Pantheist
Und ruhte selig in den jungen Bäumen.‘

Das zweite Stück bezieht sich auf das eidgenössische Ehr- und Freischießen, das am 12. Juli 1834 in Zürich gefeiert wurde; damals trieb sich der fünfzehnjährige Keller wie andere Jungen auf dem Festplatz herum. Was er dabei innerlich erlebte, ist eine deutliche Parallele zum Glück des kleinen Pantheisten:

‚Vier Röhren gossen den lebend'gen Quell
In die granitgehau'ne runde Schale;
Die braunen Schützen drängten sich zur Stell'
Und schwenkten jauchzend silberne Pokale.

Unübersehbar schwoll die Menschenflut,
Von allen Enden tönten Männerchöre;
Vom Himmelszelt floß Julisonnenglut,
Erglühend ob meines Vaterlandes Ehre.

Dicht im Gedräng', dort an des Beckens Rand
Sang laut ich mit, ein fünfzehnjähriger Junge . . .

Ich fühlte da die junge Freiheitslust,
Des Vaterlandes Lieb' im Herzen keimen;
Es wogt' und rauscht' in meiner Knabenbrust
Wie Orgelsturm von ries'gen Tannenbäumen.‘

Wieder ist's das Glück, empfangend und gebend mitzuleben in einem großen Ganzen, eine Stimme zu sein im Chor. Keller war offenbar von Kind auf nicht ein Egoist, der nur sich und seine kleinen Bedürfnisse im Sinne

hat, aber auch nicht ein geborener Seelensucher; er lebte am intensivsten in unpersönlichen Dingen und Vorgängen.

Dieser Zug ist in der Frau-Margret-Episode des Romans treu gegeben. Man erfährt ja aus den Münchener Briefen Kellers, daß die uralte Trödlerin Anna Hotz, das Urbild der Frau Margret, eine wichtige Rolle in seiner Kindheit gespielt hat. Als ihm ihr bevorstehender Tod gemeldet wird, schreibt er: „Ich soll also diese Frau, welche ich von meiner frühesten Kindheit an kannte und beinahe tagtäglich sah, welche es immer so gut mit mir meinte, sie soll ich nie mehr sehen. So sehr sie auch von Vorurteilen und falschen Meinungen eingenommen war, so hatte sie doch ein gutes, wenn auch schwaches Herz, und ich werde sie gewiß nie vergessen.‘ (14. Juli 1840). Trotz des Tones persönlicher Zuneigung und Dankbarkeit, der hier klingt, wird das Verhältnis so gewesen sein, wie es in der Romanepisode sorgsam gezeichnet ist: auf das Kind hat nicht die Güte der alten Frau gewirkt, sondern ihre phantastische Umwelt und ihr bewegtes Erleben. In ihrer Umgebung — und unter den Handwerkern, Marktleuten und sonstigen Fremden, die gelegentlich im Hause der Mutter herbergten, auch eine fromme Stündlerfamilie hat lang dort gewohnt — in dieser Umgebung vergnügte sich Keller als Kind im Anschauen merkwürdiger Dinge und aus dem gewöhnlichen Geleise geratener Menschenschicksale, in der aufmerkenden — ‚chorusartigen‘ — Teilnahme an leidenschaftlichen Auftritten, am Hören widersprechender Meinungen über Gott und Welt und besonders im Anhören von Schauergeschichten, in denen viel von geheimen Kräften und Künsten die Rede war, und in denen eine handgreifliche, aber launische Gerechtigkeit herrschte. So wuchs die Welt, in deren Anschauung das Kind selig war.

Wie der Mut zum Mit-Tun, der dem Mit-Sein folgt, sich in der Kindheit äußerte, dafür gibt es naturgemäß keine unmittelbaren Zeugnisse. Daß dieser Mut bald aus der Betätigung am Wirklichen abglitt in ein bloßes Spielen in der Phantasie und dann auch ins Nachbilden des Gesehenen in uneigentlichem Material, in eine kindliche Kunstübung, das würden wir für gewiß halten, auch wenn die von Ermatinger angeführten Verse und Zeichnungen nicht mehr vorhanden wären. Die Rückkehr ins runde Leben aus dem Flächenwesen der Kunst hat sich Keller so viel kosten lassen, daß man sieht: sie war ihm wesensnotwendig, aber sehr schwer, weil eben die Abirrung schon im frühesten Sich-Richten des Willens erfolgt war. Der Persontyp, dem Keller von Haus aus angehört, um in der Terminologie Max Schelers zu sprechen, ist so wenig der des Künstlers als der des Helden, sondern der des homo religiosus in einer besonderen Spielart.

Eine Eigentümlichkeit des Triebes zur Betätigung läßt sich immerhin aus frühen Belegen erkennen, nämlich der: Keller war ‚blöd im Bösen‘.

Wie die Beziehungen der Geschlechter, besonders der Eindruck des reifen Weibes in den Gesichtskreis des Knaben tritt, wird im Grünen Heinrich gelegentlich einer Aufführung des Goetheschen Faust erzählt. Der Knabe

wirkt dabei als Meerkatze mit. Er vergißt aber seine Rolle fast im Anschauen des ‚Gretchens‘, das auf der Bühne und hinter den Kulissen einen reichen Wechsel leidenschaftlicher Erregungen erlebt. Nach der Vorstellung wird er versehentlich für die Nacht im Theaterraum eingeschlossen; da erscheint ihm die Schauspielerin nochmal. ‚Sie hatte ein weißes Nachtkleid umgeschlagen, Hals und Schultern waren entblößt und gaben einen milden Schein, wie nächtlicher Schnee. Ich witterte alsogleich das warme Leben, und der abenteuerliche Mut, den ich dem Gespenst gegenüber empfunden hatte, verwandelte sich in die natürliche Blödigkeit vor dem lebendigen Weibe . . . Sie rief, indem sie laut lachte: Herr Gott! das ist die aufmerksame Meerkatze! . . . Ja! sagte ich, indem meine Augen fortwährend auf dem weißen Raum ihrer Brust hafteten und mein Herz zum ersten Male wieder so andächtig erfreut war wie einst, wenn ich in das glänzende Feld des Abendrotes geschaut und den lieben Gott darin geahnt hatte.‘ An dieses Abenteuer schloß sich eine Lese- und Lügenperiode: mit einem Altersgenossen liest der Grüne Heinrich Romane und Rittergeschichten und findet darin Gestalt und Namen für die neu angeregten Gefühle. ‚Wir wußten die schönsten Geschichten bald auswendig und spielten sie, wo wir gingen und standen, mit immer neuer Lust ab . . . Aus diesen Spielen gingen nach und nach selbsterfundene, fortlaufende Geschichten und Abenteuer hervor, welche zuletzt dahin ausarteten, daß jeder seine große Herzens- und Rittergeschichte besaß, deren Verlauf er dem andern mit allem Ernste berichtete, so daß wir uns in ein ungeheures Lügennetz verwoben und verstrickt sahen; denn wir trugen unsere erfundenen Erlebnisse gegenseitig einander so vor, als ob wir unbedingten Glauben forderten, und gewährten uns denselben auch, in eigennütziger Absicht, scheinbar.‘ Die Sache führt zu einer Art Diebstahl und endet mit einer Schlägerei. Die Erinnerungen, die Keller zu dieser Episode anregten, lassen sich noch feststellen. Am 26. Oktober 1832 fand eine Vorstellung der ‚Zauberflöte‘ statt, bei der Keller beteiligt war; ein Manuskriptheft aus dem gleichen Jahre enthält dramatisierte Rittergeschichten; der Lügengenosse hieß Eduard Keller; er war wirklich einer von jenen Menschen, ‚welche nicht gesonnen sind, sich in ihren Begierden im mindesten zu beschränken, und in der Gemeinheit ihrer Gesinnung dem Nächsten mit List oder Gewalt das entreißen, was er gutwillig nicht lassen will‘. Er kam bald ins Zuchthaus. Auf ihn bezieht sich ein Sonett der Sammlung von 1846; da reflektiert der Dichter darüber, wie sein und des Freundes Weg vom gleichen Ausgangspunkt, dem Phantasiespiel aus, so verschiedene Richtung genommen hat:

‚Wie haben wir treuherzig uns betrogen,
Erfinderisch und schwärmrisch uns belogen
Von Aventuren, Liebschaft und Gefahren!

Da seh' ich just, beim Schimmer der Laterne,
Wie mir gebückt, zerlumpt ein Vagabund
Mit einem Häscher scheu vorübergeht!

So also wendeten sich unsre Sterne?
Und so hat es gewuchert, unser Pfund?
Du bist ein Schelm geworden — ich Poet!

In einem späteren Sonett wird die Ursache der Verschiedenheit ergründet und gefunden in einer angebornen Schwäche des Begehrens:

‚Der Lenz, der dich von Blum' zu Blume rief,
Erloschen ist jetzt seiner Sonne Blinken;
Den du so sinnlos hastig mußtest trinken,
Siehst du, was auf des Bechers Grunde schlief?

Ich aber steh' in Ohnmacht, in der Ferne,
Und fluch' der Kraft, die dich von mir getrieben,
Die nur zu wirren weiß und nie zu lösen.

Am Ende preis' ich meine dürft'gen Sterne;
Im Guten träge und zu blöd im Bösen,
Bin ich ein stilles Kind im Land geblieben!'

Was Keller hier Ohnmacht, Trägheit, Blödheit nennt, hatte noch einen Grund: er war ungemein feinhörig für die Warnungen der Natur, die in jedem jungen Menschen neben den Rufen der Begierde ertönen. Und das war er infolge seiner Hingegebenheit an das Ganze der Wirklichkeit. Wie es in der Meerkatzen-Episode geschildert ist: das Weib ist ihm schon bei der ersten Begegnung nicht bloß ein Gebilde aus Fleisch und Blut, sondern Spiegel eines bewegten Innenlebens; sein Anblick erregt ihm nicht einseitig die Sinne, sondern zieht seinen ganzen Menschen hinein in die Teilnahme am Leben des andern, ja der ganzen Welt, er fühlt in jenem Augenblick Andacht wie vor Gott. Da hat Keller ein treffliches Sinnbild seines Wesens, das ganz aus dem Glück des kleinen Pantheisten gewachsen ist, geschaffen; bei ihm isoliert sich die Begierde nicht so leicht wie beim Durchschnittsmenschen vom Gesamtorganismus; das einzelne Gut, auf das sie geht, bleibt immer Teilgut in einem Reich der Güter, deshalb zieht es nur mit gebändigter Kraft. Das macht, daß Keller kein Eroberer wurde und doch das beste Teil fand.

Die Ahnung, daß das Schönste der Welt ihre Ordnung ist, das Füreinander der Teile, muß ihm schon früh aufgegangen sein. Eine Formel für diese Ahnung hat ihm der Botanikunterricht nahe gebracht, den er leider nur kurze Zeit genoß. Der Lehrer, der ihn erteilte, wird im Roman als ein ‚edler, stiller Mann' eingeführt; Ermatinger konnte seinen Namen feststellen und die auch im Roman erwähnte Tatsache, daß er noch im selben Jahr starb, in dem Keller an die ‚Industrieschule' kam (Ostern 1833). Von diesem Lehrer heißt es: ‚Er begann mit langsamen, faßbaren Worten ganz von vorne, wir hatten ganz reinen Tisch, und er fuhr so fort, daß nur die wirklich stumpfen Geister zurückblieben. Nachdem er uns die äußerliche Stellung der Pflanzen in der Natur klar gemacht und uns für sie eingenommen hatte, ging er auf ihre allgemeinen Eigenschaften und auf die

Erklärung ihres Organismus über, wobei wir die ersten Blicke in die Bedeutung dieses Wortes erhielten, welche wir von nun an nicht vergaßen.‘ Das ist offenbar unveränderte Erinnerung; dann hat Keller schon im 14. Lebensjahr, lange bevor er Goethe las, den Organismusbegriff dargeboten erhalten und angenommen als Erfüllung des durch früheste Glückserlebnisse grundgelegten Bedürfnisses, die Welt als Ganzes zu denken und sich drin als Glied zu wissen.

Auf einem Notizbuchblatt aus jener Zeit hat Keller den Satz aufgeschrieben: ‚Zwischen wahrem Freiheitssinn und Freiheitsschwindel ist ein himmelweiter Unterschied.‘ Mag er den Gedanken irgendwo gehört und ihn nicht bloß wegen seiner Wahrheit willig übernommen haben — auf dem gleichen Blatt stehen Zeugnisse seiner Parteinahme für die städtischen ‚Aristokraten‘ gegen die aufsässigen Landleute — die Aufschreibung verrät doch, daß der Knabe schon die Wichtigkeit der Ordnung überlegt hat. So revolutionär Keller in späteren Jahren gedacht hat, er tat das nur deshalb so unbedenklich, weil er von Kind auf in den Willen zur Ordnung hineingewachsen war; er war ihm selbstverständlich geworden.

Den Wunsch, den sich der Grüne Heinrich einmal zuschreibt, ‚seinerseits dazu beizutragen, daß alle Dinge, an denen er beteiligt, einen ordentlichen Verlauf nähmen‘, hat Keller sicher schon früh gehabt; er ist ihm sogar in einem wichtigen Augenblick verhängnisvoll geworden. Er ist am 9. Juli 1834 von der Industrieschule relegiert worden, wie Ermatinger aus dem Protokoll der Aufsichtskommission feststellt: weil er bei einer Schülerunternehmung gegen einen mißliebigen Lehrer den Rädelsführer gespielt, nämlich vorgeschlagen hat, auf dem Weg zum Hause des Lehrers einen Zug zu bilden und dabei ein Vaterlandslied zu singen.

So erwarb Keller schon in der Kindheit einen Kern selbständigen Lebens: ein selbstgefühltes Glück und eine von innen heraus notwendige Richtung des Wollens. Daß ihn solcher Besitz anders und besser machte als andere, kam ihm auch schon früh zum Bewußtsein. In einem Brief von 1837, von dem noch ausführlich die Rede sein wird, schreibt er: ‚Stolz habe ich nur zuviel, mehr als ich verantworten kann, und aus Welt und Menschen machte ich mir schon nichts mehr, als ich noch so ein achtjähriges Teufelchen war.‘ Die bestimmte Zeitangabe hat nur dann Sinn, wenn die Verselbständigung in einem einzelnen Ereignis erfolgt ist. Dieses Ereignis läßt sich feststellen. Mit acht Jahren besuchte Keller noch die Armenschule; dort und nicht, wie es im Grünen Heinrich heißt, erst in der Schule, in die er mit zwölf Jahren übertrat, saß mit ihm jener Johann Heinrich Meyer auf der gleichen Bank, der das Urbild zum ‚Meierlein‘ des Romans abgegeben hat. Diesen Charakter hat Keller offenbar aus genauer Beobachtung heraus gezeichnet; das ist der Bourgeois der Kinderwelt, der Mensch mit dem ausgeprägten Erwerbssinn: er ist geschickt und gesetzt, aber ohne Phantasie und Liebe; er gibt sich keinem Tun, nicht einmal dem Spiel selbstvergessen hin, überall verfolgt er kalt und geschäftsmäßig sachfremde Zwecke. Keller wird sich einem solchen Kameraden zunächst freudig

angeschlossen haben wie einer Ergänzung des eigenen Wesens, dann aber mit Scham und Entrüstung bemerkt haben, daß er, während er sich harmlos vergnügte, vom andern benützt wurde. Im Lauf der Jahre erst wird sich die Erfahrung erweitert haben zur allgemeinen Einsicht, daß die meisten Menschen keinen Sinn haben für ein beziehungsloses, in sich ruhendes Glück. In dem Maße, in dem diese Einsicht kam, trennte sie ihn von den Menschen, machte sie ihn mißtrauisch und trotzig; denn er war nicht gesonnen, ein Rechner zu werden wie die andern. So fing er an zu ‚schmollen', das Unrechtleiden zu genießen, ein wenig damit zu kokettieren — vor sich selber — wie mit einem Zeichen der Auserwählung; es hat lange gedauert, bis er diesen Zug wieder überwand.

Seelen von der Eigenart, als deren eine sich uns schon jetzt die Kellers ergibt, können weniger als andere Gott, die Quelle und den Mittelpunkt des Seins, unbeachtet lassen; sie sind noch mehr als die Helden und Künstler und Gelehrten ‚von Natur religiös'. Im Glück der Hingabe an die große und schöne und gute Welteinheit und im — gewollten — Gehorsam gegen ihre Ordnung mußte Keller ein Gottesbegriff aufgehen; es fragte sich nur, wie sich diese wachsende Religiosität mit der überlieferten vertragen würde. Im Grünen Heinrich beginnt die Entzweiung schon früh. Es wird in der Jugendgeschichte ein bewegtes Hin-und-Her religiöser Anregungen und zum Teil gegensätzlicher Antwortregungen entfaltet; ganz gewiß hat Keller viele Einzelheiten des Gemäldes aus der Erinnerung geschöpft. Aber Auswahl, Beleuchtung und Deutung ist sichtlich von einer geschichtsphilosophischen Konstruktion bestimmt. Zur Herauslösung des Biographischen ist man darauf angewiesen, etwas aus den Dokumenten zu erschließen, die den achtzehnjährigen Keller sehen lassen.

Der Achtzehnjährige hat es, wie wir erkennen werden, schon aufgegeben, sich durch Wohlverhalten diesseitige Gunsterweise von seiten Gottes verdienen zu wollen, wenn er auch noch an eine Vorsehung glaubt und den Impuls spürt, in der Not zu beten. Dieser Haltung ist sicher eine andere vorausgegangen. Kellers Mutter war eine einfache, nüchterne Frau, in einem Pfarrhaus erzogen, und ihr Leben lang dem Kirchenglauben ergeben. Durch die Not ans Materielle gewiesen, wird sie ihrem Sohn, in der Sorge um sein leibliches Wohlergehen, das Bravsein vor allem mit dem Hinweis empfohlen haben, daß Gott es den Braven gut und den Bösen schlecht ergehen läßt. Diese Zweckreligiosität hat sicher dem Knaben eingeleuchtet und ist ihm auch in seinen Versuchungen nützlich gewesen. Da lernte er denn Gott als eine von ihm unabhängige, seinem Willen unter Umständen widerstehende Persönlichkeit kennen; der eigenen Persönlichkeit wurde er sich im Gegensatz zur göttlichen bewußt. Als dann in den vorhin erwähnten Erfahrungen der Widerwille gegen alles Zweckmessen wach wurde, richtete sich derselbe allmählich auch gegen das bisherige Verhältnis zu Gott. Schon der Knabe Keller empfand es als unwürdig, Gott zu dienen, damit Gott dafür kleinliche Wünsche erfülle. Er hat doch noch eine Zeitlang in diesem

Verhalten verharrt mit schlechtem Gewissen. Das war die ‚halb gottlose Zeit‘, von der im Grünen Heinrich die Rede ist, wo er Gott ‚nicht liebte, sondern nur brauchte‘; sie dauerte sieben bis acht gerade der weichsten und bildsamsten Jahre, vom achten bis zum fünfzehnten oder sechzehnten. Dieser Zug ist sicher autobiographisch. Die halb gottlose Zeit ist aber nicht ein erstes Stadium jenes Atheismus, zu dem sich Keller später bekannt hat, sondern etwas wesentlich Verschiedenes; nämlich ein Vorspiel und wurzelhafter Anfang jener Periode, die, wie wir sehen werden, Keller zwischen 1837 und 1845 durchmachte und die fast jeder Erwachsende in der einen oder andern Form durchmacht: wo man Gott als Hemmnis der eigenen Wünsche empfindet und ihm entweder ausweicht oder ihn als Nothelfer in Anspruch nimmt. Keller ging auf dieser Linie, die ihn zum eigentlichen Atheismus hätte führen müssen, von vornherein nicht mit dem ganzen Wesen voran; es begann bei ihm schon sehr früh eine Umbildung der Gottesidee, die letzten Endes zur Entpersönlichung Gottes führte. Zunächst aber wurde ihm Gott aus einem Krämer, bei dem man mit der Münze des Wohlverhaltens Wohlergehen erkauft, zu einem unbedingt verläßlichen Freund, der das Wohlergehen in freier Güte schenkt und dem man in ebenso freier Güte dient. Ich glaube nicht, daß dabei die Lektüre Jean Pauls eine Rolle gespielt hat; Keller hat anscheinend erst 1843 einen Roman Jean Pauls gelesen. In der Hauptsache wird die neue Gottesvorstellung aus dem eigenen Wesen Kellers herausgewachsen sein: aus dem erwähnten Widerwillen gegen das Rechnerwesen und aus seinem Widerwillen gegen Befehl.

Keller hat, von der Mutter abgesehen, von seiten der Vorgesetzten, die ihm mit Berufung auf Gott Pflichten verkündeten und auferlegten, keine Liebe erfahren, sei es, daß sie keine Liebe hatten, sei es, daß nur er blind dafür war. Es hatte eben in seiner Erziehung der Vater gefehlt, dem gegenüber Gehorsam und Liebe am leichtesten ihre natürliche Verbindung gefunden hätten. Autorität nun, die nicht in Liebe geübt und in Liebe angenommen wird, weckt immer Widerstand; selbst im günstigsten Fall, wo sie das befiehlt, was der Untergebene selbst als das Richtige erkennt, wirkt es leicht als Beleidigung, daß die Eigenregung sozusagen abgefangen wird vom Befehl; die Freude der Selbstmächtigkeit wird gestört. Bei Keller muß sich die natürliche Abneigung gegen die Forderungen der Umwelt, die seiner Bequemlichkeit widerstrebten, sehr früh zur Empfindlichkeit gegen den Befehl überhaupt verfeinert haben. Er hatte den Willen zur Ordnung, aber einen noch stärkeren zur Freiheit. In diesem fand seine Bequemlichkeit immer leicht einen Rückhalt gegen jenen. ‚Mit der Pflicht und dem Gehorsam zugleich‘ ergoß sich ihm, wie es vom Grünen Heinrich einmal heißt, immer ‚der Schein der Nüchternheit und Leere‘ über die Dinge, die er von sich aus eben noch aufs heftigste gewünscht hatte. Die Entfaltung dieses Zuges half mit zur Umgestaltung der Gottesidee. Einem solchen Menschen mußte Gott ein Freund sein, nicht ein Herr.

Übrigens hat Keller die Wendung in der Zeit, wo sie stattfand, sicher

nicht als einen Abfall vom überlieferten Glauben, sondern nur als Überwindung von Mißverständnissen aufgefaßt. Erst im August 1843 begann er sich im Gegensatz gegen das Christentum zu fühlen; vorher war er zwar ein lauer Kirchgänger gewesen, aber kein Gegner. In einer Beziehung hat jene erste religiöse Phase bei Keller immer nachgewirkt; damals hatte sich ihm mit dem Begriff einer Persönlichkeit die Fähigkeit assoziiert, selbstherrlich zu wünschen und willkürlich zu handeln; als er später einsah, daß Gott nicht selbstherrlich und nicht willkürlich vorgeht, daß auch der Mensch, in seinen besten Augenblicken wenigstens, es nicht tut, da wurde ihm die ewige Geistperson etwas Unwirkliches. Eine von aller Willkür freie Persönlichkeit war ihm das nicht mehr, was er sich unter einer Persönlichkeit vorgestellt hatte.

Daß Keller sich nie zur grundsätzlichen Ablehnung aller Autorität verirrt hat, ergab sich zum guten Teil aus dem Umstand, daß seine Empfindlichkeit gegen Zwang schon früh einen Ableiter fand in der kirchlichen Autorität. Ob es richtig ist, daß sein Vater schon gern über die Pfaffen loszog, mag dahingestellt bleiben. Der dürre Religionsunterricht, den der Knabe von der Armenschule an erhielt, die priesterfeindliche Stimmung, die unter den Schülern der Industrieschule herrschte, gerade weil unter den Lehrern Theologen eine große Rolle spielten, dann die Tatsache, daß bei seiner Wegweisung ein Geistlicher den Ausschlag gab: alles das erklärt den frühen Antiklerikalismus Kellers zur Genüge. Bezeugt ist dieser Zug mehrfach. Am 15. Dezember 1834 z. B. schrieb Keller einem Freunde ins Stammbuch: ‚Ehre die Pfaffen, die guten und die bösen; die ersten, weil sie Gottes Gebote verkünden, die letzteren, damit du sie nicht zu fürchten brauchst.‘ Wenige Tage später, an Weihnachten 1834, unterzog er sich der Konfirmation; daß es ohne innere Teilnahme geschehen sei, nur um gesetzlich vom Erziehungsrecht der Kirche loszukommen, wie es im Grünen Heinrich dargestellt wird, das läßt sich weder beweisen noch widerlegen.

Die verfrühte Berufswahl des Fünfzehnjährigen — er entschloß sich, Landschaftsmaler zu werden und trat noch im Herbst 1834 bei dem Lithographen Peter Steiger ein, um zunächst Zeichnen und Aquarellieren zu lernen — traf nur in einem Sinne das Richtige. Ein Knabe von so hohen Ahnungen durfte nicht für immer von der höheren Bildung, der bewußten Teilnahme am Geistesleben der Menschheit ausgeschlossen werden; da der gerade Weg durch den Ausschluß von der Schule versperrt war, mußte ein Umweg eingeschlagen werden. Ein Umweg ist ja immer noch ein Weg. Soweit war die Berufswahl richtig und notwendig. Daß aber die Kunst, und gerade die Landschaftsmalerei gewählt wurde, war Willkür; sie war aber auch schon nicht ganz ohne Ursache und Notwendigkeit. Die Abirrung ins Reich der Phantasie war schon erfolgt und mußte zu Ende gegangen werden. Schließlich kam Keller auch so zum Ziel, zu dem, wozu er nach Art und Grad seiner Anlage berufen war, nämlich zum Erziehen und Mitarbeiten in der Führung des Gemeinschaftslebens.

(Fortsetzung folgt.)

# Die Bedeutung der Phänomenologie für das Geistesleben / Von Otto Gründler

Über allen akademischen Erörterungen und Fachausdrücken ist es der breiteren Öffentlichkeit bisher entgangen, welch eine mächtige philosophische Bewegung, die für unsere ganze Geisteskultur fruchtbar zu werden verspricht, uns während der letzten beiden Jahrzehnte in der Phänomenologie erwachsen ist. Schon der zungenbrecherische Name ‚Phänomenologie' ist für den Laien kein Anreizmittel; auch bietet die vorhandene Literatur keine Möglichkeit, sich ohne tieferes Eindringen in ihre philosophische Arbeit über die kulturelle Bedeutung der phänomenologischen Schule zu unterrichten. Auch die ‚Abhandlungen und Aufsätze' von Max Scheler sagen hierüber nur demjenigen etwas, der einen feinen Spürsinn für philosophische Methode hat und sie zwischen den Zeilen herauslesen kann. Denn in ihnen wird die neue Methode nicht erläutert, sondern ohne weiteres angewendet. Schon die Möglichkeit einer solchen Anwendung auf die ganze Breite des Kulturlebens — ohne den Leser durch einen weitläufigen philosophischen Apparat zu ermüden — zeigt, daß die phänomenologische Philosophie ernsteste Beachtung verdient gerade in Kreisen, denen Philosophie keine Fachwissenschaft unter anderen bedeutet, sondern gleichsam ein Lebensbedürfnis, in denen naiver und ungebrochener Erkenntnistrieb lebendig ist, deren Bildungsstreben einer Gesamtkultur gilt, in welcher die Philosophie das einigende Band der Teilgebiete darstellt, den Träger der Ganzheit gegenüber allen Einzelwissenschaften, die Erkenntnis des W e l t g a n z e n. Ich habe auch in mancherlei Gesprächen die Erfahrung gemacht, daß gerade philosophisch interessierte Laien der Phänomenologie weitgehendes Verständnis entgegenbringen — oft größeres, als in ihre Schulbegriffe eingekapselte Fachmänner —, sobald man sich nur bemüht, ihnen das Wesentliche dieser Bewegung anschaulich zu vergegenwärtigen.

Was dies Wesentliche aber eigentlich sei, darüber sind sich nun freilich die Phänomenologen selbst nicht einig. Das ist an und für sich kein Fehler. Auch der Künstler gelangt nur in den seltensten Fällen zu begrifflicher Klarheit über das Wesen seiner Kunst; dem Schaffenden kommt es auf die schöpferische Tätigkeit an, nicht auf die Reflexion über sie. Das Wesen einer philosophischen Richtung und ihre Bedeutung für das gesamte Geistesleben herauszuarbeiten, ist keine eigentlich philosophische, sondern mehr eine geistesgeschichtliche und psychologische Aufgabe. Um sie zu lösen, muß man das in den Mittelpunkt der Betrachtung stellen, wovon Husserl bei seinen phänomenologischen Untersuchungen gerade geflissentlich absieht: den philosophierenden Menschen. Das ist das letzten Endes für die Gesamtkultur Bedeutsame an der Phänomenologie, daß in ihr ein neuer Typus Mensch sich der Philosophie bemächtigt, der dem zuletzt in ihr herrschenden, in gewissem Sinne entgegengesetzt ist. (Woraus sich, nebenbei bemerkt, auch das mangelnde Verständnis erklärt, dem die Phänomenologie in Fachkreisen so häufig

begegnet.) Hierfür hat Max Scheler die Formel gefunden, der in den ‚Abhandlungen und Aufsätzen' dem ‚verschlossenen' Typus Mensch, dem ‚Bourgeois', dem Menschen des kapitalistischen Zeitalters einen ‚geöffneten' entgegenstellt, den Menschen nichtkapitalistischer Zeiten — der Vergangenheit und der Zukunft. Ins Philosophische gewendet bedeutet dies den Gegensatz des von einer seltsamen Angst vor aller Realität erfaßten ‚kritischen' Philosophen und des Phänomenologen, der in der Freude des Erkennens der Fülle der Wirklichkeit geöffneten Sinnes nachspürt. Um es an einem Beispiel aus der deutschen Geistesgeschichte zu veranschaulichen: die Phänomenologie bedeutet die Herrschaft des Typus Goethe in der Philosophie gegenüber der des Typus Kant. Goethe war nicht nur im allgemeinen weltgeöffnet, er war als Erkennender, als Entdecker des Begriffes ‚Urphänomen', auch der Vorläufer unserer heutigen Phänomenologie.

Phänomenologie ist demnach das, was Nietzsche einmal ‚Philologie' nennt: ‚die Kunst gut zu lesen . . . Tatsachen ablesen können, ohne sie durch Interpretation zu fälschen, ohne im Verlangen nach Verständnis die Vorsicht, die Geduld, die Feinheit zu verlieren.' (Der Antichrist, Aph. 52.) Oder, um nun endlich auch den Begründer der Phänomenologie, Edmund Husserl, selbst zu Wort kommen zu lassen: ‚Man muß . . . überall in der Phänomenologie den Mut haben, das im Phänomen wirklich zu Erschauende, statt es umzudeuten, eben hinzunehmen, wie es sich selbst gibt, und es ehrlich zu beschreiben. Alle Theorien haben sich darnach zu richten.' — ‚Am Prinzip aller Prinzipien: daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der „Intuition" originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen.'*

Die Aufstellung dieses Prinzips erscheint dem Laien wohl kaum als eine außerordentliche Leistung. Der Einwand liegt nahe, schließlich wolle alle Philosophie nichts anderes, als die Wirklichkeit erkennen so, wie sie ist; keine wolle sie einer Theorie zuliebe vergewaltigen, jede sei bestrebt, die Theorie nach der Wirklichkeit zu formen. Wer bürgt dafür, daß nicht auch die Phänomenologie dies ‚Prinzip aller Prinzipien' wider Willen und ohne es zu bemerken, immer wieder durchbricht? Die meisten philosophischen Irrtümer rühren ja von unbewußten Voraussetzungen, ‚Vorurteilen' her; sie liegen in dem, was der Philosoph als ‚selbstverständlich' hinnimmt, gar nicht der Untersuchung für wert erachtet. Doch gerade diese Fehler-

* Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I. Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Band I, auch als Sonderabdruck; Halle, Niemeyer 1913) S. 221 und S. 43 f.

quelle bemüht sich die Phänomenologie nach Möglichkeit auszuschalten, durch konsequentes Zurückgehen auf die Anschauung als letzte 'Rechtsquelle der Erkenntnis'. Auch dies scheint auf den ersten Blick nicht besonders neu: jede Philosophie schöpft aus der Anschauung, sie kann gar nicht anders. Das Denken allein vermag nie zu irgend welchen Inhalten vorzudringen; so wertvolle Dienste es auch zum Ausbau der Erkenntnis leistet, bei ihrer Grundlegung versagt es. Als Schulbeispiel hierfür können alle deduktiven Wissenschaften, besonders die mathematischen, angeführt werden. Die Bausteine auch dieser in strengster logischer Beweisführung errichteten Gebäude bilden gewisse unbewiesene und unbeweisbare Grundsätze, die sogenannten Axiome. (In der Mathematik z. B. die Sätze: 'Zwei Gerade schneiden sich in einem Punkte'; 'Sind zwei Größen einer dritten gleich, so sind sie auch untereinander gleich'.) Selbst der reinen Logik ergeht es nicht anders; der Satz des Widerspruches und die anderen logischen Grundsätze lassen sich niemals beweisen, sondern können nur aus der Anschauung abgeleitet werden. Diese Aufgabe ist zwar erst von der Phänomenologie klar erfaßt und systematisch in Angriff genommen worden. Aber ob nun eine Philosophie es selbst sieht und zugibt oder nicht, sie kann auf das Erkenntnismittel der Anschauung nicht verzichten, ohne welches ein Denken überhaupt nicht möglich wäre. Denn alles Denken und Beweisen vollzieht sich in Schlüssen; jeder Schluß folgert aus irgendwelchen bekannten, selbst schon bewiesenen oder sonstwie als wahr ermittelten Sätzen (den Prämissen) einen unbekannten oder doch unbewiesenen Schlußsatz. Es ist klar, daß dies Beweisverfahren nicht ins Unendliche zurückgehen kann, irgendwo muß es einmal mit unbewiesenen Sätzen beginnen. So geht schließlich auch alles philosophische Denken notwendig auf unbewiesene Voraussetzungen zurück, das liegt im Wesen des Denkens selbst. Von einer wissenschaftlich einwandfreien und erkenntnismäßig wohlbegründeten Philosophie kann nur verlangt werden, daß ihre unbewiesenen Grundsätze auch ihrem Wesen nach unbeweisbar seien und sich in anderer Weise als durch logische Deduktion als wahr ausweisen, daß sie also nichts ungeprüft voraussetze. Da es außer dem schlußfolgernden Denken (das niemals letzte Erkenntnisquelle sein kann) gar kein anderes Erkenntnismittel gibt als die völlig geklärte und evidente, ihren Gegenstand 'leibhaftig' erfassende Anschauung (im weitesten Sinn des Wortes), muß diese selbst zum Prinzip (principium = Anfang) aller Philosophie, ja aller Wissenschaft überhaupt erhoben und allen ihren Möglichkeiten nach methodisch ausgebildet werden. Ohne eine solche Methodik der exakten Anschauung besteht gar keine Möglichkeit, die letzten Voraussetzungen des Denkens auf ihre Endgültigkeit, Richtigkeit und Vollständigkeit zu prüfen. Nun gründeten ja sicherlich alle großen Denker ihre Systeme auf irgend welche richtigen Anschauungen; daß sie dabei zum Teil zu Ergebnissen von grandioser Absurdität kamen, lag meist daran, daß sie aus der Fülle des anschaulich Gegebenen Einzelnes, was sich ihnen gerade im persönlichen Erleben erschlossen hatte, herausgriffen und unter Nichtbeachtung

alles Übrigen daraus in unbeirrter logischer Konsequenz ein Gedankengebäude aufführten. Man braucht ja von den vielen Axiomen der Geometrie nur ein einziges fortzulassen, und alsbald erhält man ein von dem üblichen völlig verschiedenes System geometrischer Sätze. Es ist daher ein ganz entschiedenes Verdienst der Phänomenologie, daß sie die Forderung aufstellt, erst einmal die positiven anschaulichen Gegebenheiten in ihrer Gesamtheit zu erfassen, ehe man auf sie eine Theorie gründet, und Husserls Behauptung, damit fange die Philosophie erst an, ‚strenge Wissenschaft' zu werden, besteht ganz zu recht.

Bei dem Ausdruck ‚positive Gegebenheiten' wird man mir einwerfen: Hat nicht der Positivismus das Zurückgehen auf sie schon längst gefordert? Wenn der Rationalismus notwendig versagt, ist dann nicht der Empirismus die einzig mögliche Philosophie? Wenn der Kritizismus anschauungsfeindlich und wirklichkeitsfremd ist, der Positivismus richtet sich doch nachdrücklich auf die Realität? Doch bei Aufstellung des Gegensatzes der ‚kritischen' und der phänomenologischen Geisteshaltung habe ich das Wort ‚kritisch' nicht im Sinn der Schulbegriffe gemeint. Mit ihm wollte ich nur jene geistige Enge bezeichnen, welche sich zugunsten vorgefaßter Meinungen vor ganzen Gebieten des anschaulich Gegebenen hartnäckig verschließt. Und an dieser Enge leidet der Positivismus zweifellos ebenso, wie der kritische Idealismus, nur mit umgekehrtem Vorzeichen. Er will einen ganzen Bezirk der Wirklichkeit nicht sehen, den geistigen. Wenn er von ‚positiven' Gegebenheiten spricht, so meint er damit sinnlich erfaßbare; unter ‚Anschauung' versteht er die naturwissenschaftliche Erfahrung. ‚Während sie (die Positivisten) als echte Standpunktphilosophen und, in offenbarem Widerspruch mit ihrem Prinzip der Vorurteilsfreiheit, von ungeklärten und unbegründeten Vormeinungen ausgehen, nehmen wir unseren Ausgang von dem, was vor allen Standpunkten liegt: von dem Gesamtbereich des anschaulich und vor allem theoretisierenden Denken selbst Gegebenen, von alledem, was man unmittelbar sehen und erfassen kann, wenn man sich eben nicht durch Vorurteile blenden und davon abhalten läßt, ganze Klassen von echten Gegebenheiten in Beachtung zu ziehen. Sagt ‚Positivismus' soviel wie absolut vorurteilsfreie Gründung aller Wissenschaften auf das ‚Positive', d. i. originär zu Erfassende, dann sind wir die echten Positivisten. Wir lassen uns in der Tat durch keine Autorität das Recht verkümmern, alle Anschauungsarten als gleichwertige Rechtsquellen der Erkenntnis anzuerkennen, auch nicht durch die Autorität der ‚modernen Naturwissenschaft'. (Husserl a. a. O. S. 38.) — ‚Das unmittelbare „Sehen", nicht bloß das sinnliche, erfahrende Sehen, sondern das Sehen überhaupt als originär gebendes Bewußtsein welcher Art immer ist die letzte Rechtsquelle aller vernünftigen Behauptungen.' (A. a. O. S. 36.)

Hiermit sind wir an dem entscheidenden Punkt angelangt, der grundlegenden, daher auch am meisten bekämpften und mißverstandenen Entdeckung

der Phänomenologie, dem Grundpfeiler ihrer Methode. Den Begriff der Anschauung selbst galt es zu klären, nach Arten zu sondern und über das sinnliche Gebiet hinaus zu erweitern, wenn die Anschauung allen Ernstes als letzte Erkenntnisquelle auftreten sollte. Es ist das Verdienst Edmund Husserls, zuerst (in den ‚Logischen Untersuchungen' 1900) den Begriff einer übersinnlichen ‚kategorialen' Anschauung aufgestellt zu haben. Daß dieser gar nichts ‚Mystisches' an sich hat, wie die Gegner der Phänomenologie behaupten, werden die folgenden Ausführungen zeigen, welche versuchen, ihn, soweit es möglich ist, dem Laien verständlich zu machen.

Wir gehen aus von einer einfachen Wahrnehmung: ich sehe einen grünen Baum. Was ich hier sinnlich wahrnehme, ist der Gegenstand ‚Baum' mit allen seinen Eigenschaften und Bestandteilen, seinen grünen Blättern, seinem Stamm mit rauher, rissiger Rinde u. dergl. Der Sensualist behauptet allerdings, ich sähe ‚eigentlich' gar keinen Baum, ich hätte nur gewisse Sinnesempfindungen (Farb-, Gestalt-, Tastempfindungen usw.) und mein Denken mache erst aus diesem Komplex sinnlicher Gegebenheiten ein Ding, den Baum. Doch diese Interpretation ist offensichtlich falsch. Vor mir steht der Baum, und um von dieser schlichten Wahrnehmung aus zur Sinnesempfindung ‚grün' zu gelangen (welche wiederum etwas ganz anderes ist als die den Baumblättern anhaftende grüne Farbe), dazu bedarf es der abstrahierenden Gedankenarbeit, einer ganz anderen Blickrichtung als der gewöhnlichen, nicht umgekehrt. Was mir also durch sinnliche Wahrnehmung unmittelbar gegeben ist, ist ein Gegenstand, genauer, ein Gegenstand aus der Sinnenwelt: ein ‚Ding'. Mittelbar ist mir aber bei Betrachtung des grünen Baumes noch etwas anderes anschaulich gegeben, eine leibhaftige Anschauung, die ich etwa in dem Satz ausspreche: ‚Dieser Baum ist grün.' Der Inhalt dieser Wahrnehmung ist nicht mehr ein Ding, ‚der grüne Baum', sondern ein Sachverhalt ‚das Grünsein des Baumes'. Dieser Unterschied, so gleichgültig er im täglichen Leben ist, so bedeutsam ist er für die Erkenntnislehre. Es ist einleuchtend, daß es sich hier um zwei ganz verschiedene Arten der Anschauung handelt. Ich schließe nicht etwa von dem mir sinnlich gegenwärtigen Baum auf den Sachverhalt: ‚Dieser Baum ist grün'; auch er ist mir nicht durch Denken, sondern wahrhaft anschaulich gegeben. Ohne die Sinneswahrnehmung ‚grüner Baum' ist freilich der Sachverhalt ‚Grünsein des Baumes' niemals wahrnehmbar, die kategoriale Anschauung gründet sich wesensmäßig auf sinnliche. Durch diese Stufenordnung wird aber der Unterschied beider Anschauungsarten nicht verwischt, sondern erst recht deutlich; sie zeigt klar, daß zur sinnlichen Wahrnehmung noch etwas hinzutreten muß, um eine Sachverhaltswahrnehmung zu erzeugen.

Philosophisch wichtiger und heißer umstritten ist eine andere Art der kategorialen Anschauung, die Wesensanschauung. Doch auch sie erschließt sich dem Unvoreingenommenen bei nüchterner phänomenologischer Betrachtung, ohne daß dazu irgend ein ‚mystisches Vermögen' erforderlich

wäre. Bleiben wir bei unserem Beispiel, der Sinneswahrnehmung ‚grüner Baum'. Ich kann bei Betrachtung des Baumes mein Augenmerk richten lediglich auf die grüne Farbe der Blätter, und kann dann weiter davon absehen, daß dies Grün gerade an den Blättern dieses bestimmten Baumes haftet, ja, daß es überhaupt zufällig an Baumblättern auftritt; ich kann mich rein in die Gegebenheit ‚grün' als solche versenken und etwa ausrufen: ‚Dies ist ein leuchtendes Grün'. Von der Anschauung dieser bestimmten Grünnüance, die nichts zu tun hat mit dem grünen Farbstoff der Baumblätter, kann ich dazu übergehen, das ‚Grün überhaupt' zum Gegenstand meiner Wahrnehmung zu machen, die Wesenheit Grün, die ganz verschieden ist von irgend einem grünen Gegenstand, von der es keinen Sinn hat, zu sagen, sie existiere nicht mehr, wenn der Baum z. B. verbrannt wurde oder seine Blätter gelb geworden und abgefallen sind. Dies ‚Grün überhaupt' ist gemeint, wenn man sagt: ‚Grün ist verschieden von Rot', nicht die den Baumblättern oder sonst einem Gegenstand anhaftende grüne Farbe, sondern eben die Wesenheit grün, die in der Sinnenwelt nirgends vorkommt, dem Entstehen und Vergehen nicht unterworfen ist und doch auf Grund unserer Sinneswahrnehmungen zum Gegenstand unserer Wahrnehmung und evident gültiger Aussagen, wie die soeben angeführte, gemacht werden kann. Daß sie wirklich wahrgenommen werde, das wird allerdings bestritten; es ist dann aber nicht ersichtlich, woher sonst unser Bewußtsein von ihr stammt, wie etwa aus der Farbe der Baumblätter durch Denken auf diese Wesenheit geschlossen werden könne. Ihrer Ableitung aus dem Denken widerspricht auch die ganze Art ihrer Gegebenheit; sie läßt sich ja in keiner Weise begrifflich definieren, und doch weiß jeder normale, nicht farbenblinde Mensch ganz genau, was ‚grün' ist, dies ist ihm unmittelbar anschaulich gegenwärtig. Husserl hat die hervorragendsten Abstraktionstheorien kritisch untersucht mit dem Ergebnis, daß keine von ihnen fähig sei, diese schlichte anschauliche Gegebenheit der Wesenheiten, auf die wir alle unsere Aussagen über sie gründen, aus irgendwelchen anderen Gegebenheiten abzuleiten, daß im Gegenteil jede von ihnen sie irgendwie voraussetze. Dabei verkennt Husserl keineswegs, daß die Wesensanschauung trotz ihrer Unableitbarkeit aus der sinnlichen doch diese zur Voraussetzung hat, auf sie fundiert ist, genau wie die Sachverhaltsanschauung.

Hier sei angemerkt, daß unter den Begriff der sinnlichen Anschauung nicht nur die Wahrnehmung fällt, sondern auch die Phantasievorstellung (Erinnerung und Fiktion), welche genau so wie die Wahrnehmung Grundlage einer kategorialen Anschauung sein kann. Für die phänomenologische Methode der Wesensschau kommt ihr sogar besondere Bedeutung zu, da sie den Phänomenologen unabhängig von allerlei Zufälligkeiten macht, wie der etwa, ob er bei einer Untersuchung über das Wesen des Hasses auch wirklich aktuell Haß empfinde.

Der in der Wesensanschauung sich bekundende Unterschied zwischen ‚Tatsache' und ‚Wesen' ist für die ganze Philosophie und Wissenschaftslehre

grundlegend. Nach ihm lassen sich die Wissenschaften in ‚Tatsachenwissenschaften' und ‚Wesenswissenschaften' einteilen; neben diesen mehr formalen Gesichtspunkten gewinnt dieser Unterschied auch Einfluß auf den Inhalt des Denkens und ist dazu berufen, die ganze Metaphysik umzugestalten, indem er z. B. eine neue Handhabe bietet zur Grundlegung des ontologischen Gottesbeweises.

Wer gewöhnt ist, alles logisch zu deduzieren und zu beweisen, kann sich mit der einfachen Aufweisung der kategorialen Anschauung nicht begnügen, er will an ihr noch irgend etwas erklären. Der Phänomenologe verzichtet auf eine solche, den Tatbestand verwischende Erklärung wie etwa, die kategoriale Anschauung sei ‚eigentlich' ein höchst kompliziertes Denken (wobei ganz dunkel bleibt, was und wie da eigentlich gedacht wird); er setzt sich zum Ziel, schlicht und ehrlich zu beschreiben, was wir alles wahrnehmen und in welcher Weise wir es wahrnehmen. Unsere Ausführungen zeigen also zugleich auch an einem Beispiel, wie das phänomenologische Zurückgehen auf die Anschauung gemeint sei. Dabei mußten wir uns hier auf die allgemeinsten Umrisse beschränken, insbesondere auch auf eine Analyse der aller kategorialen Wahrnehmung zugrunde liegenden Dingwahrnehmung verzichten und konnten auch von jener nur die beiden für alles wissenschaftliche Denken unerläßlichen Arten der Sachverhalts- und Wesensanschauung heranziehen, ohne auf die Gegebenheit von Werten, Bewegungen, Kausationen usw. einzugehen. Hievon ist übrigens bisher nur die Wertgegebenheit durch Max Scheler eingehend untersucht worden. In seiner Neubegründung einer materialen Wertethik* zeigt sich am deutlichsten die allgemeine, über das bloß Fachwissenschaftliche hinausgehende Bedeutung der Phänomenologie: sie erschließt dem Menschen wieder den Kosmos der Werte in seiner ganzen Fülle und öffnet ihm so die ‚Augen' für Gegebenheiten, die ihm lange Zeit fremd waren, deren lebendiges Erfassen er sich jedenfalls — soweit es etwa noch vorhanden war — theoretisch nicht einzugestehen wagte, sondern mit allen Mitteln wegzudeuten bestrebt war. Dies neue Wertsehen ist für die Metaphysik und Religionsphilosophie höchst fruchtbar, es muß schließlich zu einem Neuergreifen der Gottesidee durch die menschliche Vernunft führen. Doch können wir das hier nicht weiter verfolgen.

Man mag nun gegen die Sachverhalts- und Wesensanschauung einwenden was man will, sicher ist, daß alle Philosophie sich ihrer bedient. Denn alles Denken ist ein Urteilen, Urteile beziehen sich auf Sachverhalte; so müssen jedenfalls die letzten, unbewiesenen Voraussetzungen einer jeden Philosophie auf Sachverhaltsanschauung zurückgehen, wofern sie nicht einfach ‚aus der Luft gegriffen' sein sollen. Ebenso handeln fast alle philosophischen Sätze von Wesenheiten (‚der menschliche Geist', ‚Sinnlichkeit', ‚Erfahrung', ‚das Seiende' u. a. m.); die Phänomenologie hat also nichts

* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus [Jahrbuch etc. Bd. I und II; auch als Sonderdruck, Halle (Niemeyer) 1916].

getan, als die unumgänglichen Voraussetzungen allen Philosophierens klar herauszustellen, um sie dann in methodisch einwandfreier Weise anwenden zu können. ‚Erst durch die Auffassung kategorialer Akte als Anschauungen wird das bisher von keiner Erkenntniskritik zu erträglicher Klarheit gebrachte Verhältnis zwischen Denken und Anschauen wirklich durchsichtig, und somit die Erkenntnis selbst in ihrem Wesen und ihrer Leistung verständlich.'* Nur wenn man sich über die Arten der Anschauung, aus denen die Erkenntnis fließt, über ihre Tragweite und ihren Geltungsbereich vollkommen klar ist, besitzt man ein Kriterium für ihren richtigen Gebrauch. Allerdings auch dann noch, wenn man die Anschauung als methodisches Prinzip anerkennt und nicht mehr oder weniger heimlich zur Hintertür hereinläßt, ist die Gefahr des Mißbrauches vorhanden. Hier ist ein Tummelplatz für philosophische Falschmünzer und Scharlatane, welche frischfröhlich drauflosschreiben, dies und jenes sei ihnen ‚irgendwie' anschaulich gegeben. Theodor Haecker bemerkt treffend, unter ihren Händen drohe die Phänomenologie zur ‚Philosophie des Irgendwie' zu werden.** ‚Der Betrieb läuft bereits so automatisch und geschmiert wie die Simmelei; nur ist das hier gefährlich; in der Dialektik läßt es sich leichter schwindeln und schwimmen als in der Anschauung.' Von ernsten Lesern, die sich bemühen, die Anschauungen des Verfassers mit zu vollziehen und keine Seite umwenden, ehe ihnen ihr Inhalt — bezw. seine Unmöglichkeit — klar vor Augen steht, wird eine solche Spiegelfechterei mit vorgeblicher Anschauung wohl durchschaut werden.

* Husserl, Logische Untersuchungen, II. Band, 2. Teil, zweite, teilweise umgearbeitete Auflage (Niemeyer, Halle 1921) Seite 166. — Im Interesse eines tieferen Verständnisses der Phänomenologie ist es zu begrüßen, daß dieser Teil der ‚Logischen Untersuchungen' wieder zugänglich ist, denn er enthält die zu ihrer erkenntnistheoretischen Grundlegung zweifellos bedeutsamsten Ausführungen (besonders über Evidenz und über kategoriale Anschauung), welche keine Kritik, die Anspruch auf Sachkenntnis macht, unberücksichtigt lassen dürfte. ‚Manche Mißverständnisse ... wären vermieden worden, wenn man dieses Kapitel beachtet hätt'. (Husserl, a. a. O. S. IV.) Auch eine so wohlwollende und verständige Darstellung und Würdigung der Phänomenologie wie Joseph Geysers ‚Neue und alte Wege der Philosophie' (Schöningh, Münster 1916) weist dadurch, daß sie es nicht berücksichtigt, eine empfindliche Lücke auf, die in fundamentalen Punkten zu einer Verzeichnung führt.

** ‚Ein Nachwort' (Hellerau 1918, Jakob Hegner) S. 20 f. Ich kenne übrigens die phänomenologischen Schülerarbeiten zu wenig, als daß ich das herbe Urteil Haeckers über sie in Bausch und Bogen unterschreiben möchte. Wenn aber auch die von Haecker gekennzeichnete ‚Arbeits'weise vielleicht noch nicht so sehr verbreitet ist, wie er meint, möglich ist ein solcher Mißbrauch der ‚Anschauung' sicher, und bei der weiteren Entwicklung der Phänomenologie unbedingt zu erwarten. — Um Irreführungen zu vermeiden, möchte ich bei dieser Gelegenheit darauf hinweisen, daß mancherlei unter dem Namen ‚Phänomenologie' auftritt, was mit der Husserl-Schelerschen Phänomenologie nicht das mindeste gemein hat.

Der mögliche (oder gar wirkliche) Mißbrauch des phänomenologischen Prinzips kann kein Einwand sein gegen seine grundsätzliche Berechtigung und die bedeutenden Ergebnisse seines richtigen Gebrauchs. Wer freilich nicht den Willen zu ernster Arbeit hat und Gefahr läuft, auf Falschmünzerei hereinzufallen, der lasse lieber seine Finger von der phänomenologischen Literatur. Denn so einfach und ‚selbstverständlich' gerade den von des Gedankens Blässe Unberührten die Grundlagen der Phänomenologie anmuten — gesicherte phänomenologische Wesenserkenntnis fällt einem nicht mühelos in den Schoß; sie erfordert hingebende Arbeit, welche freilich durch die Freude schauenden Erkennens reich belohnt wird.

Ist nun aber das Vertrauen auf die Anschauung als ‚letzte Rechtsquelle der Erkenntnis' nicht letzten Endes naiv und unbegründet? Wenn wir auf diesen Einwand erwidern, daß wir eben keine andere letzte Erkenntnisquelle kennen, daß alle unsere Erkenntnis de facto auf ihr beruht, und daß auch mitunterlaufene Irrtümer letztlich nur durch Aufweisung der richtigen, entgegenstehenden Anschauung als solche entlarvt werden können, so könnte man uns immer noch entgegenhalten, es gebe überhaupt keine echte Erkenntnis und keine absolute Wahrheit. Mit diesem skeptischen Standpunkt hat sich gerade das Buch, welches die ganze phänomenologische Bewegung einleitete, Husserls ‚Logische Untersuchungen', in seinem ersten Teil auseinandergesetzt. Sein Hauptargument ist jener Wesenszusammenhang, den schon Plato den Sophisten entgegenhielt, und den Jonas Cohn später treffend die ‚Selbstgarantie der Wahrheit' nannte. Wenn jemand behauptet, es gebe keine allgemeingültige Wahrheit, so spricht er eben damit einen Satz aus, der selbst seiner ganzen Bedeutung nach Anspruch darauf erhebt, eine absolute und allgemeingültige Wahrheit zu sein. Der Skeptiker widerspricht also sich selbst, seine Theorie ist widersinnig. Nicht anders ist es, wenn jemand behauptet, es gebe keine Erkenntnis. Diesen Sachverhalt jedenfalls glaubt er doch sicherlich *erkannt* zu haben; die Behauptung, es sei keine Erkenntnis möglich — sei es nun überhaupt oder bloß für uns Menschen — ist genau so absurd wie die Rede von einem ‚hölzernen Eisen'. Das phänomenologische Vertrauen auf die Anschauung ist also wohlbegründet, denn ohne ein solches Vertrauen auf die einzige uns zu Gebote stehende unmittelbare Erkenntnisquelle bliebe uns nur die in sich selbst widerspruchsvolle Haltung des Skeptikers. Dies prinzipielle Vertrauen ist übrigens sehr wohl vereinbar mit kritischer Besonnenheit in jedem Einzelfall, welche sich nicht eher beruhigt, als bis ihr die betreffende Erkenntnis in völlig geklärter, zweifellos evidenter Anschaulichkeit gegeben ist.

Jede trübe und unvollständige Anschauung kann stufenweise zu immer größerer Fülle, Klarheit und Vollständigkeit gesteigert, ihre Leerstellen können immer mehr zum Verschwinden gebracht, ‚erfüllt' werden. ‚So weist die Erwägung der möglichen Erfüllungsverhältnisse auf ein *abschließendes Ziel der Erfüllungssteigerung* hin, *in dem die volle und gesamte Intention ... eine endgültige und letzte Erfül-*

lung erreicht hat ... Und wo sich eine Vorstellungsintention durch diese ideal vollkommene Wahrnehmung letzte Erfüllung verschafft hat, da hat sich die echte adaequatio rei et intellectus hergestellt: das Gegenständliche ist genau als das, als welches es intendiert ist, wirklich ‚gegenwärtig' oder ‚gegeben'. — Der Gegenstand ist nicht bloß gemeint, sondern so, wie er gemeint ist und in eins gesetzt mit dem Meinen, im strengsten Sinn gegeben.' Wahrheit also ist ‚die volle Übereinstimmung zwischen Gemeintem und Gegebenem als solchem. Diese Übereinstimmung wird in der Evidenz erlebt'. (Husserl, Logische Untersuchungen $II_2^2$, S. 122.) Das Kriterium für die Richtigkeit einer Anschauung, d. h. für ihre Übereinstimmung mit dem Gegenstand, kann also kein diskursiv von außen an sie herangebrachtes sein, sondern muß ihr selbst innewohnen als wiederum anschauliches Moment. Husserl betont gegenüber dem Psychologismus, daß die Evidenz kein subjektives Gefühl sei, das man nach Belieben haben oder nicht haben könne, sondern ein der Anschauung selbst eigener Charakter. Jede Anschauung bringt ihre Beglaubigung mit sich, aus dem Grad ihrer Klarheit, Deutlichkeit und Fülle läßt sich der ihrer Adäquatheit und Evidenz unmittelbar ablesen. Dieser kann, wie schon erwähnt, methodisch gesteigert werden, wobei allerdings das Wesen der betreffenden Anschauungsart gewisse Grenzen setzt. So sind von absoluter, unbezweifelbarer Gewißheit vor allem die grundlegenden Wesenseinsichten, wie ‚Rot ist verschieden von Grün' oder die Sätze der Mathematik, ebenso letzte Bewußtseinsgegebenheiten wie das kartesianische ‚ich denke', während die Anschauung der Dingwelt nie zu völliger Adäquatheit gebracht werden kann. Aufgabe des Phänomenologen ist es, die Anschauung stets durch die verschiedenen Klarheitsstufen hindurchzutreiben bis zum höchstmöglichen Grad der Evidenz, und das auch in der Darstellung zum Ausdruck zu bringen, damit sie den Schüler allmählich zu zweifelloser Erkenntnis führe. Mit der bloßen Behauptung, dies und jenes sei evident anschaulich gegeben, ist es selbstverständlich nicht getan. Naturgemäß erreicht die junge phänomenologische Literatur nicht stets dies Ziel, auch nicht in jedem Satz ihrer hervorragendsten Vertreter Husserl und Scheler. Doch wenn sich nur die rechten Schüler und Mitarbeiter finden, so wird die Methode der stufenweisen Klärung ganz von selbst gerade die etwa noch vorhandenen Unklarheiten und Lücken zum Ausgangspunkt neuer, fruchtbarer Untersuchungen machen. So wird sich die Phänomenologie, stetig fortschreitend, asymptotisch der Wahrheit nähern. ‚Auch in der Erkenntniskritik heißt es jene Selbstbescheidung üben, welche im Wesen aller streng wissenschaftlichen Forschung liegt. Richtet sich ihr Absehen auf wirkliche und endgültige Erledigung der Sachen, täuscht sie sich nicht mehr vor, die großen Erkenntnisprobleme durch bloße Kritik überlieferter Philosopheme und probables Raisonnement lösen zu können; ist sie sich dessen endlich bewußt, daß die Sachen nur in handanlegender Arbeit von der Stelle gebracht und gestaltet





werden: so muß sie sich auch darein finden, die Erkenntnisprobleme vorerst nicht in ihren höheren und höchsten Ausgestaltungen anzufassen, in denen sie uns am interessantesten sind, sondern in ihren relativ einfachsten Formen, in den niedrigsten der ihr zugänglichen Bildungsstufen' (a. a. O., S. 7). Gerade dieser beim Kleinsten beginnende unendliche Prozeß, der Schritt für Schritt gewissenhaftes Arbeiten erlaubt und fordert, ohne daß man dabei die großen Zusammenhänge aus den Augen verlöre, verleiht dem phänomenologischen Arbeiten einen eigenen Reiz.

Daß sie aber das Zutrauen der Vernunft zu sich selbst wieder gehoben, die Erkenntnis wieder auf sichere und vertrauenswürdige Grundlagen gestellt, den Weg zur objektiven und absoluten Wahrheit wieder frei und gangbar gemacht hat, das ist allem Subjektivismus und Skeptizismus der Neuzeit gegenüber nicht nur das ausgesprochenste philosophische Verdienst der Phänomenologie, sondern auch ihre das ganze Geistesleben befruchtende Tat. Nun ist der Zugang wieder gefunden zur ‚Philosophie als strenger Wissenschaft', zur philosophia perennis, die sich auch der Aufgabe nicht wird entziehen können, die Gesamtwirklichkeit erkennend zu ergründen, eine Metaphysik auszubilden, nicht mehr bloße Fachwissenschaft zu sein, Philosophie nur für Philosophen — wie sie jahrzehntelang zum Schaden der Kultur und des Ansehens philosophischen Forschens getrieben wurde —, sondern eine das ganze Geistesleben festigende und anfeuernde Macht, nicht zum wenigsten auch in ihrem Herausschälen der absoluten Wahrheit dem Glauben eine Stütze, keinem Glauben bloß als Gefühl oder als Sittlichkeit des Handelns, sondern dem wohlbegründeten Glauben an etwas, an Gott und eine höhere Welt.

Wir fassen kurz zusammen: Die Phänomenologie ist die Philosophie eines neuen, nichtkapitalistischen Zeitalters, denn in ihr philosophiert nicht der rechenhaft verschlossene, sondern der allen Gegebenheiten gegenüber geöffnete Mensch. Sie bedeutet ein neuerliches Hinwenden des Menschen zur Wirklichkeit in ihrer vollen Totalität, wie es seit Zerfall der mittelalterlichen Weltanschauung fast verloren gegangen war, eine neue Freude am Erkennen und an der Fülle des Gegebenen, ein Neuaufleben ursprünglichen Erkenntnistriebes, der die engen Gedankenkonstruktionen des Rationalismus und des Empirismus zerbricht. Was wir von ihr erwarten und was sie uns bescheren wird, ist ein philosophisch geläutertes Gesamtbild der Welt, welches schlechthin allen Gegebenheiten gerecht wird, auch den geistigen, übersinnlichen und religiösen. Dies Weltbild wird vermutlich nicht in allen Stücken neu sein — auch die großen Denker der Vergangenheit haben manch unbefangenen Blick auf die Wirklichkeit getan, und wir werden nie aufhören, von ihnen zu lernen; jede neue Gegenwartsphilosophie entdeckt in ihren Werken wieder neue und überraschende Einsichten —, es wird wieder anknüpfen müssen an die vorkapitalistische Weltgeöffnetheit des Menschen,

insbesondere wird es wesentliche Bestandteile der mittelalterlichen Weltanschauung als unmittelbare Gegebenheiten, welche die dazwischen liegende Voreingenommenheit nur nicht sehen wollte, wieder an die ihnen gebührende Stelle setzen. Denn die höchste Ausprägung der ‚geöffneten‘ Geisteshaltung, aus der die Phänomenologie entspringt, ist letzten Endes die christliche Dreieinigkeit der Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe, die Phänomenologie als Philosophie des ‚geöffneten‘ Menschen muß sich also wesensmäßig zur christlichen Philosophie der Zukunft entwickeln, wenn sie nicht sich selbst verleugnen will. An dieser im Wesen der Phänomenologie begründeten Überzeugung kann uns auch Husserls Hinneigen zum kritischen Idealismus nicht irremachen, bestätigt wird sie vor allem durch Max Schelers Haltung, wie sie besonders in seinem neuesten Werk ‚Vom Ewigen im Menschen‘ (Der Neue Geist-Verlag, Leipzig 1921) Ausdruck gefunden hat. Wie alle letzten Gegebenheiten im weiten Reich des Seienden wird diese Philosophie der Zukunft auch das Gebiet des Übernatürlichen und den persönlichen Gott des Christentums in seiner Wirklichkeit sehen lehren und damit auch wieder eine vorurteilsfreie, allen Gegebenheiten gerecht werdende Erörterung der Frage einleiten, die für alle religiös gerichteten Zeiten und Menschen am Anfang aller Philosophie steht, der Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Glauben.

# Formen des religiösen Dramas
## Von Joseph Sprengler

Religiös regt es sich in den Dichtern. Es ist daher wohl möglich, daß wir in Deutschland neben anderen literarischen Richtungen auch etwas wie eine dramatische Nachfolge Paul Claudels erhalten, um so mehr, als der lange schon vor dem festgesetzten Expressionismus in seinen Höhepunkten und Erschütterungen ein ausgesprochener Expressionist war. Im katholischen Kreis haben denn auch gerade die Jungen, die geistigen Bahnbrecher mit Nachdruck auf den aufreißenden ‚Metaphysiker' gewiesen. Und schon liegt von daher das erste Drama vor, das dem ‚Meister' gewidmet ist: ‚Der Kreuzfahrer'* des Georg Mönius.

Nachdem der Verfasser selber sein Vorbild nennt, ist leicht ausfindig zu machen, was er ihm nachgebildet hat. Nun zunächst von der ‚Verkündigung' das Äußerliche: Das Angelusläuten und die silberne Tau-Frühe, die klösterliche Nachbarschaft und manchen Lobspruch auf die Kunst des Bauens, die verbergenden Truhen mit den heiligen Gewändern und die Pilgrimsfahrten, die Abschiedsszenen und die Bescheidungen, schließlich noch die Konstellation: den Mann zwischen zwei Frauen, zwischen der blonden und der rabenschwarzen, der guten und der gottabwendigen.

Die Ehe des Brügger Patriziers Jan van Maerlant mit Agatha ist kinderlos geblieben. Nun zieht er ins heilige Land: erster Akt. Statt nach Jerusalem zu pilgern, hat er sich in Florenz fünf Jahre von der renaissanceschönen Fiametta festhalten lassen. Als dieser die Bußpsalmen Savonarolas ungemütlich ins Ohr gellen, bricht er mit ihr nach Brügge auf: zweiter Akt. Zu Hause lügt er der guten Agatha und seinen ehrbaren Freunden vor, er habe an den heiligen Stätten geweilt, dort Fiametta dem Heidentum entrissen, um sie nun zu verchristlichen: dritter Akt. Nach drei Jahren wirft Fiametta, seiner satt, das Reisekleid um, während Agatha, deren Herz seit Jugend dem himmlischen Bräutigam gehörte, bei den Ursulinerinnen eintritt, so daß dem Jan nichts anderes übrig bleibt, als wieder die Truhe für neue Pilgrimsfahrt zu öffnen: vierter Akt und Schluß. Ein sonderbarer Schluß, daß drei zur Türe hinausgehen und ein reiches Haus herrenlos lassen. Aber man kann ja nicht wissen, wie bald der Kreuz- und Querfahrer wiederkehrt, und wen er mitbringt. Darin liegt schon die ganze Kritik. Man kann von diesen Personen nichts wissen, weil man ja nie etwas von ihnen und von innen erfährt. So oft sich der Vorhang öffnet, sind entweder acht oder fünf oder drei Jahre vergangen, als ob nicht alles Szenische ganz Gegenwärtigkeit zu sein hätte. Nun, ein schwacher Dramatiker würde immerhin erzählend nachgeholt haben, wie sich das Verhältnis Jans zu Agatha gekühlt, wie sich das zu Fiametta gezündet, wie jene darunter litt, wie dieser in sich rang, wie alle rangen und litten. Mönius erzählt auch nicht. Hat er überhaupt ein Ziel? Er hat verschiedene

* Bamberg, Kirsch.

Absichten. Umgekehrt: er schreibt aus verschiedenen Anregungen. Einmal — freilich weit im Bogen davon — nach Thomas Manns ‚Fiorenza‘. Einmal satirisch nach Ibsen, mit dem er auf Lügengrund eine Stiftung errichten läßt. Und das ein und andere Mal eben nach Claudel.

Es ist natürlich nicht ins einzelne zu erraten, wie der Franzose die Fabel (des Grafen von Gleichen) geformt hätte. Aber der Geist ließe sich erahnen. Taine hat einmal geäußert, daß die Frauen Calderons Helden seien, die Shakespeares Kinder und die Racines Frauen. Falls es erlaubt ist, dieses geistreiche Wort zu wechseln, so wäre von Claudel zu behaupten, seine Helden seien Frauen, seien weiblich. Belanglos, ob Männer, ob Frauen, sie sind feminin. Sie sind vom Eros bestimmt. Es gibt für ihn keine Sünde als die zwischen Mann und Weib. Was Ibsens Ella Rentheim zu Borkman sagt: ‚Du hast die große Todsünde begangen . . . Du hast das Liebesleben gemordet in einem Menschen‘: wie das schon aus Claudels ‚Tausch‘ klingt, so steht es auch im geheimen Sinn noch über seiner ‚Verkündigung‘. Am Weibe steigen seine Männer. Am Manne sinken und steigen seine Frauen, bald Rachebrände, bald Opferflammen, die entsündigen, indem sie sich verzehren. ‚Gott verschwendet nicht, sagt die Violäne der „Verkündigung“, und gestattet keinem Wesen angesteckt zu verbrennen, ohne daß nicht auch ein wenig des Unreinen mit verginge, des eigenen oder des fremden um einen herum.‘ Das ist Claudels religiöses Drama: Leiden, ja Wollust des Leidens, und Erlösung, Physis und Metaphysis, Wirrung und Entwirrung, Sinnenschuld und unsinnliches Entschweben, viel Glut und zuletzt ein Geloh. Nach der formalen Seite: Realität und Vision.

Formal hat Mönius gar nichts von seinem Meister begriffen. Es war vielleicht von ihm wohlgetan, daß er nirgends ins Überreale trachtete, aber es ist jämmerlich, wie er in der Wirklichkeit bleibend, diese zu unmöglichen Lebenslagen verzerrt. Ein Satiriker, der selber komisch wird.

Der junge, nach seiner Werkzahl eigentlich schon recht stattliche Dietzenschmidt ist da von vornherein anders. Er greift handfest zu und macht alles allen ersichtlich. Darum ist es auch nicht zufällig, daß er letzthin wiederholt die mittelalterlichen Formen der Moralität und des Mirakelspiels anwandte. Er braucht sie als das, was sie ihrem Wesen nach sind: als Schauszenen, als flutende Bewegung, als Massenentfaltung und als Entfaltung für die Masse. Die Verwandtschaft zum Kino besteht. Sie besteht bei Dietzenschmidt auch darin, daß es seiner Kunst nicht auf das Wort ankommt, ich meine auf das schwingende, dichterische, metaphorische Wort. ‚Die Sankt Jakobsfahrt‘*, ein Legendenspiel in drei Aufzügen ist dafür Beleg. Dem Thema nach ist es echt und recht expressionistisch, das heißt, es verlangt nach Ausdruck, Steigerung, Schrei. Dem Thema nach ist es ebenso katholisch. Es hat die Beichte, das Sündengeständnis, die Lossprechung zum Ziel.

* Berlin, Oesterheld & Co.

Auf der Wallfahrt nach Santiago de Compostela treffen der Schwab aus Heigerloh und ein junger Graf aus Peigernland zusammen und wollen Freunde sein. Als sie gemeinsam mit einem Pilgerzug beim welschen Wirtstöchterlein einkehren, wird jedoch der Schwab schon zum Judas am Trautgesellen. Nicht aus Bosheit. Auch er ist Opfer der Intrige. Die welsche Dirne nämlich zeiht den gräflichen Knaben, den sie vergebens umbuhlt hat, aus Rache des Diebstahls. Und der Schwab, obschon er sah, wie sie selber den goldenen Becher in das Ränzel des Kameraden steckte, muß seine Zeugenschaft unterdrücken, weil sonst an den Tag käme, daß er mit der Dirne Lust genoß, worauf nach Bruderschaftsrecht der Tod gesetzt ist. So wird denn der Knabe unschuldig gesteinigt. An der Leiche packt den Schwaben sofort die brennendste Reue, und er schleppt den Toten auf dem Rücken bis zum Grabe des Apostels. Dort erfolgt auf sein Versprechen der Beichte die Lebendigmachung. Dieses Wunder der Erweckung ist schon von Kunz Kistener im Mittelalter, von Gengenbach in der Reformationszeit erzählt worden. Wie dann der Erweckte nach Jahren, als der Schwab aussätzig wird, das Blut seines Kindleins zur Reinigung hingeben will, auch das findet sich schon bei Kistener und Gengenbach, und geht übrigens auf die sehr alte Sage von Amicus und Amelius zurück. Das andere Motiv von der Verführung und dem Diebstahl ist uns kürzer oder länger in einem provenzalischen und einem italienischen St. Jakobsmirakel erhalten.

Dietzenschmidt hat, wie gesagt, die Schuld und den Beichtdrang ins Zentrale seines Gefüges gestellt, indem er den Lebendigbeter vorher zum Mitmörder, den Freund zum Schurken und nachher zum Büßer machte. Der ganze zweite Akt ist ausgefüllt von dem Gestehenwollen und dem Nicht-gestehen-können, von den Anläufen und der Unkraft. Auf der einen Seite die Seele in ihrer Not, auf der andern der Zwang einer Situation. Dort die Gründe des Gewissens, da die Gegengründe des praktisch wägenden Lebens. Die Aktion ist, sozusagen, eine Kurbeldrehung. Es gälte bloß den einen entscheidenden Ruck nach rechts. Entgegenwirkende sind gar nicht da. Insofern ist das Drama langedurch monologisch, Austragsangelegenheit eines Ichs für sich. Erst im dritten Akt, wo die Amicus und Ameliusfabel anhebt, hat es Spieler und Gegenspieler. Nun kann ein Drama monologisch und dennoch höchst dramatisch sein. Prinz Hamlet ist es in jeder Selbstanrede. Tasso wohl auch. Aber bei Dietzenschmidt spricht die tiefe Seele fast nie. Er schafft mehr für die Augen. Oder er läßt uns zuviel außen herum hören an Orgelton, Glockenklang und Dörpertanzlied. Oder er unterstreicht einen Handlungsanlaß dreifach. Oder er rötelt eine Bösewichterei noch eigens an. Gewiß, derlei fällt nicht aus dem Stil von Volksmoralitäten. Ein Bilderbogen braucht andere Farben als ein Pastell. Aber daß Volkskunst auch edel zu leuchten vermag, bekunden gerade die paar zarten Stellen. Wie herzlich lieb die erste Begegnung des Knaben! Wie frisch hier das Duett der jung-hellen und der männlich gebräunten Stimme! Wie ergreifend jene plötzliche Stille auf dem Tummelplatz mit

dem einfallenden Kinderwort: ‚Jetzt müßte eine Glocke läuten.‘ Wie erschütternd endlich jene sprachlich schönste Episode, wo die Zwei aus Südland wieder in der deutschen Heimat anlangen, und der Schwab gleich niederkniet, um es den Blumen und Büscheln zu sagen:

‚Gras, das auf seiner Erde wächst, —
Boden, der seine Kindheit trug, —
Sand, der seinen Schuh gefühlt, —
Ich hab ihn euch getötet!‘

So schlicht kann ein zerwühlter sein und so schmerzdurchtrieben ein ganz simpler Mensch. Man denkt an das Liedhafte Schmidtbonns:

‚Ich sag ein Ding
so einfach wie der Baum im Winkel da,
so einfach wie das Himmelsblau, der Sand
mir unterm Schuh, der Riemen um den Rock.‘
(Graf von Gleichen.)

An sich wird ja eine Beichte, die stets innerster Aufruhr ist, eher zu Übersteigerungen und Überwallungen hinreißen. Der Expressionismus hat diese Tragödie bereits geschrieben in Verhaerens ‚Kloster‘. Der Naturalismus fürwahr nicht minder gewaltig in Tolstois ‚Macht der Finsternis‘. ‚Ich bin schuldig vor dir,‘ sagt Nikita zur Marinka, ‚ich hatte dir versprochen, dich zu heiraten, habe dich verführt, habe dich betrogen, dich verlassen; verzeihe mir, um Christi willen.‘ Und zu Akulina: ‚Ich bin schuldig vor dir, dein Vater ist nicht natürlichen Todes gestorben . . . Verzeihe mir, um Christi willen.‘ Und als darauf der Polizist einschreitet, ruft man ihm zu: ‚Sprich jetzt nicht! . . . Das ist Gottes Sache. Hier beichtet ein Mensch und tut Buße vor seinem Gott.‘ Diese höchste Instanz vermisse ich ebenfalls bei Dietzenschmidt. Daß der Schwab, nachdem seine Zunge der Schuld vor dem Freunde los geworden ist, tot hinstürzt und zugleich aussatzrein ist, das mag allerdings Gottes Hand vollstreckt haben. Aber wenn man zu dem Gott, der von außen stößt, auch das Göttliche spüren möchte, das die Seele gnadenvoll durchströmt, bis es sie aufwärts zieht? Schließlich geschieht des Schwaben Geständnis doch mehr gegenüber dem irdischen Gläubiger als gegenüber dem überirdischen Glaubens- und Seelenrichter; das heißt, schließlich ist des Dichters Thema doch mehr ein germanisches Treugefühl als ein christliches Reugefühl. Was verschlage das? Nun, es ist immerhin ideell zu unterscheiden. Und es verschlägt auch etwas, weil eine Seele, die religiös zum Ausdruck drängte, gewiß auch sprachlich schwingender und klingender würde.

Der Dialog der Sankt Jakobsfahrt hat eigentlich nur intellektuelle Spannungswerte. Ob es zur Beichte kommt? Bis dahin schnellt das Wort wie in einem Katz- und Mausspiel ständig vor und zurück. Man hat Dietzenschmidt einen Naturburschen genannt. Ja, er ist Mutter-Landstraßendichter, er ist Schmidtbonn, aber ebensosehr Georg Kaiser. Wer etwa die Tüfteleien des geheimtulichen Hinfragens und Hersagens in Kaisers ‚Frauenopfer‘ zu

fein gesponnen fand, der hat sie hier vergröbert; denn schließlich lächelt man doch, daß ein durchschaubares, was sage ich, ein durchhörbares Geheimnis so lange verhüllt bleiben kann. Zwar Dietzenschmidt glaubt daran, und das ist das echt Naive an seinem Raffinement, während manches seiner Wander- und Wiesen-, Lenz- und Singpoesie bloß geschickt angelegt ist. Alle Harmlosigkeit fällt indessen ab, wo er in seinen Kalkül der Anreize, die durchaus nicht immer nur technische sein wollen, mit der Erotik auch das Religiöse einbezieht. Daß jene Nacht, in der sich die Versucherin, nachdem ihr der Graf enteilt ist, dem Schwaben hinwirft, gerade die Gründonnerstagsnacht ist, der Gegensatz mag, blitzweiß gegen schwarz, zur Stachelung des Gewissens erdacht sein. Tatsächlich steigen denn auch die Gesichte von der Todesangst des Herrn auf.

Das Mädchen:

O du! du! Preß dich fester an mich!

Der Schwab:

Wie bist du schön und glutenvoll!

Die Stimme des jungen Grafen
(wie vom Himmel fern; — und leiser, dumpfer Glockenklang):

O in dieser Stunde führten sie den Heiland hin zum Kreuz!

Der Schwab (horchend erschreckt, wie visionär):

Du — was ist das — ‚In dieser Stunde führten sie den Heiland hin zum Kreuz.‘

Das Mädchen:

Ach, was macht das dir: du bist bei mir!

Der Schwab (jubelnd):

Ja, ja, was macht das mir: ich bin bei dir!

Das Mädchen:

Küsse mich! Küsse mich!

Der Schwab:

Küsse mich wieder!

Der junge Graf
(näher, das Läuten wird stärker, fernes Donnerrollen drein):

O! O! O! In dieser Stunde rissen sie die Kleider ihm vom Leib!

Der Schwab
(wieder wie vorhin, horchend, erschreckt, visionär):

In dieser Stunde reißen sie die Kleider ihm vom Leib!

Das Mädchen:

Was tut das dir! Was tut das dir!

Der Schwab (jubelnd):

Ich bin bei dir!

Das Mädchen:

Küsse mich! Küsse mich!

Der Schwab:

Du! —!!

Der junge Graf

(nahe schon; nahe; die Glocken läuten heller, drohender; der Donner nähert sich greller):

In dieser Stunde schlugen sie den Heiland an das Kreuz!!!

Der Schwab (aufschreckend, aufspringend):

Du!!!

(Drei schwere Hammerschläge — wieder drei — und wieder; davon erstirbt Donner, Glockenklang und jeder Laut.)

Das Mädchen

(schmeißt sich dicht, eng an den Schwaben, umklammert seine Knie, drückt ihren Kopf mit wirrem Haar an ihn):

Was tut das dir?!?!?!

Der Schwab

(jubelnd, wirft sich hin zu ihr, wieder, in rasender Umarmung):

Was tut das mir? Was tut das mir? Ich bin bei dir!

Der Schwab und das Mädchen (in rasender Umarmung):

Laß sie nageln. — Du — bist — bei — mir!

Ein Geschrei über den Wolken:

Was?!!!

Wären das noch Rutenstreiche des Gewissens? Dann sind sie zur Lustpeitsche geworden. Man sage ja nicht, daß diese Grelle des Kontrastes etwa Neubarock oder Expressionismus sei. Wenn schon, dann nenne man den ursprünglichen Namen. In Claudels ‚Mittagswende‘ findet sich eine ähnliche Szene der äußersten Sinnenerregung, der lästerlichen Steigerung am Heiligen und Reinen. Claudel aber war seinerzeit von Baudelaire ausgegangen, und der ist der Vater des Satanismus. Ob Dietzenschmidt ihn oder Claudel oder Huysmans kennt, ist belanglos, er hat den vollen Duft der fleurs du mal. Nun verlangt wahrlich auch der Frömmste vom christlichen Drama nicht, daß es sich dem einmal erbsündlich Bösen verschließe, denn wie das Wesen des Dramas der Kampf ist, so ist das Ziel des Christentums der Sieg über das Gemeine, das uns alle bändigt. Sieg freilich wäre Scheidung, und Dietzenschmidt vermengt. Sieg wäre klare Höhe und Dietzenschmidt sinkt im Schwülen unter. Sieg wäre, was Claudel trotzdem immer wieder zu gestalten versucht hat: Aufflug des Geistes, des ‚lotrechten Adlers‘. Nimmermehr aber machen Theaterdonner und Stimme über den Soffitten allein einen Seelensieg. Und eben darum, zumeist darum hat Dietzenschmidt auch dieses Mal die Form des christlichen Dramas nicht gefunden.

Die reine Form wohl auch Renée Erdös noch nicht. Aber ihr dreiaktiges Drama Johannes der Jünger,* das Johannes Mumbauer aus dem Ungarischen übertrug, ist jedenfalls mit eines der Werke, an denen man wie an Claudels ‚Goldhaupt‘ oder an Sorges ‚Bettler‘ oder an Sorges ‚Guntwar‘ das Unvollkommensein, die innere Unruhe, den Drang zu Licht und Erfüllung, all diese Vorstufen des Konvertitenweges zu erkennen vermag. Fast selbstverständlich, daß die erst Tastenden zuweilen abirren, daß sich die

* Mainz, Matthias Grünewald-Verlag.

Gedanken, Anschauungen, Gefühle eines subjektiv so erregten Seelenlebens nicht samt und sonders in die fein gezogenen Grenzen kirchlicher Tradition einpassen wollen. Wenn Katharina Emmerich, von Jugend auf mit den christlichen Vorstellungen verwebt, in ihren Gesichten die jungfräuliche Mutter nach des Heilands Erdenwallen zum Mittelpunkt der Apostel werden und allmählich schon zur irdischen Königin aufsteigen läßt, so ist das ganz innerhalb des lehrenden und künstlerischen Katholizismus gedacht und empfunden. Wenn indessen bei Erdös die Maria vor einer Blindenheilung in Ohnmacht zusammenbricht und hernach als bettlägerig erscheint, so berührt uns das bereits fremd. Und entweihend gar wirkt es, wo allzu profane, menschlich allzu menschliche Geschehnisse unmittelbar an die heiligste Erlösungsgeschichte herantreten. Wir in die Überlieferung Eingeborenen vertragen es nun einmal nicht, daß dieselbe Magdalena, die der Herr des Evangeliums reingesprochen hat und die unter seinem Kreuzstamme händeringend stand, kaum zwei Wochen nach Kalvaria neuerdings ihre Verführungskünste ausübt. Und wenn die Frömmigkeit der Gesinnung nicht als Berufungsstelle gälte, dann verstößt es immer noch wider den Geist des geschichtlichen Charakters. Und daran hat bekanntlich schon Lessing nichts geändert wissen wollen. Und Hebbel, Laube, Hettner, Richard Wagner, Ibsen, sie alle bis herauf zu Joseph Bayer, so sehr sie sich für die schöpferische Freiheit einsetzen, den Geist, durch den die Menschen über die Zeiten ragen, verlangen sie der Wahrheit erhalten.

Freilich hätte Erdös ihre Magdalena nicht als rückfällige Liebesbewerberin eingeführt, so fehlte ihrem Drama überhaupt der dramatische Angel; denn es macht ja die engere Handlung dieses Pfingststückes aus, wie des Weibes Gierde durch den Jünger Johannes himmlisch geläutert wird. Ideeller gesprochen, wie die Seele den Leib abwirft und durch den seelsorgenden Geist zu Gott findet. Das ist das christliche, sagen wir rundweg, das kirchliche Erlebnis der Dichterin gewesen. Und eben dahin sind wohl die sehr dunklen, fast theosophischen Abschiedsworte des Johannes vom nochmaligen Zusammentreffen nach Tausenden von Jahren zu deuten, daß dem strauchelnden Schäflein immer wieder auch der in Liebe zurechtweisende Hirte bestellt sei.

‚Körperlose Sinnlichkeit' predigt die Dichtung. Um selber sie zu erreichen, hat sie allerdings noch zu viel des Kultus der weißen Hände und der tiefen Augen. Indessen ist das Eigentümliche dieses Dramas, daß es, ohne dramatisch zu sein, zunächst voller innerer Bewegung ist. Die Kämpfe, die auf der Bühne nicht stattfinden, haben sozusagen vor der Bühnenkonzeption stattgefunden, und man spürt nun die Schläge und Gegenschläge irgendwie in den Gesprächen nach. Nicht, daß sie beschwingt wären und den Glanz der Lyrik hätten, die Sprache ist eher trocken und durch den schwerfälligen Jambus des Übersetzers jedenfalls nicht gehoben, aber sie hat und gibt mit ihren Bildern von Meer und Wind, Schiff und Wellen das, was die Stach und Sorge auch, nur noch reiner und dichterischer, haben: den Anstoß, den Rhythmus des Erwachens. Es ist dann wie ein logischer Zwang, daß die zuerst bloß spürbare Bewegung zuletzt in der Feuerzungenszene auch nach

außenhin in das große Schreiten, in das Tor- und Flügelöffnen, in den glühenden Welt- und Aposteldrang übergeht.

In seiner Rotation ein vollends eigenartiges Ding ist das ‚Klein-Legendenspiel' des Franz Johannes Weinrich ‚Der Tänzer unserer lieben Frau'.* Sicherlich sind uns Tanzpoeme christlichen Geistes — und ein solches ist es — völlig neu. Es könnte nun sein, daß irgendwelche engere Theorie der heutigen Schauspielkunst, wie die von Franz Blei, der eine ‚expressive Intelligenz' zuvörderst von den Gliedern, Armen und Beinen fordert, oder wie die von Hans Brandenburg, der das Drama nur als kultische Bewegtheit im Raume gelten läßt, darauf gewirkt hätte. Aber bedarf es eines besonderen Anstoßes, wo unsere ganze künstlerische Zeit wieder der gotischen Ekstase zuneigt? Wenn der Bruder Simplicius, der ehedem Schalksnarr gewesen war und nie gelernt hat, Ave und Paternoster aneinander zu ketten, zum Preis der Madonna erschöpft im Tanz zusammensinkt, um dann in ihrem Gnadenschein zu sterben, so ist das innige Einfalt des Mittelalters mit modernen individualistischen Obertönen; denn die Lehre ist doch: Diene jeder mit Leib und Seele Gott nach seiner Weise. Oder heißt sie anders? Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen. Oder: Selig die Armen im Geiste, denn ihrer ist das Himmelreich. Auch so könnte sie heißen. Und weil man sie dahin und dorthin deuten kann, so zeigt das bereits, daß hier ein rundes Gedicht, keine Lehrdichtung spricht. Ein rundes Gesamtkunstwerk aus Musik, Licht, Gebärde und süßem Wort in Kleinods-, in Kammerstückform.

Eher das Gegenteil sind Weinrichs frühere ‚Szenen vom Tode eines Menschen' mit dem Obertitel ‚Ein Mensch'.** Sie wurden im Winter 1917 auf 18 entworfen. Aller Wahrscheinlichkeit nach in einem Granattrichter oder in einem Schützengraben. Von dieser Härte und diesem Leid quellen sie über. Der Literarhistoriker kann bereits heute die pazifistische, positiver gewendet, die aktivistische Richtung als einen eigenen Abschnitt buchen. Bern, Zürich waren notgedrungen ihre ersten Sitze. Rubiners ‚Mensch in der Mitte' der Auftakt. Werfels ‚Troerinnen' die Ouvertüre. Es folgten Brods ‚Retterin', Hasenclevers ‚Antigone', ‚Der Retter' usf. Werke, die es oft schon in den Überschriften schwer machen, ihre Inhalte nicht zu verwechseln. Schrei, Aufruhr, Sturmvögelgekreisch sind sie. Dichtungen? Weinrich ist auch hier im Aktuellsten ein Dichter. Endlich wieder einer des Wortes. Endlich wieder einer von Shakespeares Bilderkraft, vielleicht von seinem Geblüt. Man erinnere sich der pessimistischen Werkkette von Hamlet zu Timon. Hier sind sie auch: der Schmelz, das Morgengrauen, der Schlaf, das Träumen, das Erwachen, das Verhärten, der Schmerz, der Grimm, des Hohnes Bitternisse, des Rauhen Roheiten. Sie sind nicht bloß. Die Worte und Begriffe erhalten wieder einen neuen Klang und ihren tiefen Wert zurück. Jung und frei sein, Lerchenfrühling, Liebe,

* Augsburg, Haas und Grabherr.

** Hannover, Paul Steegemann.

Weib, Güte, erstandene Erde, Lebenslust, Ewigkeit, Gott: wie aus einer Ursprache zuckt das erstmalig herauf. Phänomenologie, Wesensschau, Expressionismus, was besagen sie? Funktionen des Intellekts. Hier jedoch kündet sich ein Schöpfer an, nicht bloß mit Intellekt: mit Gefühl, Willen, Inbrunst, mit jeder durchseelenden Kraft.

Dramatisch allerdings sind die vier Bilder nicht; weder übersichtlich gebaut noch gesteigert. Aber wo ist im letzten Jahrfünft überhaupt ein Drama straff und steil errichtet worden? Vielleicht ist gerade die Dekomposition die innerlich notwendige Form des Kriegs- und Revolutionsdramas. Zweifellos kann vor dem geschichtlichen Schicksal, das in diesen Erscheinungen nur mehr über Massen und ganze Völker, Länder und Erdteile hinschreitet, der Einzelne kaum bestehen, geschweige denn, daß er, was eben erst ein Drama ausmacht, gleichgewichtig dagegen ankämpfte. So bleiben nur der Schrei, die Stimme der Sehnsucht, die Klage. So bleiben also nur die Lyrik, der Monolog, der Chor. Viele sind aber überhaupt nicht mehr zu Wort und Vers vorgedrungen, sondern bloß Visionäre oder bloß Stammelnde geblieben. Auch von daher muß man einmal die Neben- und Abarten des Expressionismus und Dadaismus zu erklären suchen, und nicht bloß immer aus einer schrankenlosen Subjektivität. Ist in Weinrichs Szenen ein wenig Entwicklung, so ist es gerade dies, wie sein Mensch aus dem Subjektiven, aus dem Trotz des verbissenen Ichs zum ewigen Grund der Dinge durchstößt.

Wie Donner und Blitzstrahl geschieht das. Nein, tatsächlich im Blitzstrahl, im Niedersturz eines Gewitters, erkennt er plötzlich Gott über den strömenden Wassern, Gott, den er ständig anklagte, Gott, den er bezweifelte, Gott, den er schmähte, Gott, zu dem es ihn dennoch immer wieder trieb. Insofern ist das Stück metaphysisch inmitten all seiner krassen Naturalismen. Und noch aus einem anderen Grund ist es übernaturalistisch. Es löst nämlich die Gegenstände und Wirklichkeiten sämtliche in Erlebnisse auf. Ob Blut, ob Kot, ob Grabenwand, ob Himmelsbläue, die Seele schafft sie zum Bilde ihrer Stimmungen um. Wohlgemerkt zum Bild im Wort. Visionäre Handlungen, spannende Geisterzüge in der Art Strindbergs oder Sorges oder Weismantels hat er bisher nicht gestaltet. Es ist bezeichnend, daß der Chor der Schatten, den er aufschweben läßt, sich sofort in reale Gespächsreihen auflöst, so daß nur das Ohr, nicht das Auge mehr zu vernehmen braucht. Dafür aber hat dieser Dichter die Wirklichkeit, ich kann nicht anders sagen — ganz zur Dämonie entbunden. Den Soldatentod von 1918 so zu packen, fieberbrennend, rasend, noch mit der letzten Silbe weltverfluchend, das ist schon groß geführt; wenn aber dann in die Stille nach dem Hinscheiden als erstes Kameradenwort tönt:

‚Was ruft in die Stille dieses Todes?
Leben! Du giftiges Insekt!
Warum geiferst du in dieses Schweigen?
Den Atem halt ich an. Bist du so groß?
In den Dreck die Demut vor dir‘ —

so besteht solches für immer neben Shakespeares Großem.

Nicht an ihn, aber auch an Gipfel der englischen Dichtkunst, denkt man bei Leo Sternbergs ‚mystischem Spiel' Lucifer.* Mit Shelley und Byron hob die idealisierte Satansdichtung an. Und Shelley spielte auch schon mit den Weltbällen und hatte die gestirnten Milchstraßen zur Heimat und den Sturmwind zum Genossen. Gewiß, er und Byron, wie sie Romantiker waren, wild, zerrissen, brannten sie auch viel leidenschaftlicher. Aber hinreißender im Rhythmus als die Klassizität Sternbergs waren sie nicht. Und wenn Shelleys berühmte Ode an den Westwind durch die englischen Gedichtsammlungen fortläuft, Sternbergs ‚Psalm', seine ‚Ruhe der Verheißung', sein ‚O seiet Menschen!' werden bald in alle deutschen aufgenommen sein, und nicht bloß in den deutschen. Sein dramatischer Versuch aber, der mit diesen Gedichten in einem Band zusammensteht, ist mißlungen nach jeder Hinsicht, bereits philosophisch. Eine Kosmogonie wollte er geben, eine Welterklärung etwa des Inhalts: Sein erlöst sich im Werden, Gott im Menschengeist. Lucifer ist nämlich das Daseinsleid, das Urweh, aus dem schließlich doch die Flamme der Freude aufschlägt. Eigentlich kennen wir den Text und wohl auch die unterschiedlichen Herren Verfasser daran. Oder hießen sie nicht Schopenhauer, Eduard v. Hartmann, Nietzsche, Ernst Horneffer? Nun hätte ja Sternberg deren Gedanken neuerdings durchdenken können. Er hat sie mit christlichen vermengt. Der biblische Allmachtsgott der Engel und Erzengel, den ein Himmelsvorspiel (wie im Faust) mit Satan in Unterredung zeigt, braucht doch nicht erst erlöst zu werden. Bliebe immer noch der Heilsweg Lucifers. Nun, den hätte ein Dichter gestalten müssen. Aber die Gestaltung fehlt ebenso. Das Spiel ist gewissermaßen in der Mitte Fragment.

Hast du das Meer gefüllt mit deinen Tränen?
Den Horizont gefärbt mit deinem Blut?
Mit deinem Frost die Gletscher aufgestarrt?

Lucifer hat es getan. Sein Schmerz hat die Erde in Rubin gewandelt. Es ist lyrisch wunderschön, die Natur mit einem solchen Ausdruck pathetisch zu durchseelen. Doch es ist lyrisch. Dramatisch verlange ich die menschliche Darstellung und Annäherung dieses ringenden Leidens, das mich in den Gründen bewegen, in den Schlägen erzittern machen, in seiner heroischen Überwindung befreien soll. Selbst wenn Lucifer weniger Mensch als Prinzip, rein eine Idee symbolisch verträte, sie müßte sich auswirken. Darum sind der zweite und dritte Akt, gleichgültig, ob man sie typisch oder dramatisch nimmt, Fragment geblieben. Und der vierte, bedürfte es eines Beweises, wie sehr die Metaphysik am Bau des Dramas beteiligt ist, hier wäre er gegeben. Was für ein Abgleiten aus der Majestät des Transzendenten in die gewöhnliche Immanenz. Was für ein vertaner Aufwand, Himmel und Hölle, Geist und Dämon in Bewegung zu setzen, damit schließlich ein Menschlein gesprächsweise künde, daß uns die Dichter=

* Berlin und Leipzig, B. Behrs Verlag, Friedrich Feddersen.

träume, die Geistesflüge über Stoff und Staub zu den Sternen heben. O Erlösung — des Lyrikers! Nietzsche hat anders gesagt: Artistenmetaphysik.

Übrigens kehrt der romantische Blick auf den Dichter, der zu Heil und Heilung berufen sei, öfters wieder. Zum Beispiel in dem dreiaktigen ‚Mysterienspiel' ‚Der Triumph des Todes' von Victor Curt Habicht (Hannover, P. Steegemann). Natürlich wurde auch dieses Stück der Friedenstendenz schon während des Krieges abgefaßt. Natürlich ist auch hier wieder der strophische Endreim: O seid Menschen! Natürlich wandeln auch hier wieder statt der Menschen Typen. Einen Schritt allerdings ist Habicht noch weiter gegangen. Da ihm sogar der Typ zu gestuft oder zu vereinzelt erscheint, so führt er die Väter, die Mütter, die Jünglinge gleich in ganzen Gruppen, agierend und schreiend, vor. Zeitpsychologisch ist das gewiß nicht unrichtig. Typenerlebnis wird zum Massenerlebnis. Der Triumph des Todes soll es nun sein, daß über den vielen Greueln, aus den vielen Gräbern endlich doch die Liebe aufdrängt und blüht. Die Alliebe, für ewig, glaubt der Idealist. Und weil er darüber Gott selbst mit dem Tode Zwiesprache halten läßt, so wird das wohl Mysterium sein. Für den heutigen Dramatiker schon. Was er nicht deklinieren kann, das sieht er als Mysterium an. Selbst wenn es ein aufgelegtes Moralitätenspiel wäre. Als solches hat Habichts Totentanz Stil, etwas von Hodler, dessen figürlicher, räumlicher Parallelismus gleichsam in zeitliche Szenenabfolge übertragen ist, wenn etwa die Gestalt des Eigennutzes mit demselben feierlichen Gestus nacheinander den Fürsten, den Prasser, den Bürger, den Arbeiter hinter den dunklen Vorhang stößt. Wie dann die drei Allegorien: Eigennutz, Habsucht, Genußsucht mit ihren Stichelworten klanglos, hetzend, fetzend, krächzend, hackend daherrennen, das streift auch lautlich an Kunst. Aber wo sich Anapäst und Amphibrachys, wo sich die hüpfenden Maße und einsilbigen Worte in die rollende Stimme des Herrn oder auch nur des Fackellöschers weiten und tiefen sollen, da bleiben Kraft, Sprache, Geist, Mysterium aus.

Mysterium: Das ist Wortwerdung, Zeichenerfüllung, Gotterfülltheit. Wer hat das letzte christkatholischer Prägung gedichtet? Calderon? Es wäre streng, so weit zurückzugehen. Merkwürdig allerdings, daß ihn die christliche Romantik der Deutschen gerade darin nicht schaffend erneuert hat. Erst Kralik versuchte es wenigstens. Manche nennen Claudel. Sänge sein Blut nicht zuviel der irdischen Liebe neben der himmlischen. Es gibt reinere. Es gibt, schon gesagt, allerjüngst ganz reine. Ilse von Stach. Sorges ‚Guntwar' ist das Sakramentsspiel des Ringenden. Sorges Davidspreis ist das hohe Christusvorlied des Geklärten. Vielleicht, daß uns auch Weinrich derart beschenkt. So warten wir froh der kommenden Ernten, denn wir haben ja gesehen, wie reich sich das gottspürende Drama nach allen Seiten in Schuld und Sühne, Erdennähe und -ferne, Zweifel und Verlangen, Hingabe und Jubel, Lyrik und Tragik zu entfalten vermag.

# Die deutsche Schweiz, der Völkerbund und wir / Von Friedrich Koenig

Indem wir Deutsche des zusammengebrochenen Reiches auf Staat und Wirtschaft starrten und so zu einem im großen ganzen materialistisch begründeten Imperialismus kamen, schwand auch das Bewußtsein von der schicksalhaften Verbundenheit mit all den Menschen deutschen Stammes, die außerhalb der Reichsgrenzen ihre eigenen Wege hatten gehen müssen, langsam dahin; es erschienen uns mehr und mehr Deutschösterreich, die Schweiz, Deutschungarn usf. als fremdes Hoheitsgebiet; das Wort von der überstaatlichen Lebens- und Kulturgemeinschaft aller Deutschen aber als ein Hirngespinst verstiegener Ideologen, denen das ‚realpolitische' Verständnis mangele. Nunmehr aber erleben wir und ebenso unsere Volksgenossen außerhalb der Reichsgrenzen endlich wieder einmal, daß die Natur stärker ist als die Idee; erleben, daß die naturhaft gewordene Gemeinschaft letzten Endes doch allein den Wechsel der Erscheinungen überdauert, und fühlen instinktiv, daß es über oder hinter der staatlichen Gemeinschaft, die uns allzusehr den Blick verengte, eine Volksgemeinschaft gibt, die durch staatliche Grenzziehung zwar in ihrer Auswirkung beeinträchtigt, aber nicht beseitigt werden kann, weil sie auf Blut und Sprache beruht.

So kommen wir wieder dazu, unseren Geist für das Deutschtum außerhalb der Reichsgrenzen zu öffnen, nicht weil wir von diesen volksdeutschen Menschen etwas haben wollen — der Deutsche des wilhelminischen Reiches wollte in der Regel etwas haben —, sondern weil wir erkennen, daß ihre Lebensäußerungen deutsche Lebensäußerungen und daher auch unsere Sache sind. Ebenso erwächst aber auch bei diesen deutschen Menschen draußen das Bewußtsein wieder, daß ihr eigenes Wohl und Wehe nicht unabhängig ist von dem Schicksal des deutschen Kernvolkes, daß sie sich vielmehr der feindlichen Umwelt gegenüber in ihrem naturhaften Wesen und ihrer geistigen Eigenart nur werden behaupten können, wenn das deutsche Kernvolk Licht und Luft zum Atmen hat.

Das gilt vor allem für die deutschen Schweizer. Diese volksdeutschen Menschen lehnten in steigendem Maße den Reichsdeutschen ab, weil sie sich instinktiv gegen die wirtschaftliche und geistige ‚Überfremdung' wehrten, die nach ihrem Gefühl ihrer Heimat von uns drohte. Sie hatten ein richtiges Empfinden für die unorganische, oft seelisch strukturlose, egoistisch-geschäftliche Art des Neudeutschen, von dem ein eisiger Hauch ausging, der das urwüchsige Heimatleben auch der Schweiz schablonenhaft zu nivellieren drohte, und kamen daher leicht dazu, Front gegen Norden zu nehmen. Das ist nunmehr vorbei. Deutschland zeigt heute wieder ein anderes Gesicht, die größere Gefahr aber droht nunmehr aus Westen; sie droht, die deutsche Schweiz zu einem Anhängsel am Wagen Frankreichs zu machen, wie einst in den Zeiten Ludwigs XIV. und Napoleons I.

Kein Wunder daher, daß die alemannischen Instinkte der Schweiz

sich heute wieder stärker regen. Die deutschen Schweizer (2½ Millionen gegen 1 Million Romanen) haben sich naturgemäß als das eigentliche Staatsvolk der Schweiz betrachtet und haben von jeher dem eidgenössischen Gedanken Opfer gebracht, wenn das nationalistisch erregte westschweizerische Romanentum aufbegehrte. Sie haben ihre größere Staatlichkeit aber mit der Ermattung ihres volklichen Bewußtseins bezahlt. Mit dem Ausgang des Weltkriegs aber, der das europäische Gleichgewicht und damit die Grundlage für die Schweizerische Neutralität beseitigte, erhob sich die Gefahr, daß die Schweiz unter Führung der Westschweizer politisch ganz und gar nach Westen abglitte. Dagegen aber bäumt sich nun doch das deutschschweizerische Selbstgefühl auf. Zunächst erlag man allerdings weithin der Völkerbundspsychose; die brutale Vergewaltigungspolitik der Siegerstaaten aber im Frieden von Versailles und ihre Folgen, die sich auch gegen die Schweiz richten, bewirkte die Ernüchterung. So kam es denn, daß die Völkerbundsgegner bei der Abstimmung über den Beitritt am 16. Mai 1920 in der deutschen Schweiz die Mehrheit bekamen. Die Abstimmung bedeutete zwar im Gesamtergebnis einen Sieg der westlerischen Richtung, sie offenbarte aber auch, wie stark die Gegenwehr in der deutschen Schweiz schon war.

Mit dem Eintritt der Schweiz in den Völkerbund fühlt sich so mancher selbstbewußte Alemanne in der Schweiz zum Handlanger Frankreichs erniedrigt. Dadurch ist aber auch wieder der Ansporn gewachsen, sich der Flut entgegenzustemmen und einen Damm aufzuwerfen, hinter dem man als alemannischer Schweizer in der Väter Art und Weise wird weiter leben können.

Aus dieser Not sind ‚die Schweizerischen Monatshefte für Politik und Kultur' erwachsen, die am 1. April dieses Jahres in Basel zu erscheinen begonnen haben.* Die Zeitschrift will die Unabhängigkeit und Selbständigkeit der Schweiz gegen alle diejenigen verteidigen, die sie in die Abhängigkeit der Siegerstaaten bringen wollen. Zu diesem Zwecke arbeitet sie darauf hin, daß das alemannische Bewußtsein sich in Staat und Politik gegenüber den frankophilen Elementen wieder kräftiger geltend mache. Sie ist also ein urwüchsig schweizerisches, aus der völkischen Not der deutschen Schweiz geborenes Organ. In ihrer ‚Einführung' fordert sie, daß das ‚allzu eilfertige Entgegenkommen gegenüber allem Fremden aufgegeben und wieder mehr Vertrautheit mit der eigenen Vergangenheit und dem Wesen des eigenen Staates und Volkes gewonnen, daß der Neigung zu gedankenloser kosmopolitischer Schwärmerei die naturhafte Liebe zum Angestammten und Heimatgewachsenen gegenübergestellt werde'. Da sie so an das völkisch Ursprüngliche, das Deutschalemannische anknüpft, betrachtet sie sich naturgemäß als eine im kulturellen Sinn deutsche Zeitschrift. Sie hat auch den Mut, das mit aller Deutlichkeit zu sagen: ‚Eine künstliche Zer-

* Verlag der Genossenschaft zur Herausgabe der ‚Schweizerischen Monatshefte für Politik und Kultur'. Basel, Wielandsplatz 3.

reißung des inneren Zusammenhangs zwischen dem deutschen Gesamtkulturreich und unserem deutschschweizerischen Geistesschaffen würde uns unfehlbar zu geistiger Beschränktheit und Unfruchtbarkeit führen.' Insofern sie entschlossen ist, mit allen Waffen des Geistes der Völkerbundfarce auf den Leib zu rücken, ist sie ein Bundesgenosse all derer, die für eine Entgiftung der europäischen Verhältnisse und für wirkliche Völkerversöhnung kämpfen, die unmöglich ist, wenn die einen durch die anderen geknechtet werden. Insofern sie sich aber als alemannische Zeitschrift fühlt, wendet sie ihre Aufmerksamkeit auch den alemannischen Brüdern außerhalb der Schweiz zu, von denen der badische beim Reich geblieben, der elsässische aber wieder unter französische Herrschaft geraten ist. Da die Neubelebung des deutschen Gesamtkulturreiches, zu dem sie sich zugehörig fühlt, nur durch lebendige Wechselwirkung von Zentrum und Peripherie bewirkt werden kann, so ergibt sich für uns, die wir im Reiche leben, die moralische Verpflichtung, der Arbeit dieser schweizerischen Alemannen unser reges Interesse zuzuwenden.

Schriftleiter ist Dr. Hans Oehler. Von ihm ist neuerdings im Verlag von O. Walter, Olten, eine Schrift erschienen: ‚Das Ergebnis von Genf', die in ausgezeichneter Weise in die Gedankenwelt der Schweizer Völkerbundsgegner einführt. Auf Grund souveräner Beherrschung des Stoffes legt Oehler die Verlogenheit in den Grundlagen des Völkerbundes bloß, wie sie sich auf der Genfer Tagung eindeutig offenbart hat. Zum Ausbau einer zwischenstaatlichen Rechtsordnung hat er sich als unbrauchbar erwiesen, da sein Ausgangspunkt die politische Allianz der Sieger im Weltkrieg ist, die ihn nur insoweit wollen, als er ihren politischen Zielen dienlich ist. Insofern ist er ein Rückschritt gegenüber den Haager Konferenzen. Ebenso unfruchtbar aber ist seine Tätigkeit hinsichtlich der Konsolidierung der wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse Europas. Er ist an den Versailler Friedensvertrag gebunden und kann nur als gefügiges Instrument der siegreichen Großmächte existieren. Es fehlen daher alle Voraussetzungen, daß er zu moralischer Achtung und Weltgeltung gelangen kann. Die Schweiz aber habe sich verführt durch die frankophilen Elemente und in Erwartung augenblicklicher Vorteile bewegen lassen, beizutreten. Das Volk sei in Unwissenheit darüber gelassen worden, daß es sich durch seine Zustimmung freiwillig der Neutralität begebe, und dafür ein einseitiges offensives Bündnis mit den Völkerbundsgroßmächten eingehe. Das aber könne für sie von den schlimmsten Folgen sein. Sie müsse sich daher mit dem Gedanken des Austritts vertraut machen. ‚Unsere außenpolitische Stellung ist durch die Zugehörigkeit zum Versailler Völkerbund ihres letzten festen Haltes beraubt und so in ihren Grundfesten erschüttert, daß, wenn wir dem Schicksal entgehen wollen, bei den künftigen europäischen Verwicklungen miteinbezogen zu werden und den Schauplatz für die Kämpfe der Großmächte abzugeben, wir mit allen Kräften nach der Wiedergewinnung unserer am 16. Mai verloren gegangenen vollen und indifferenzierten Neutralität trachten müssen'.

Dieselben Gedanken vertritt Dr. Ernst Sauerbeck in der Schrift ‚Deutschland und wir Schweizer' (Verlag F. Semminger, Bern). Durch ihre Geschichte sei die Schweiz dahin geführt worden, den Versuch zu machen, die ‚Stimme des Blutes' durch ‚die Stimme des Geistes' zu überwinden. So lehre z. B. Hilty, daß die Eidgenossenschaft im vollen Gegensatz zu den europäischen Nationalstaaten die Idee besitze, ein über den Gegensatz der Nationalitäten erhabenes freies Gemeinwesen zu sein, das den natürlichen Zug zur Stammesverwandtschaft überwinde und die uralte germanische Volksfreiheit in Europa auf die kommenden Geschlechter überliefere. Es sei eine Idee, bestimmt, die Idee der ganzen Welt zu werden, eine völkerversöhnende, menschliche Idee. So sei die Schweiz übernational, so sei sie trotz der Stimme des Blutes zum Internationalismus gekommen. Mit feinem Spürsinn hätten die Ententepolitiker diese Lehre mit Beschlag belegt, ‚um uns aus unserer moralischen Neutralität, deren Unmoral man nicht müde wurde, uns vorzuhalten, herauszubringen'. Und nun wird der Schweizer ‚Musterstaat' und seine Geschichte untersucht, werden seine Beziehungen zum alten Deutschen Reich und zu Frankreich betrachtet, wird die geschichtliche Wirklichkeit an dieser Lehre gemessen, wird die deutsche Wirklichkeit vor dem Kriege kritisch beleuchtet und die Frage gestellt:

> ‚Haben wir uns gewissenhaft davon überzeugt, daß es keineswegs der „Stimme des Blutes" bedurfte, um die Dinge anders zu sehen als Deutschlands erklärte Feinde?'
>
> ‚Haben wir nicht mit einer Leichtfertigkeit, die an ein Verbrechen gegen die Natur grenzt, uns auf einen Standpunkt gestellt — hinüberziehen lassen—, der dem natürlichen des Blutes völlig entgegengesetzt war?'
>
> ‚Haben wir nicht ohne Not uns den Gedanken von jenem Gegensatz der Stimme des Blutes und der Stimme des Geistes einreden lassen, diesen Gedanken, der uns als Vorkämpfer einer idealen, rein geistigen Politik, einer Politik des Rechts geradezu zwinge, uns Deutschlands Gegnern beizugesellen, natürlich zu Deutschlands „eigentlichem" Heil!'

Nun aber ist Deutschland zusammengebrochen in ‚ungeahnter' — ‚unerwünschter' Schwere. Nun redet die Stimme des Bluts: ‚So hatten wir es nicht gedacht!' ‚So hatten wir es nicht gewollt!' — ‚Das wilhelminische Deutschland, das auch bei uns, zumal seit dem Kriege, mehr und mehr Bedenken, Besorgnis, ja Furcht erregte, liegt am Boden, und nicht viele trauern ihm nach; denn dieses Deutschland lehnte nicht nur unser Geist, sondern auch unser Blut ab! Aber mit diesem wilhelminischen Deutschland ist auch all das gestürzt, was dieses selbe Deutschland in der wilhelminischen Zeit, vor allem vorher, lange Jahrhunderte wunderbarer geistiger Blüte hindurch, geschaffen hatte an geistigen Gütern aller Art, für sich und die Welt, nicht zuletzt natürlich für uns, die Sprachgenossen!' ‚Es dämmert uns, daß hier etwas geschehen sein könnte, was wir niemals wünschen durften und was wir schwer ertragen werden, nun es geschehen ist. Es steigt die Ahnung auf von Wahrheiten, die man nicht hätte vergessen dürfen. Und als solche Wahrheit drängt sich vor allem die Erkenntnis auf, daß es für ein Kleinvolk

von 2½ Millionen Köpfen nicht gleichgültig sein kann, wenn es das Großvolk, an dessen Tisch es so oft zu Gaste war, plötzlich in den Staub sinken und sein Leben als Bettler oder Sklave weiterfristen sieht.'

Und nun geht Sauerbeck zum Schlusse dazu über, von der ‚neuen Schweiz' und ihrer Aufgabe zu reden. Im Namen der Demokratie sei Deutschland vergewaltigt worden; dadurch sei der demokratische Gedanke, den in sich zu verwirklichen und werbend in der Welt zu vertreten die Schweiz als ihre geschichtliche Aufgabe betrachte, heillos bloßgestellt. Hier nun winke den Schweizern eine neue Aufgabe, ‚des Schweißes der Edelsten wert':

‚Echter Demokratie zum Durchbruch zu verhelfen, wo die Zeit für sie reif geworden, jetzt besonders, wo eine falsche — eine mißbrauchte, eine mißdeutete und eine mißverstandene — die echte um das Vertrauen der Menschen zu bringen droht!'

‚Kampf den Geßlerhüten in jeder Form!' so schließt das ergreifende Buch.

‚Dieser Kampf wird einen großen Teil unserer Landsleute zu einem Frontwechsel zwingen, der dem entgegengesetzt, den viele von diesen Leuten im Laufe des Krieges schon einmal vollzogen haben: Wir werden wieder gegen die Entente stehen und für Deutschland kämpfen, gegen die Sieger für die Besiegten, denn der schlimmste Geßlerhut ist der Siegerhut!'

‚Nicht weil unser „Blut" für Deutschland spricht, sondern weil Deutschland zurzeit der Schauplatz eines unmenschlichen Martyriums ist, das den Sieg der Demokratie in eine Schmach verkehrt, deshalb stehen wir neuerdings mit ganzem Herzen, nicht mehr im schrecklichen Widerstreit, sondern in vollkommenster Einigkeit von „Blut und Geist", auf seiner Seite.'

Auch wir Deutsche kennen den ‚schrecklichen Widerstreit' von ‚Blut und Geist'. Der ‚feine Spürsinn' der Ententepolitiker hat auch bei uns an dieser Stelle eingesetzt und die im heißen Existenzkampf stehende Volksgemeinschaft auseinandergesprengt. Aber er konnte das nur, weil da wirklich schwache Stellen waren, die Angriffsflächen boten. Deutsche Wirklichkeit und deutsche Geistigkeit klafften allzusehr auseinander und konnten sich, obwohl wir am Abgrund wandelten, nicht mehr finden. So stürzte das Reich in den Abgrund.

Breit hingelagert aber zwischen den Steppen Osteuropas, den Alpen und den Vogesen, lebt immer noch das deutsche Volk, die große Mitte immer noch im Reich geeinigt, draußen aber deutsche Stammesbrüder, die auf ihre Art ihren Kampf gegen die ‚Überfremdung' führen. ‚Gerade diese außerhalb der Reichsgrenzen zu liegen gekommenen Teile beweisen noch vor den im alten Volksrahmen verbliebenen Gliedern die Unzerstörbarkeit der ursprünglichen Wurzelkraft. Je mehr das Reichsdeutsche sich der Tendenz begibt, alles jenseits der Grenzen liegende Deutsche seinem Machtbereich einzuverleiben, seiner Politik und Wirtschaft untertänig machen zu wollen, desto mehr kann dieses außenliegende Stammestum unbefangen die Verbindung pflegen mit der großen deutschen Volksfamilie und mithelfen, daß verwirklicht wird, was mehr ist als deutscher Machtstaat und deutsche Reichsmacht: deutsche Volks- und Kulturgemeinschaft.' (W. Kapp, Das Oberrheinische Alemannentum, Schweizerische Monatshefte, Heft 4, S. 140.)

# Kritik

## Vom Übermenschen und vom Menschensohn
## Von Fritz Fuchs

Ein Mann, ferne den christlichen Mysterien, der gleich Nietzsche, Spitteler, George ein Stück Griechentum als frischauflebende Substanz — oder soll man bei ihm von einem verwirrenden Elixier sprechen? — in sein Blut aufgenommen hat, Hans Blüher, der Platoniker, der Heide, stößt auf das Neue Testament, liest es, spürt den heroischen Rhythmus dieser Heldengesänge vom Christus in der Sprache Homers und der attischen Tragödie, vermeint, ihren Stoff, der ihn bedrängt, zu meistern, noch mehr, glaubt, von ihm überwältigt zu sein (zu tiefst ist er es nicht, der Demutlose!) und schreibt eine ‚Aristie des Jesus von Nazareth',* eine heidnische Christologie.

Das 19. Jahrhundert hatte den Herrn dem Historismus, der Philologie und der Belletristik überantwortet. In der Verleugnung des historischen Christus, wie sie Drews in seinem Buch über das Markusevangelium gerade neu bekräftigt hat, geht dieser Historismus seinen Weg zu Ende. Bitter ist Blühers Spott über die Professoren, die aus dem typischen Gleichlauf der verschiedenen Prophetenleben, der des Buddha, Elias, Moses, Gilgamesch und des Christus einen verneinenden Schluß auf die Existenz ihrer Träger zögen und nun von einer Christusmythe sprächen. Was müßte man nach dieser Methode für einen Schluß aus der Tatsache des typischen Gleichlaufs der Professorenleben ziehen? Eines ist bei Blüher anzuerkennen: Er hält der Frage: Was dünkt euch um Christus? stand. Er erkennt und stellt sie als eine metaphysische Frage. Das nur ethisch gemeinte Christusbild der liberalen Theologie, der zum reinen Menschen gewordene, verbürgerlichte Christus, der ‚liebe Herr Jesus' wird beiseite geschoben.

Diesen für die modernen Ideen des neunzehnten Jahrhunderts hergerichteten Jesus, der, wie Blüher sagt, allmählich so gering geworden war wie das Zeitalter selber, hatte Nietzsche geschmäht. Blüher schmäht das durch Paulus ‚ein für allemal verdorbene Christentum', und wenn er ‚die Großartigkeit und völlige Überlegenheit der katholischen Kirche über jede andere Kirchenform' anerkennt, so tut er es gleich Nietzsche, den der Typ des römischen Monsignore anzieht, nur deshalb, weil er in ihr ‚das größte heidnische Phänomen der Welt' erblickt, aber er preist Christus, ihn, ‚den man gerade eben noch einen Menschen nennen kann'. Er sieht Nietzsches schlimmes Schicksal darin, daß er den blutsverwandten Christus nicht verstanden habe.

Nietzsche, der überzarte, kranke, schrieb eine Philosophie der ungebrochenen Kraft. Auch Blüher — freilich wird er selber Scheu davor empfinden, sich neben Nietzsche nennen zu lassen, von dem er berichtet, eine Gemüsefrau in Genua habe ihm den Beinamen ‚il santo' gegeben — auch er betont überstark die Wohlgeratenheit des Leibes und der Seele. Krankheiten sind ihm Charakterfehler. So hat nach ihm Paulus, weil er krank war, das Christentum korrumpiert. Weil er krank war, hat er ‚das Geschehnis der Wollust' verunglimpft. Wir schneiden hier den ganzen Komplex des Erotischen, das in der Form des Eros paidikos auch

* Verlag Kampmann und Schnabel, Prien, geb. 105.—, brosch. 85.— Mk.

in diesem Werke Blühers einen breiten Raum einnimmt, ohne es jedoch in seinen Grundlagen zu bestimmen, bewußt aus; denn er wäre nicht Gegenstand einer religiös-philosophischen Studie. Um eine solche allein aber ist es uns hier zu tun.

Um die Erscheinung Christi deuten zu können, muß Blüher erst die literarische Überlieferung über Christus prüfen und werten. Die Synoptiker sind ihm ungeschickte Redaktoren des echten matthäo-petrinischen und lukanischen Gutes. Sie hatten noch keine Distanz zur Erscheinung Christi, der wie ein Blitzstrahl niederfuhr. Sie waren noch fassungslos. Erst Johannes hat sich vom Schlage erholt. Er, der Apostel, der Jünger, der allein den Meister begriffen hat, zeichnete in mythischem Alter in der Stadt Heraklits sein Evangelium vom Logos auf, welches das ‚eigentlich authentische' ist, Epos und Biographie, ‚Dichtung und Wahrheit'; denn wahrheitsfähig ist allein der Mythos. So schillernd diese Formulierung sein mag, frappant ist doch die Entschiedenheit, mit der dieser Moderne, nachdem er durch die Evangelien und die Evangelienkritik hindurchgegangen ist, mit dem reinen, von keiner Detailforschung gestumpften Blick des Künstlers für die Genesis und Inspiration eines Werkes und mit sicherem Instinkt für das Ganze und Echte das vierte Evangelium dem Apostel Johannes zuspricht, dem es derselbe Anheroismus, die gleiche Scheu vor dem ganz Großen abzusprechen sich bemühe, die den Homer sozialisiere und den Shakespeare pseudonymisiere. Das ganze Jesusbild, wie es die Synoptiker, vor allem aber Johannes, der allein das tiefste Geheimnis Christi verstanden habe, zeichnen, will Blüher seiner Deutung des Menschensohnes zugrunde legen, und er lächelt dabei über die liberale Theologie, die lediglich diejenigen Stücke als echt beibehalten hat, die ihr verständlich waren, ‚wobei man höflich übersah, wer der Verstehende war'.

Wer aber den g a n z e n Christus nimmt, kann der noch eine menschliche Formel für ihn finden, die nicht von den polaren Gegensätzen, der Fülle dieser Persönlichkeit gesprengt wird? Die Christologie Blühers und das Weltbild, in das sie eingefügt ist, seien hier in ihren Grundzügen skizziert, ohne daß der Versuchung, Blühersche Gedanken auf Platon, Schopenhauer und Nietzsche zurückzuführen, nachgegeben werden soll.

Die Menschheit, der Erbsünde verfallen, gespalten in eine primäre und eine sekundäre Rasse, in den Menschen des Seins, der die Rechtfertigung in sich selber trägt, der allein die Erkenntnis der platonischen Idee hat, und in den Menschen des Habenwollens, des guten oder schlechten Willens, den Emporkömmling, steht auf einem verlorenen Posten. Rettung ist nur zu erwarten von einem neuen Schöpfungsakte der Natur, der aus der Substanz des Menschen, der hinwiederum vom Tiere am tiefsten geschieden ist durch das Leid (nicht das zufällige, sondern das notwendige, das Leid a priori), den M e n s c h e n s o h n erweckt und so der Welt den Schlußstein setzt. Das aber ist der Sinn der Erscheinung Christi: In Christus vollzog sich ein Ruck, ein Vorstoß der schöpferischen Natur, in ihm kündigte sich der Menschensohn an, ja er selber glaubte, mit ihm breche dessen Reich an. Aber es war zu früh. Christus zersprang an dem Ereignis, und noch lauert die Natur auf ihren letzten Schlag. Christus aber hat der Welt den Mut gegeben, an den Typus Menschensohn und an sein Kommen zu glauben. Jedoch können wir dieses weder beschleunigen noch verzögern durch guten oder schlechten Willen. Das Christentum Christi ist unlehrbar, moralfrei, aristokratisch, auf Prädestination der Wenigen gestellt. Die Kirche ist darum ein Mißverständnis der sekundären

Rasse, ein Irrweg. Der wahre Weg führt von Platon über Christus, Lionardo da Vinci knapp an Schopenhauer vorbei in die Weimarer Gegend. Offizielles, historisches und zugleich hysterisches Christentum und latentes, aber wahrhaft legitimes Christentum stehen sich so gegenüber. Von den Mächten aber, die heute bestehen, ist das deutsche Wesen dazu berufen, die Erscheinung Christi aufzufangen und fortzuzeugen. Denn wenn alles zusammengebrochen ist, was früher gültig war, bestehen bleibt die ewige Erscheinung Christi.

Solovieff nennt die Idee des Übermenschen — und wer erkännte sie nicht wieder in der Blüherschen Idee des Menschensohns? — eine der charakteristischsten Erscheinungen des gegenwärtigen Verstandeslebens und eine seiner gefährlichsten Versuchungen. Nietzsche habe recht mit seiner Behauptung, aller Wert des Menschen läge darin, daß er eben mehr als ein Mensch, daß er ein Übergang zu etwas anderem, Höherem sei. Aber diese Idee sei schon damals nicht mehr neu gewesen, als Paulus sie in der Erinnerung der Athener wieder wachgerufen habe (Apostelgeschichte XVII). Freilich habe der Apostel dann auch gleich auf die tatsächliche Verwirklichung dieses Höheren in dem wahrhaft Gerechten, der von den Toten auferstanden sei, hingewiesen. Indem er vom Übermenschen spreche, nenne er ihn auch, während der letzte Verkünder des Übermenschen auf nichts Wirkliches hinweisen und niemand nennen könne. Wenn Solovieff dann weiterhin von Nietzsches Schülern sagt, ohne die Seelentiefe des Meisters, der sich vor seiner falschen Wahrheit, als er ihre Leere und Unfruchtbarkeit gewahr wurde, bis zum Wahnsinn entsetzte, führen sie fort, den wirklichen Übermenschen in Tausch zu geben für den erdachten, der nur ein Produkt der Philosophie und Gegenstand für Universitätsvorlesungen sei, so gehört Blüher nicht zu diesen Nietzschejüngern. Er hat Witterung für das Lebendige, er weiß im Grunde, daß der Übermensch, der Menschensohn bereits erschienen ist. Aber da er, zu tief in den von ihm verpönten Rationalismus verfangen, den Auferstandenen, den Erhöhten nicht kennt — das Verlegenheitsmittel der Magie reicht gerade noch aus, mit den anderen Wundern fertig zu werden —, so hält er schließlich der Erscheinung Christi doch nicht stand: der am Kreuze Gescheiterte ist nur der zerstörte Vorbote des Menschensohns, nicht der Menschensohn selber. Damit aber wird der Menschensohn wieder ein bloßes Theorem wie der Übermensch Nietzsches, Christus aber rückt in die Reihe Platon — Lionardo — Goethe — Schopenhauer — Nietzsche. Wird Objekt eines Geniekultes, der uns, um blüherisch zu reden, für die sekundäre Rasse typisch scheint. Blüher nennt einmal die Kreuzigungsszene ein Selbstporträt der Menschheit; sie sei der einzige Akt, der zwischen der primären und der sekundären Rasse geschehen könne. Nicht ganz! Wenn die sekundäre Rasse die Menschen der primären Rasse erst ans Kreuz gebracht hat, so pflegt sie diese hinterdrein zu verehren, aber mit einem Kult, der zu nichts verpflichtet, der keine letzte Hingabe ist. ‚Man kann in allen Fällen das Gegenteil tun wie er und ist doch gerechtfertigt und ihm nahe; — wenn nur jenes „Eins ist not" dabei ist, von dem er so weise geschwiegen hat.' Wie faßt Blüher, von dem diese Worte stammen, dieses Eine auf? Selber ein Genie sein?

Aristokratismus ist der hervorstechendste Zug des Blüherschen Werkes, ein Aristokratismus, der sich zum guten Teil als eine Reaktion auf ‚die verruchte sekundäre Rassenlehre des Sozialismus' erklärt. Der Gegensatz zwischen primärer und sekundärer Rasse beherrscht das ganze Buch. Wie die Natur unter größter Substanzverschwendung schafft, so ist auch die Menschheit nach Blüher

nur dazu da, daß aus ihrer Substanz wenige erwählte Exemplare entstehen. Der Rest ist Abfall. Blüher imputiert diesen Aristokratismus auch Christus unter Berufung auf das Herrenwort von den vielen Berufenen und den wenigen Auserwählten. Paulus mit seinen wüsten Propagandareisen, die nur die Absicht gehabt hätten, das niedere Volk in das Reich Gottes zu führen, habe Christus nicht verstanden, ebensowenig die soziale Kirche.

Buchstäblich gefaßt und geglaubt, ist die Lehre Blühers von der Allogenität der Menschheit falsch. Nach ihm unterscheidet sich der homo superior vom homo inferior wie der Schwan von der Gans, das Pferd vom Esel. Er faßt den Dualismus, um den es sich hier handelt, biologisch, rassenmäßig, und müßte eigentlich dazu kommen, den ostelbischen Junker als Typus der primären Rasse zu kanonisieren. Und tatsächlich verherrlicht er — pour épater le bourgeois — die Herrenmoral der Ritter, deren Raubzüge gegen die Bauern etwas ganz anderes seien als etwa Diebstähle der Bauern untereinander, und die Kasten- und Klassenmoral des besseren, d. h. ureingesessenen Landadels von heute, die nur ein Gebot: Wahrung des Lebensstils, der guten Form kenne und nur eine Sünde: den Skandal. Aber schließlich ist Hans Blüher kein märkischer Landedelmann, und er weiß, das Genie zeugt ungleiche Frucht und stammt vom König wie auch vom Bauern. Auch die Tatsache der Bastardierung klärt diese Überraschungen nicht auf. Das Genie ist nicht züchtbar. Der Begriff ‚Rasse', der von Reinheit des Blutes und von Fortpflanzung nicht loszulösen ist, wurde von Blüher hier zu Unrecht eingeführt. In den Tagen des Theognis, vielleicht noch Pindars wäre Blühers Aristokratismus möglich gewesen, schon nicht mehr zu Platons Zeiten.

Aber fassen wir doch Blühers Schilderung der zwei Rassen als platonischen Mythos! Dann hat sie ihren Wahrheitskern. Halten wir noch fest, daß nach Blüher die primäre und die sekundäre Rasse in reiner Form überaus selten vorkommen; es ist das Verhängnis der Menschheit, daß sich die beiden untereinander vermischt haben.

Nun hat nach der Auffassung Blühers die Kirche das Christentum der sekundären Rasse ausgeliefert, indem sie diese einfluten ließ, wenn sie nur ‚glaubte', d. h., wie Blüher meint, einen bestimmten Sachverhalt als tatsächlich anerkannte. Hier kennt Blüher nicht den gnadengewirkten, die Wurzel des Menschen erfassenden Charakter des Glaubens oder, besser gesagt, der Rechtfertigung; er verkennt weiter, daß die Rechtfertigung nur den Keim zur höheren Entfaltung belebt, die einem anderen Leben vorbehalten ist. Primäre und sekundäre Rasse, um die Begriffe Blühers zu gebrauchen, ziehen sich als zwei Querschichten durch die Menschheit wie durch den einzelnen Menschen. Das Christentum aber verhilft der primären Rasse in uns zum Sieg über die sekundäre. Das Christentum ist aristokratisch, aber sein Aristokratismus ist innerpersönlich; es appelliert an das aristokratische Element im Menschen. Es verwirklicht, platonisch gesprochen, die Idee des Menschen, den ‚aristos', der keimhaft in jedem Menschen steckt, unter Schlacken verborgen. Eine Kluft ist freilich zwischen dem blüherischen und dem christlichen Aristokratismus nicht zu überbrücken: Bei Blüher gibt die Menschheit nur den Stoff ab für ein paar geratene Exemplare. Aber er selbst spricht einmal davon, daß die Natur unendliche Arten von Seesternen und anderem Getier in den Meeren erzeuge (vom Menschen aus gesehen) wider alle Zweckmäßigkeit und Zielstrebigkeit. So wie aber die Natur Myriaden von Arten mit einem geheimnisvollen, jeden-

falls aber anderen Zweck als sich untereinander, die niederen den höheren, zum Fraß zu dienen, ins Dasein ruft, so hat auch Gott in jeden Menschen einen eigenen Zweck gelegt, seine Idee, die er zu verwirklichen hat, die er freilich auch verfehlen kann. Frei ist diese christliche Anschauung von jeder demokratischen Gleichmacherei. Wenn der einzelne auch seine Idee verwirklicht hat und zum Vollmaß seines Wesens herangewachsen ist, so bleibt doch die Madonna ewig groß und schmiegen sich die Engelsköpfchen klein zu ihren Füßen. Innerhalb dieses christlichen Aristokratismus gibt es eine Vollendung und Wohlgeratenheit im großen und im kleinen; nicht treibt das Höhere Raubbau mit dem Niederen, nicht dient das Niedere dem Höheren, sondern beides dient ohne Neid noch Überhebung dem Leibe Christi. Die Corpus-Christi-Idee, die jedem Organ, dem niedersten wie dem höchsten seine begrenzte Funktion am Leibe Christi und damit seine Ehre zuweist und jedes Organ auf das Haupt hinordnet, von dem es allein den Impuls zum Leben empfängt, feit die theokratische Kirche gegen den von Blüher so verpönten ‚demokratischen Liberalismus der Moderne‘ mit seinem ‚gleichen Recht aller‘.

Der Sieg des primären Rasseelements über das sekundäre und das Kommen des ‚Menschensohns‘ als Gattung liegen auf der gleichen Linie. Solovieff schrieb gegen Nietzsche: ‚Jeder von uns hat die Möglichkeit in sich, ein Übermensch zu werden, er ist es potenziell; um es aber in Wirklichkeit zu werden, dazu ist natürlich ein festerer Stützpunkt notwendig als der eigene Wunsch, das Gefühl oder ein abstrakter Gedanke.‘ Auch für den Christen ist wie für Blüher der ‚Menschensohn‘ eine neue Gattung. Der Christ ist dazu berufen, ‚alter Christus‘ zu werden. Blüher hat recht: die Menschheit, von der Hamartia, der von Blüher schopenhauerisch gedeuteten Erbsünde, ins Mark getroffen, steht auf einem verlorenen Posten. Der Typus Mensch ist ein bloßes Zwischenwesen. Paulus drückt das im Römerbrief so aus: ‚Wir wissen, daß die ganze Schöpfung zumal seufzet und in Wehen ist bis jetzt. Nicht allein aber sie, sondern auch wir selber.‘ Und: ‚Das Harren der Schöpfung wartet auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes.‘ Diese Metamorphosis ist freilich in ihrer Vollendung ein eschatologisches Ereignis. Das eschatologische Bewußtsein durchtränkt Christus, wie Blüher von Albert Schweitzer gelernt hat, aber auch die Kirche. Erst die Endzeit bringt den Typus ‚Menschensohn‘ zur Vollendung und verwirklicht in der Auferstehung des Fleisches das, was Blüher vorschwebt, die Kalokagathie, die Wohlgeratenheit des Leibes und der Seele. Im Dogma von der resurrectio carnis ist die Physis miteinbezogen, die das spiritualistische Christentum der Moderne ausgewiesen hatte; mit diesem allein aber kämpft Blüher, der so wenig zum katholischen Christentum, zu dessen Wesen es nun einmal gehört, für den Uneingeweihten Mysterium zu bleiben, vordringt als Nietzsche zu Christus. Blüher deutet einmal eine Gefahr an, von der er jede Christologie bedroht sieht: Alles, was über Christus gesagt werde, auch in seinem Buche, sei n u r Gedanke; und auch der tiefste Gedanke werde flach und verfehle die Dinge, wenn die Verbindung mit den wirklich realen Mächten verloren gehe. Niemals sei im Abstrakten Wahrheit enthalten, sondern nur die Zusammenwachsungen (concreta) mit jenen Mächten und Gestalten schüfen sie. Ins wahrhaft ‚Konkrete‘ überträgt er diesen Gedanken an einer andern Stelle: Christus wisse sehr gut, daß seine Lehre, das Evangelium, das er verkünde, nur denjenigen zugänglich sei, die eine Beziehung zu seinem Fleisch und Blut hätten. ‚Alle anderen fallen aus.‘ Dies ist von Blüher richtig beobachtet. Wie sagte doch Solovieff? ‚Um ein

Übermensch in Wirklichkeit zu werden, dazu ist natürlich ein festerer Stützpunkt notwendig als der eigene Wunsch, das Gefühl oder ein abstrakter Gedanke.' Das ‚Konkrete' aber — man erinnere sich, wie es Blüher etymologisch deutet — ist die Eucharistie. Auch hier wiederum ist die Physis miteinbezogen. Das alte Heidenwort ‚Seines Geschlechtes sind wir' bekommt so im Munde des Apostels einen tieferen Sinn. In der Eucharistie wird der Keim zum Menschensohn gelegt.

Denn nur durch einen gnadenhaften Schöpfungsakt kann die Metamorphosis vom Menschen zum Menschensohn geschehen. Blüher wirft nun den Christen vor, sie glaubten, durch ihren guten Willen, durch Erfüllung von Geboten, kurz, auf dem Wege der Moral könnten sie irgendetwas an dem verdorbenen Typus Mensch besser oder schlechter machen. Er, der die feine Bemerkung macht, daß die Schönheit den Heiden Antrieb zu äußerlichen Werken der Kultur sei, bei Christus jedoch und dem echten Christen in sein Handeln eindringe, leugnet aufs heftigste, daß es auch nur eine einzige Handlung gebe, die sich festlegen lasse, und von der man sagen könne, sie sei an und für sich christlich. Für Blüher gibt es kein ‚christliches Gebot'. Das ethische Handeln ist ihm ganz wie das Schaffen des Künstlers einmalig, spontan, abhängig vom Genie, dem guten Willen entrückt, immer verschieden, nur von e i n e m Formwillen getragen. Im Gesetz befangen sind im Gegensatz zur virtus christiana die virtutes paganorum (und darum splendida vitia). Es gibt keine Sünden, nur die Erbsünde. Die Bergpredigt wird beiseite geschoben. Sie hatte überwiegend den Zweck, die Religion des guten Bürgers zu schaffen. Der Begriff der Prädestination dient Blüher als theologische Einkleidung seiner Gedanken. Dieser in absichtsvoller Zuspitzung vorgetragene Amoralismus erklärt sich zunächst als eine Reaktion auf das liberale Professorenchristentum, das aus dem Evangelium eine kantische Pflichtenlehre gemacht hatte, und auf den Moralismus der ‚Tolstoianer und anderer Narren', denen Blüher vorwirft, sie hätten die Caritas zum Zentrum der christlichen Lehre gemacht. Dann aber ist Blühers Amoralismus nur ein verzerrter Ausdruck der kirchlichen Lehre von der Gnade, ohne die kein sittlich gutes Handeln möglich ist. Blüher hat recht: ‚Ethik ohne Metaphysik ist nur ein soziales Exerzitium.' Es ist nicht christliches, sondern modernes Ethos, das den Menschen so viel sein läßt, als er aus eigener Kraft ist, das nur dem Errungenen, Erkämpften Wert zuspricht und nur den ‚Tüchtigen' gelten läßt, das da glaubt, alles könne gemacht werden. Anders die Kirche, sie, die als Königin aller Heiligen die Jungfrau verehrt, die in der heiligen Geschichte nicht agierte, die nur sprach: Es geschehe, die nur einfach w a r, ganz aus Gnaden w a r. Die Kirche nennt es ‚Gnade', Schiller ‚Glück': ‚Alles Höchste, es kommt frei von den Göttern herab.' Wenn aber Blüher vom Zustand des ‚ewigen Lebens', das sich über dem biologischen aufbaue, sagt, er hänge ab von einem Geschehnis auf der Seite des Subjektes nicht minder wie von einem Gnadenvorstoß vom Objekte her, so kommt er damit selber der christlichen Zweiheit von Gnade und Wille nahe.

Keineswegs ist die Nächstenliebe das Zentrum des Christentums, sonst wäre es ja nackter Humanitarismus. Die Nächstenliebe (caritas) ist im Christentum nur eine Form der Gottesliebe (amor dei), der Christusliebe. ‚I c h war hungrig, und ihr habt mich gespeist . . .' Um Christi willen geschieht alles im Christentum. Blüher sagt es ja selbst: Die Bindung an die Person Christi, die Heldenliebe rettet die Menschenliebe. Jetzt fallen auch die Angriffe Blühers auf die christliche Gesetzesreligion in sich zusammen. Das christliche Gesetz ist kein äußeres mehr, sondern, wie die Schönheit, ein inneres, es ist der Wille des Ge-

liebten. Die Gnade aber zeugt die Liebe und gibt die Kraft zur Erfüllung. Nun ist auch die Liebe, die Feindesliebe als Imperativ kein Widerspruch in sich, keine pia fraus mehr. Dem bereits Liebenden kann Liebe, neue Richtung der Liebe befohlen werden. Blüher hat freilich einen Blick dafür, daß das rechte Handeln bei Christus völlig anders zustande kommt als sonst beim Menschen. ‚Christus hat gar nichts Moralisches an sich.‘ ‚Christus kam nicht vom Gesetz her, sondern von der Schönheit.‘ In der Tat, bei Christus verstand sich das Moralische von selbst. Sein Handeln war ein ‚tiefes Handeln‘. Blüher sagt: Er hatte die geheime Rückverbindung (religio) mit den letzten Dingen, mit dem Welthintergrunde.

Augustins aus dem Etymologischen hergeholte Deutung von religio als Rückverbindung wird von Blüher wieder aufgenommen, aber sie wird nicht recht fruchtbar bei ihm, weil er diese Rückverbindung ins Dunkel verlaufen läßt. Blüher bleibt im Naturhaften stecken. Die Unterscheidung von Fläche und Raumtiefe der Natur ist zu schwach, um ihm herauszuhelfen. Blüher wendet sich mit Schärfe gegen den darwinistischen Entwicklungsgedanken, der die Menschheit sich aus der Tierheit auf Grund äußerer Anlässe entwickeln läßt; diese Philosophie des Emporkömmlings, der die Gnade nicht nötig habe. Das, was den Darwinismus so populär gemacht habe, jene Ausschaltung des Schöpfungsaktes, sei gerade das Falsche an ihm. Blüher weiß, daß die Grenzen zwischen biologischem und mineralogischem Leben, so sehr sie die Naturwissenschaft zu lockern versucht, sich als unbezwingbar herausgestellt haben. ‚Nur die Natur selbst (d. h. die „zeugende Macht“) hat Gewalt über diese Dinge.‘ Hier ist die Natur einmal zeugungsunfähig, das andere Mal schöpferisch. Diese Unklarheit über die ‚letzten Dinge‘, über den ‚Welthintergrund‘ verdunkelt den Begriff der Gnade, auf den bei Blüher doch alles gestellt ist. Natura naturans und Natura naturata verschwimmen ineinander. So wird schließlich die Rückverbindung mit dem Schöpfungsakte der Natur in der Wollust gesucht und bei solchem Rückfall in den Vegetationskult des heidnischen Orients glaubt man sich Christus nahe. Blüher erkennt sehr wohl den Unterschied in der Haltung Christi und des Apostels Paulus gegenüber der Wollust. Paulus moralisiere, beschimpfe, Christus habe nie etwas gegen die Wollust gesagt. Christus hatte es auch nicht nötig. Seine Gegenwart war genug. Blüher spürt sie nicht. Er ist hier verstockt, vergewaltigt die Texte.* (Die

---

* Dies tut er auch sonst unbekümmert um die von ihm selbst geforderte gediegene philologische Fundamentierung. Die Seligpreisung der Unfruchtbaren (Luk. 23, 29), die sich an die Frauen von Jerusalem im Hinblick auf die Greuel bei dessen Zerstörung richtet, wird aus diesem ihrem Zusammenhang gerissen, um in manichäischem oder Weiningerschem Sinn gedeutet werden zu können. Gelegentlich der Parabel vom Gastmahl (Luk. 14, 16), zu dem der Hausherr statt der geladenen Gäste, die sich entschuldigen lassen, die Armen von der Gasse holen läßt, fragt B., für wen nun eigentlich der Nektar des Himmelreichs bereitet sei, da der Hausherr ausrufe: ‚Ich sage euch aber, daß der Männer [genauer ‚jener Männer‘] keinem, die geladen sind, mein Mahl schmecken wird!‘ Natürlich für die Armen, die eben nicht eingeladen waren, denen freilich Blüher, der Aristokrat, keinen Platz an der Tafel vergönnen will! Oder B. schreibt: ‚Ich bin der schöne Hirte‘ und geht dabei angeblich auf das griechische Original *ὁ ποιμην ὁ καλος* zurück (Joh. 10, 14). Das Bestreben, Christus zu hellenisieren, steht hinter dieser philologischen Gewissenhaftigkeit. Nur geht sie fehl; *καλος* heißt im N. T. bereits wie im Mittel- und Neugriechischen nicht mehr ‚schön‘, sondern ‚gut‘. Der konsequent wiederholte Druckfehler *ἐκκλεκτοι* ist ein Schönheitsfehler, den eine Neuauflage tilgen mag. Ebenso das zwar nicht philologisch-fachwissenschaftliche Kuriosum, daß Lionardos ‚Abendmahl‘ in der ‚Kapelle‘ (!) der ‚Kirche‘ (!) Santa Maria delle Grazie in Mailand ‚hänge‘ (!!).

von ihm angeführten Worte Jesu: ‚Ihr sind viele Sünden vergeben, denn sie hat viel geliebt', sollten endlich einmal im Kontext gelesen werden. Sie handeln von der Liebe, welche die Sünderin im Gegensatz zum Gastgeber dem Herrn so verschwenderisch entgegengebracht hatte.) In diesem Steckenbleiben im Naturhaften rächt sich die Schnoddrigkeit, mit der Blüher das Dasein Gottes, „personaliter gefaßt", wie er mit einer saloppen Geste in einer Fußnote beifügt, für ein Problem untergeordneter religiöser Bedeutung erklärt. Den Theismus (im Grunde meint er den Deismus) wie den modernen Atheismus verweist er beide in die sekundäre Rassentheologie. So ist ihm auch der Weg zum letzten Verständnis Christi versperrt. Er sieht sehr wohl, daß Christus mehr ist als ein religiöser Reformer, der aus dem strafenden Gott einen verzeihenden, aus der Gottesknechtschaft eine Gotteskindschaft gemacht hat. In der endgültigen Formulierung Christi, so stellt er fest, tritt Gott nur paarig auf, gebunden an ein feststehendes Korrelat. ‚Der Vater ist das rein schöpferische Objekt, der Welthintergrund, der Sohn, das rein schöpferische Subjekt, der Weltvordergrund. Beide sind unendlich, und beide können nicht ohne das andere sein.' Der Heilige Geist aber ist der Ereignisträger, der Funke, das große Wehen zwischen den beiden Welttiefen. Aber statt zum trinitarischen Gott aufzusteigen, versinkt Blüher gerade an diesem Wendepunkt in die Magie. Er macht den Menschen, freilich nur den erwählten, zum schöpferischen Subjekt, Gott existiert nur abhängig vom Ich und ist angewiesen auf das empfangende Gemüt des großen Menschen.

Bei seinem Glauben an die Natur vergißt Blüher eines: Wenn sich im menschlichen Bewußtsein nicht klar die beiden Pole Natur und Geist gegenüberstehen, so zündet in ihm nicht der göttliche Funke. Die Gattung Mensch wird verharren, wie sie ist, wenn nicht der Schöpfer ihr gegenübertritt, in ihre träge Substanz Unruhe und neue Wehen trägt und die gestaltenden Kräfte in ihr zur Gottebenbildlichkeit aufruft. Schließlich will doch auch Blüher bei allem Glauben an die Macht der Prädestination mit seinem Buch etwas in der Welt bewegen und den Boden für die Saat des Menschensohns auflockern. Erwartet er sein Kommen nur von der Natur, so wird er vergebens warten.

# Neue Romane* / Von Franz Herwig

Da es uns doch auf das Wesentliche ankommt und ein Buch zuweilen in Vergessenheit zu geraten droht, weil es zufällig in der unrechten Zeit erschien, so soll heute hier von einem Dichterwerk gesprochen werden, das schon im Jahre 1903 gedruckt wurde, im tieferen Sinne aber neu ist. Seit fast zwanzig Jahren ist Paul Ernsts Roman ‚Der schmale Weg zum Glück' in der Welt, und vielleicht ist jetzt die Zeit gekommen, da man seinen besonderen Wert erkennen kann. Als ich, sehr jung noch, das Werk zum ersten Male las, hatte ich einen überaus starken Eindruck von seinem ersten Teil, während der zweite mir ein wenig zu zerfließen schien. Wie nun das fünfzehnbändige Gesamtwerk Ernsts zu erscheinen begann und auch der Roman darin mir wieder zu Gesicht kam, war ich begierig, die alte Bekanntschaft mit ihrem zwiespältigen Eindruck

* Paul Ernst, ‚Der schmale Weg zum Glück'. (G. Müller, München) Werner Jansen, ‚Das Buch Leidenschaft'. (G. Westermann, Braunschweig.) Klara Gräfin Preysing, ‚Don Antonio'. (Herder, Freiburg i. Br.) Kasimir Edschmid, ‚Die Fürstin'. (P. Cassirer. Berlin.)

zu erneuern. Heute erscheint er mir losgelöst von der Zeit, und zwar so, daß er sie weit überragt, so weit, daß ihm von dem damals gleichzeitig Erschienenen nichts an die Seite gestellt werden kann wie etwa Thomas Manns ‚Buddenbrocks'. Das Mannsche Werk hat ebenfalls im besonderen Sinne sein Bleibendes, ja, durch die weiteren Ausmaße seiner Wirklichkeiten erscheint es reicher wie Ernsts Roman; aber es ist gleichzeitig auch literarischer, und wie es den Verfall einer Familie erzählt, so wirkt es selbst degeneriert in dem Sinne, daß es feiner, zarter, auf die Spitze getriebener ist, mit einem Wort: mehr einen Künstler wie einen Dichter zum Vater hat. ‚Der schmale Weg zum Glück' ist volkstümlicher und wie alles echt Volkstümliche moralischer, mag man das Wort verstehen, wie man will. Trotz der tiefen Überzeugung von der Unzulänglichkeit des Wirklichen, von der schweren Bitterkeit des Lebens, der scheinbaren Verworrenheit und dem Unsinn seiner Schicksale geht ein glaubenstarker Optimismus doch vertrauensvoll in dieses trübe Chaos hinein und hindurch, findet Deutung, Einordnung und den Sieg der Idee: am Ende mehr wie am Anfang des Weges überzeugt von dem göttlichen Plan, nach dem alles geschieht. Also nicht Abschilderung des Lebens, Hinnehmen seiner zufälligen Sichtbarkeiten als das schlechthin und einzig Gegebene, sondern Deutung, Führung, Verklärung. Hierin allein schon liegt das Außergewöhnliche dieses Romans. Man bedenke, daß er, 1901 geschrieben, unter der Herrschaft des naturalistischen Gesetzes entstand, in einer Zeit der vollkommenen geistigen Ratlosigkeit den Dingen gegenüber, und daß er mit einer ganz klaren und einfachen Sicherheit seinen eigenen Weg geht, mit abgewendetem Gesicht auch an den Gärten des l'art pour l'art vorbei, in denen die Feinen, vor der Grobheit und Deutlichkeit der Zeit geflohen, ihre gläserne und künstliche Welt traurig und spielerisch erbauten. Ernsts Roman ist Entwicklungsroman, wie er gerade in jener Zeit gepflegt wurde; dieser aber ist weit entfernt von der rationalistisch-aufklärerischen Seichtheit, die in den andern durchweg ihr laues und widerwärtiges Wesen trieb. Dieser Roman erzählt von der Kindheit eines einfachen und reinen Toren, fernab von den großen Städten, die doch, wie man sagt, das eigentliche Leben Deutschlands sind, und erst als der junge Hans gerade, sehnig, stark und widerstandsfähig geworden ist, wird er freigegeben für Berlin; er verarbeitet und verzehrt es, und, reicher und reifer geworden, und doch immer derselbe, kehrt er ihm schließlich wieder den Rücken und wird treuer Arbeiter für die Scholle. Kein Zweifel, daß der erste Teil des Romans — bis zum Abschluß des Lebens im väterlichen Forsthause — der stärkere und geschlossenere ist. Er ist es in so nachdrücklicher Weise, daß man ihn, so wie er ist, in allen deutschen Schulen lesen lassen sollte; denn es gibt kein Stück Dichtung aus unserer Zeit, die das deutsche Haus mit seinem Wesen von Gläubigkeit und Innigkeit (dieses sich immer gleich gebliebene und gleichbleibende deutsche Haus!) so einfach und tief wiedergäbe wie Ernsts Roman. Wie man im geistigen Wesen das Gleichgerichtete bis in die Anfänge der deutschen Erzählung zurückverfolgen kann, so führt auch vom Stil der mittelalterlichen Volkserzählung zu Paul Ernsts Stil ein gerader Weg. Ernst, als Mensch des zwanzigsten Jahrhunderts, bereichert an Ausdrucksfähigkeit, erzählt genau so innerlich und treuherzig wie irgendein alter ungenannter Prosameister; ich verteidige entschieden die Ursprünglichkeit dieser Erzählart; es ist durchaus keine artistische Absicht in ihr. Wäre im Stil Künstlichkeit, so wäre auch das geistige Wesen Ernsts, wie es sich im Roman offenbart, künstlich, also unwahr. Im Gegenteil ist es so, daß die geistige, im besonderen Sinne deutsche Verfassung des Dichters den Stil notwendig zur Folge hat. Der wesenhafte Stil ist immer erfüllt vom ganzen Menschen mit all seinen Hintergründen.

Der zweite Romanteil löst sich in eine große Zahl von Erzählungen bedeutsamer Einzelschicksale auf. Bedeutsam in dem Sinne, daß sie unerläßlich scheinen, um des Helden Art, kontrastierend oder verstärkend, zu erklären. Dennoch aber geht die reine Linie der Erzählung des Mittelpunktgeschickes oft verloren; es ist eine Frage der Technik letzten Endes. Das Ideal wäre die Durchführung eines technischen Stromsystems mit Nebenflüssen und künstlichen Wasserstraßen, ein letztes Münden (trotz versickernder Rinnen und stagnierender Sümpfe) in den Strom und der Triumph dieses majestätischen, unaufhaltsam Fließenden. In dem zweiten Romanteil scheinen mir auch die Keime für die eigentümliche spätere Novellenform Ernsts zu liegen, so wie sie in den drei Bänden ‚Hochzeit', ‚Taufe', ‚Nobelpreis' sich zeigt.

Paul Ernst ist Protestant und seine Weltanschauung bildet auch In- und Umwelt seines Helden Hans, in dem, wie in seinen Schicksalen, sehr viel Persönliches steckt. Das Harzer Vaterhaus ist ganz erfüllt von lutherisch-strengem, puritanisch-einfachem Christentum; der Ernstsche Gottesbegriff ist für immer dadurch bestimmt und verträgt sich ganz gut mit den sozialen Empfindungen, die der Dichter im Gange der Erzählung mit ihm zu verbinden strebt. In das Licht der Idee stellt Ernst jeden Menschen seines Romans, und nach einem kurzen und jugendlichen Schwanken steht der Glaube an gerechte Vorsehung in ihm unverrückbar fest. Von dieser Höhe herab erhalten die Dinge des Buches ihre rechte und bleibende Einordnung. Ernst kommt gar nicht in die Versuchung, zeitgemäße und modische Ansichten und Meinungen, wie die von ihnen bestimmten Menschen, übermäßig ernst zu nehmen. Mit bewundernswerter objektiver Ruhe und Sicherheit tut er das unruhig und jammervoll sich Blähende ab, dennoch nicht kalt genug, um nicht zuweilen seine Erschütterung und sein mitleidendes Weh spüren zu lassen. Ähnlich ist seine Stellung zu literarischen Fragen, die wir heute nur noch historisch sehen, die zur Zeit der Entstehung des Romans aber bittere, heiße und aufregende Dinge waren. Das unbeirrbar Richtige auch dieser Stellung wird heute erst offenbar. Indessen muß mit Bedauern gesagt werden, daß seine Art, das Katholische zu sehen, eine falsche und durch überkommene Vorurteile bedingte ist. Er hat freilich nur Gelegenheit auf wenig Seiten — da, wo er von dem Geschick des Jugendfreundes seines Helden und zweier anderer Jünglinge spricht — sich mit dem Katholischen zu befassen, aber man sieht aus dieser Stelle zur Genüge, wie Verhetzung und Unverstand auch die geistig Hochstehenden verwirren. So eine Art Kloster, wie Ernst es schildert, mag er auf der ganzen Welt vergeblich suchen. Auch begegnet man bei ihm wieder einmal der so oberflächlichen wie törichten Meinung, daß man in das Kloster geht, ‚weil man mit dem Leben nicht fertig wird', d. h. es ist eine Zuflucht für die Schwachen. Die Ordensoberen würden sich für solche Novizen bedanken. Mit demselben Recht könnte man sagen: Der Ernstsche Held kehrt Berlin den Rücken, weil er mit ihm nicht fertig wird. Natürlich ist er gerade recht mit Berlin fertig geworden, ebenso wie ein Katholik (und in noch höherem Maße) mit der Welt fertig geworden sein muß, um ins Kloster gehen zu können. Von Gehässigkeit ist Ernst freilich weit entfernt; dazu ist er selber von seiner Idee viel zu tief und zu ehrlich durchdrungen. Es wird sich Gelegenheit ergeben, über das Weltanschauliche bei Ernst später noch eingehender zu sprechen. In seinen didaktischen Schriften wird sich seine Unkenntnis katholischer Dinge noch wiederholt und entscheidender zeigen.

Dennoch scheint mir, als könne der katholische Leser mit diesem Roman gute und dauernde Freundschaft schließen, um so eher, als wir kein Werk haben, das als Zeitroman für die Vorkriegsepoche mit einigem Recht bezeichnet werden könnte. Darüber hinaus aber ist es an der Zeit, jeden Deutschen aufmerksam zu machen, daß er bisher an einem hohen Werk vorbeigegangen ist, vielleicht, weil es von Gestrüpp überwuchert war, das nun verwelkt ist und längst am Boden verdirbt. —

Der Roman von Werner Jansen, ‚Das Buch Leidenschaft‘, ist gleich in einer Auflage von 50 000 Exemplaren gedruckt, nachdem die beiden vorhergegangenen Romane diese Auflagehöhe noch überschritten haben. Das könnte von vornherein mißtrauisch machen; aber wenn man den Roman gelesen hat, gibt man zu, daß ein Element in ihm ist, das weit und kräftig wirken muß. Es wird Dietrich von Bern mit seinem amelungischen Geschlecht hergenommen und an ihre Geschicke der weisende und belehrende Finger gelegt. Getragen aber wird die Erzählung von Wielands Sohn Wittich, der seine nordische Heimat verläßt, um mit Dietrich sich zu messen. Er erliegt, da er nicht die moralische Kraft des Berners sich bewahrt hat. Das alles wird gleichsam aus gehobener Brust heraus ein wenig pathetisch und unbekümmert erzählt; es ist mehr rhetorisch-dramatisch wie episch und verrät einen Dichter vom Schlage Wildenbruchs. Es geht alles ein wenig fix und stramm, es ist geistiger Drill — um deutlich zu sein. Wenn Jansen in seinem Vorwort sagt: ‚Heute, in unserer übergroßen Müdigkeit, brauchen wir den Berner und sein Wesen nötiger als je,‘ so ist offenbar, daß er sein Buch als eine Art literarischer Eisentinktur genommen wissen will. (Nebenbei gesagt: Von ‚übergroßer Müdigkeit‘ ist in unserem Volke doch wirklich nichts zu spüren!) Die Absicht ist schon recht, nur ist sie immerhin eine Absicht; wäre das Buch der naiven Freude eines wirklichen deutschen Dichters an den Helden seiner Vorzeit entsprungen, so wäre es besser. Nach Betonung dieses Grundsätzlichen soll gern zugegeben werden, daß ein achtbar Stück Gestaltungskraft in dem Roman steckt, eine besondere mitreißende Art der Fabelführung und schließlich etwas unbekümmert von einem bestimmten Ausgangspunkt her Draufgängerisches, das weite Leserkreise fesseln kann. Jansen hätte das Zeug, einmal einen wirklich guten geschichtlichen Roman zu schreiben, der bleibt; er ist um vieles besser wie Bloem und Herzog, aber ich sehe schon, die hohen Auflagen werden ihn doch mitten unter sie schieben, damit das Trifolium vollständig werde.

Es ist sicher gut, wenn Literaturwerke Helden gestalten, zu denen man aufblicken kann. Aber ist etwa ein Mensch, der sich selber bändigt, weniger des Aufblicks wert wie einer, der nach außen dreinschlägt? Der kroatische Priester der Novelle ‚Don Antonio‘ von Klara Gräfin Preysing ist sicher heldenhaft und kann, da es in der Zukunft ja doch auf das innere Heldentum ankommt, eher Vorbild sein wie ein Recke, der hundert erschlägt. Die ‚Hochland‘-leser kennen die Preysingsche Novelle aus dem Abdruck in diesen Blättern, wo der Held Don Guiseppe hieß. Inzwischen ist die Verfasserin gestorben, und man kann in diesem bitteren Falle ruhig sagen, daß sie zu früh gestorben ist. Denn ihr kleines Werk verriet eine Gestaltungskraft, die weit über das hinausging, was von weiblichen Autoren geleistet wird. Trotz einer mächtigen männlichen Objektivität und Fülle bleibt bei der ‚Antonio‘dichtung das Wesentliche doch eine tiefe und innige Versöhnungskraft weiblicher Art, sehr viel Liebe und Verklärungsfähigkeit. Da, wie man hört, die Verstorbene auch eine zähe und ehr-

liche Treue zum Werk hatte und schon bei ihrem Erstling unablässig nach Vollkommenheit rang, immer wieder durcharbeitete, bei nicht ganz geglückten Wendungen immer wieder stehen blieb und in fortwährenden Anläufen erst das relativ Endgültige erreichte, so unterschied sie sich schon dadurch von vornherein gegenüber der Mehrzahl ihrer Geschlechtsgenossinnen, die immer nicht rasch genug fertig werden können. Don Antonio ist einer jener Priester, denen Blut und Charakter den Weg zur priesterlichen Vollkommenheit endgültig zu verbauen scheinen. Eine vulkanische Natur mit unterirdischen gewaltigen Triebkräften, zum Handeln nach außen drängend, seine unzähmbare Wildheit in den entfesselten Nationalitätenkampf Dalmatiens werfend. Er hat etwas von dem heißen, trockenen und tödlichen Wesen der Bora; sie donnert denn auch in die Pausen seiner eigenen Ausbrüche gleichsam ergänzend hinein. Diese Fähigkeit der Bewältigung des Zusammenklanges von Mensch und umgebender Natur dürfte überhaupt am bezeichnendsten für die Künstlerschaft der Verfasserin sein. Im einzelnen hätte man besonders die stellenweis pathetische Prägung des Stils beanstanden dürfen; aber die Jugend reckt sich ja gern ins Übermenschliche und hat ein Vorrecht dazu, weil ja doch immer ein gleich- und hochgespanntes Gefühl dahinter treibt. Dadurch kommt in erste Bücher starker Menschen immer etwas schwer Dramatisches; das Geheimnis der epischen Form pflegt gerade solchen Naturen sich sehr spät zu erschließen. Ob diese notwendige Entwicklung der Gräfin Preysing möglich gewesen wäre? Das ist jetzt müßige Frage. Es bleibt nur das Bedauern, daß diese stürmische Kraft so früh gebrochen wurde, und man beklagt damit weniger die Tote als die lebendige katholische Dichtung.

In den Kreisen der in der sogenannten Literatur genialisch tollenden jungen Leute klagt man zu gleicher Zeit über das Ende (natürlich das literarische) Edschmids und kann sich doch der Freude nicht erwehren, daß er tot ist, da er ja natürlich jedem einzelnen den wohlverdienten Platz an der Sonne fortgenommen hatte. Dabei ist man sich indessen durchaus nicht bewußt, weshalb der junge Kasimir Edschmid als ‚tot‘ zu bezeichnen ist. Für uns war er das ja schon lange: weil er die Vergeistigung des Stoffs (dieses große Ideal) nach dem literarischen Rezept Flauberts erreichen wollte und nicht durch innere Überwindung des Stoffes. Der Expressionist vom Schlage Edschmids konnte die Materie nur sublimieren, aber nicht einordnen. Das beweist die Novelle ‚Die Fürstin‘, die, 1916 geschrieben, vor kurzem erschienen ist. Über das stilistisch Meisterliche dieser Novelle konnte es nicht mehr hinausgehen; in ihr ist jeder Vorgang, jeder Mensch, jedes Bild aufgelöst in Farbe und Rhythmus — und bleibt doch gerade deswegen Wiedergabe eines Natureindrucks (eines besonders künstlich und bewußt veränderten Natureindrucks), nicht aber seelischer Ausdruck. Edschmid hat nichts auszudrücken wie etwas Geliehenes, das er sich zu eigen machte; er gleicht einem Kaufmann, der Agenturgeschäfte betreibt. Dieser Dichter war immer abhängig und angewiesen auf den Stoff, den er freilich durch viele Retorten verfeinerte, ihn so mit Geist durchsetzte, daß er schließlich im Werk verwandelt erschien; zu gleicher Zeit aber war ihm auch die Kraft des Stofflichen entzogen. Brutale sinnliche Wucht wurde gedankliche Reserve, Spiel mit Vorstellungen, unfruchtbares Sichabmühen und schließlich Entladung in die leere Luft. Mir scheint auch stofflich die ‚Fürstin‘-Novelle besonders bezeichnend für das Wesen Edschmids zu sein: Diese unmännlichen Verzückungen vor dem Weib als Gattung. Zugegeben, die Form dieser Entzückungen ist — rein artistisch verstanden — kaum übertreffbar. Man bejammert diese Schönheit und noch mehr die Fähigkeit, sie zu machen.

# Rundschau

## Zeitgeschichte

**Konservative Politik und konservative Partei.** Daß eine sich konservativ nennende politische Partei konservative Politik treibe, scheint dem gesunden Menschenverstand so natürlich und selbstverständlich wie die Tatsache, daß ein Apfelbaum Äpfel und nicht etwa Birnen hervorbringe. Dennoch haben wir in Deutschland die verhängnisvolle Erscheinung erlebt, daß konservatives Leben und Denken im allgemeinen bei anderen Parteien besser aufgehoben war als gerade bei derjenigen, die das konservative Wappen im Schilde führt. Das ist in einem entscheidenden Augenblick neudeutscher Politik mit erschreckender Klarheit hervorgetreten, als es sich im April 1870 um den Grundrechtsantrag der Zentrumsfraktion zu der Gesetzesvorlage betreffend die Verfassung des Deutschen Reiches handelte, der nichts anderes wollte, als daß die die religiöse Freiheit und den konfessionellen Frieden im Reiche garantierenden Bestimmungen der preußischen Verfassungsurkunde, welche die protestantische konservativ christliche Partei in Preußen stets einmütig als ihr Programm verkündet hat, auch in die Grundrechte der Reichsverfassung aufgenommen würden. Damals hat die konservative Partei des Reichstages die Feuerprobe nicht bestanden. Indem sie im schärfsten Widerspruch mit sich selber aus Abneigung gegen eine verfassungsmäßige Gleichstellung der beiden großen christlichen Konfessionen im Bunde mit den ihr radikal entgegengesetzten Parteien den Antrag ablehnte, hat sie an ihrer eigenen Vergangenheit Verrat geübt, — ‚was, wie damals Bischof von Ketteler schrieb, zum ewigen Gedächtnisse vermerkt zu werden verdient, da es sich hiebei um den Schutz von Rechten handelte, welche zu den heiligsten Gütern der Nation gehören'. Mit diesem Verrat an ihren eigenen Grundsätzen — denn die konservative Partei des Reichstages hing aufs engste mit der konservativen Partei Preußens zusammen — hat sie dem echten konservativen Gedanken in ihren eigenen Reihen den Boden untergraben. Es war die Zentrumsfraktion, in der damals unter der Führung von Männern, wie den beiden Reichensperger, Mallinkrodt, Bischof von Ketteler und Schorlemer konservatives Leben und Denken fast allein noch rein und allseitig in Kraft stand. Auch in bezug auf die Bewahrung nationaler Eigenart, d. h. christlich-germanischen Wesens, hat das Zentrum dieser Jahre einen klaren und unzweideutigen Standpunkt eingenommen. Es war wahrhaft konservativ im besten Sinne gedacht, als Bischof von Ketteler ‚in der größten Prinzipienkrisis, welche seit der Reformation über unser Vaterland gekommen ist', gegen den liberal-revolutionären Staatsgedanken des Westens Front machte. Er forderte damals aus dem Geiste der Zentrumsfraktion heraus einen vollständigen und gründlichen Bruch mit der ‚Nachäfferei französischer Staatsformen'. Wir müßten wieder auf deutschem Fundamente unser deutsches Staatswesen aufbauen, nicht den Formen nach, wie wir sie in den letzten Jahrhunderten vorfinden, aber den Ideen nach, die das germanische Staatswesen durchdrungen haben. Das sei vor allem die Idee der Freiheit, aber Freiheit dem Inhalte, nicht der bloßen Form nach — also wahre persönliche Freiheit. Germanischer Freiheit widerstrebe ein absoluter Konstitutionalismus nicht minder als ein absolutes Königtum oder ein absoluter Militärstaat. Einem Konservatismus dieser Art ist es um die Bewahrung lebenswichtiger Ideen, nicht um die Erhaltung ausgelebter Formen zu

tun. Und das allein ist der richtige Konservatismus. Ein Volk, das in diesem Sinne nicht mehr konservativ ist, gibt sich selbst auf und wird aus einer natürlichgeistigen Gemeinschaft zu einer geschichtslosen Masse von nur aus dem Tag und für den Tag lebenden Proletariern. ‚Ein Volk, dessen meisten Männer nicht konservativ empfänden', sagt Lagarde, ‚würde dadurch aussagen, daß es ihm eigene Güter nicht besitzt, oder zeigen, daß es sie als Güter nicht anerkennt. Oder aber das an sich gute Wort „konservativ" wäre durch Mißbrauch in Unehre geraten.' Das letztere ist leider der Fall, und wer heute von neuem für die Idee einer konservativen Politik in die Schranken tritt, muß sich daher hüten, dabei allzusehr in die Nähe derjenigen Kreise zu kommen, die sich des erwähnten Mißbrauchs schuldig gemacht haben. Denn konservative Politik in dem angedeuteten Sinn und konservative Partei waren nicht mehr dasselbe. Aber auch das Zentrum ist faktisch von dem Standpunkt abgewichen, den ein Mann wie Bischof Ketteler als den allein heilversprechenden in der ‚größten Prinzipienkrisis' des Jahrhunderts angesehen hat. Es ist gar kein Zweifel möglich, daß er den Standpunkt derer, die heute im Zentrum ihren Frieden mit der westlerischen Formaldemokratie geschlossen haben, — die Anfänge dazu sind vorrevolutionär —, als Verrat an den Grundsätzen erklärt hätte, von deren Bewahrung Deutschlands Wohlfahrt und Größe abhänge. Wo ist demnach heute der konservative Gedanke, der durchaus nicht wesensnotwendig mit der Idee einer monarchischen Restauration verbunden sein muß, denn auch eine Republik kann der konservativen Kräfte nicht entbehren, was Thiers erkannte, als er 1871 erklärte: ‚Die Republik wird konservativ, oder sie wird nicht sein' —, ich frage, wo ist der konservative Gedanke in diesem Sinne heute noch zu Hause? Und doch gibt es viele konservativ denkende Männer in unserem Volke. Worauf können sie ihre Hoffnungen gründen, ihre Ideen im politischen Leben verwirklicht zu sehen? Diese Frage reißt einen Abgrund vor unseren Augen auf, und man kann, durchdenkt man sie ernst, die Verzweiflung verstehen, die viele heute in die Gefolgschaft derjenigen Partei bringt, die die Nachfolgerin der ehemaligen konservativen Partei geworden ist: der deutschnationalen. Wir haben es erlebt und werden es noch häufiger erleben, daß katholische Laien und Priester, darunter ehemalige Kämpfer für den Zentrumsgedanken älterer Observanz, sich schweren Herzens von ihrer Partei losgesagt und sich den Deutschnationalen angeschlossen haben. Will man von Verrat sprechen, so können diese mit einigem Recht fragen, wo er zuerst geübt wurde. Jedenfalls ist die Beschimpfung, mit der eine führende katholische Zeitung den Entschluß dieser Männer beantwortete, schlecht angebracht und eine Folge politischer Gedankenlosigkeit. Es wäre verständlich gewesen, wenn man — nicht den guten Glauben und die lautere Absicht dieser Männer — wohl aber die Aussichten und Hoffnungen, mit denen sie den Schritt gewagt haben, einer ernsten Kritik unterzogen und in Frage gestellt hätte. Diese Hoffnungen sind so kühn, daß wir sie vorerst noch nicht teilen; warum aber sollten wir sie den Versuch nicht machen lassen? Gelänge es wirklich der innerhalb der Deutschnationalen Partei gegründeten ‚katholischen Abteilung' dem wahren konservativen Gedanken in der Partei zum Sieg zu verhelfen und ihn durch eine Politik zu rechtfertigen, die, von allen Vorurteilen der Vergangenheit, von dynastischen, Standes- und Klasseninteressen unbeschwert, nur das Wohl aller im Auge hat: wer, der es wirklich gut mit dem deutschen Volke meint, würde einen solchen Ausgang der Sache nicht begrüßen? Es ist die zweite und viel-

leicht schwerste Belastungsprobe auf die Tragfähigkeit einer konservativen Partei im künftigen Deutschland. Gelingt das Experiment nicht — und wir gestehen, kein Vertrauen zu haben — so wären die Folgen unabsehbar. Die ganze Verantwortung fiele erneut und mit größter Wucht dem Zentrum zu, das damit als ‚Zentrum' in die letzte, über sein Schicksal endgültig entscheidende Phase seiner Entwicklung einträte. So betrachtet, sind wir weit entfernt, dem kühnen Versuch katholischer Männer, den konservativen Gedanken des alten Zentrums zu restaurieren, mit Schmähung zu begegnen, sondern wir bekennen uns zu der in den ‚Histor. polit. Blättern' (1. Sept. 1921) vertretenen Auffassung (vgl. A. W. Hopmann, ‚Religion und Partei, Katholizismus und Deutschnationale'), daß die politische Freiheit der Katholiken überall dort unangetastet bleiben müsse, wo sie nicht zugleich zu einer Verleugnung religiöser und kirchlicher Wahrheiten führe. Wenn irgend etwas die Notwendigkeit dartut, diesen Standpunkt zu verteidigen, so der Umstand, daß man einen Mann wie Martin Spahn als Katholik in Verruf zu bringen suchte, nur weil er in einer die Geister so tief scheidenden Zeit wie jetzt nicht länger in der Gefolgschaft derer bleiben wollte, die nach seinem Glauben die Wege verlassen, auf denen allein Deutschland wieder das werden kann, was es sein muß, um auch politisch sein tiefstes Wesen auszuwirken und seine historische Sendung zu erfüllen. Ob das heißersehnte Ziel auf dem von Spahn und seinen politischen Freunden eingeschlagenen Weg erreicht wird, steht dahin. Sicher ist, daß eine Partei, die ihre Gegner mit solchen Methoden bekämpfen läßt, wie es in diesem Fall geschah, sich selber den größten Schaden tut. Wie sagte doch Kierkegaard? — ‚Wehe, wehe über die Tagespresse! Käme Christus heute zur Welt, er nähme nicht Hohepriester aufs Korn, sondern Journalisten.'

Karl Muth.

**Sozialismus, Idealismus, Christentum.** Den Gesamtgedanken des Sozialismus seinem geistigen Gehalt nach, in seinen treibenden Ideen und Kräften zu erfassen, befreit von aller parteimäßigen Enge, in die er durch Lasalle und mehr noch durch Marx geraten sei, hat sich Rudolf Eucken in seiner neuesten Schrift ‚Der Sozialismus und seine Lebensgestaltung' (Reclams Universalbibliothek) zur Aufgabe gemacht. ‚Es sei uns gegenwärtig, daß der Grundgedanke des Sozialismus die Fassung von Marx weit überschreitet . . ., daß der Sozialismus eine eigene Gedankenwelt ausgebildet hat, und daß er den ganzen Menschen zu gewinnen sucht.' — ‚Hier handelt es sich nicht um bloße Theorien und Lebensbilder, wie sie sich so oder anders entwerfen lassen, sondern um tatsächliche Lebensentwicklungen . . ., um die Möglichkeit eines neuen Lebens, das dem Menschen eine vollere Wahrheit und ein volleres Glück verheißt und seine ganze Seele einzunehmen vermag . . .' Gegenüber der geistigen Zersplitterung der Gegenwart erhebt der Sozialismus die Forderung der Einheit, ‚der Bildung einer Lebens- und Gedankengemeinschaft der ganzen Menschen', einer gemeinsamen geistigen Atmosphäre, wie sie heute außer ihm nur noch der Katholizismus besitzt. ‚Jener Katholizismus redet zu uns in der Sprache des Mittelalters, der Sozialismus dagegen steht mitten in der Gegenwart und teilt ihre Kämpfe und Sorgen.' An Ludwig Feuerbach anknüpfend hält er alles Übersinnliche für Einbildung, will den Menschen rein auf sich selbst stellen, sein Wohl ist ihm Ziel allen Strebens, ihn gilt es ‚als Ganzes umzuwandeln', ‚in den Vollbesitz seines Vermögens' zu setzen, es gilt,

,das eigentümlich Menschliche' am Menschen zu entwickeln, was nur die Gesellschaft, die ,Wurzel aller Geistigkeit', vermag. Das Leben an Überlieferung und Vergangenheit zu binden empfindet der Sozialismus als ,Unwahrhaftigkeit', weshalb er ,die schwere Bürde der Geschichte entschlossen abwirft und das Leben der unmittelbaren Gegenwart anvertraut', bestrebt, ,das Tempo des Lebens möglichst zu beschleunigen'. Neben diesem Kampf für die ,Wahrhaftigkeit' führt er einen für die ,Gerechtigkeit' durch Aufstellen des Ideals der Gleichheit, einer klassenlosen Gesellschaft, durch ,ein eifriges Bestreben, die Abstände der Menschen zu verringern und sie möglichst zum völligen Verschwinden zu bringen'. Hieraus und aus dem Einheitsgedanken entspringt die Forderung der Sozialisierung. ,Die fest organisierte Gesellschaft wird hier zum Träger aller Werte.' — ,Zuversichtlich erhebt sich hier die Hoffnung eines Lebens, das mehr Liebe und mehr Wohlwollen in sich trägt. Wohl hat früher auch die Religion nach dieser Richtung gewirkt, aber nicht nur ist ihr Inhalt anfechtbar, ihr Streben hat auch im Gelingen mehr den Gefühlsstand als den Kern des Lebens ergriffen.' Der Sozialismus dagegen ,trägt einen realistischen und empiristischen Charakter; er besonders versetzt anschaulich in die Welt, welche uns unmittelbar umgibt, aber er vollzieht eine große Wendung, indem er das Überwiegen des Wirtschaftlichen vollauf anerkennt, aber es zugleich den bloßen Individuen entwindet und zur Sache des Ganzen macht; damit erfährt das Materielle eine Veredelung und Moralisierung'. — ,Es wirkt wie eine Entdekkung zugleich alter und neuer Wahrheit, daß die wirtschaftlichen Interessen die Haupthebel der weltgeschichtlichen Bewegung und des Fortschritts bilden, daß nicht die Ideen als selbständige Mächte, sondern die Interessen das menschliche Leben beherrschen.'

Diese Übersicht genügt wohl, um zu zeigen, mit welchem Enthusiasmus der Idealist Eucken die sozialistische Gedankenwelt darstellt. Die Kritik bleibt freilich nicht aus, kann aber an Überzeugungskraft, Lebendigkeit und Geschlossenheit der Linienführung diesem eindrucksvollen Bild der sozialistischen Lebensordnung nichts annähernd Gleichwertiges entgegenstellen. Während hier alles gelebte Realität erscheint, macht die Kritik, trotzdem sie die größere Wahrheit für sich hat, den Eindruck des mühsam Konstruierten, auch wo sie sich mit Wirklichkeiten auseinandersetzt, den eines dünnen, weltfernen Idealismus. In verhältnismäßig matten Worten wendet sie sich gegen alles, dessen begeisterter Verkünder Eucken zuvor gewesen: gegen den Materialismus, die Verkennung des Selbstwertes des geistigen Lebens, gegen die alle individuelle Freiheit und Initiative vernichtende Sozialisierung, gegen den abstrakten Menschheitsgedanken und die flache Gleichmacherei, die ,leicht in eine Ungerechtigkeit gegen die Höhen ausläuft', gegen das ,Phantom einer klassenlosen Gesellschaft, . . . die sich bald als eine kultur- und geistlose erweisen müßte', gegen die Geschichtsverneinung, deren ,Maße zu eng für die Lebensfülle der Wirklichkeit' seien, gegen die Loslösung des Menschen vom All und den Eudämonismus und nicht zuletzt auch gegen die sozialistische Einheitsidee selbst, welche die Summe der einzelnen mit dem Ganzen, Gesellschaft mit Gemeinschaft verhängnisvoll verwechselt: ,So erreicht die sozialistische Lebensgestaltung beim Problem der Einigung des Lebens das Gegenteil ihrer eigenen Absicht. Sie will die Menschen fester verbinden und alle Kluft zwischen ihnen überwinden, aber da sie nur von außen, nicht von innen her baut und nicht ein überlegenes Leben einzusetzen hat, so werden die Individuen unvermeidlich sich weiter und weiter zerwerfen . . . — Es müssen zusammenhaltende geistige Mächte belebt





werden; es gilt, den ganzen und inneren Menschen einer höheren Stufe zuzuführen; Gedankenwelten und Gemütslagen müssen zusammenwirken, um eine innere Umwälzung zu bewirken und dem kleinen Selbst der Natur das größere Selbst des Geistes entgegenzusetzen ... Als Beispiel diene dabei der Unterschied einer niederen und einer höheren Art in Mitleid und Liebe,' nämlich im Gegensatz zu den natürlichen Affekten die religiös geläuterten: buddhistisches Mitleid und christliche Liebe. ‚Fehlt einem menschlichen Streben und Handeln ein derartiges zusammenhaltendes und erhöhendes Band, so können alle Gesetze und Einrichtungen nicht ein Flachwerden, eine Veräußerlichung der Sache verhüten; so schätzbar und unentbehrlich die Leistung der sichtbaren Welt sein mag, nur im Zusammenhang mit einer unsichtbaren kann sie ihr eigenes Ziel erreichen . . . Mag demnach das Sozialisierungsstreben die Menschen äußerlich leidlich zusammenhalten, es kann sie nicht mit dem Geist der Liebe erfüllen und sie dadurch fest verbinden.'

Mit großer Klarheit sieht also Eucken, was unserer Zeit fehlt: ‚Die Kulturwelt entbehrt jetzt eines umfassenden und erhöhenden Zieles; früher gab ihr ein solches die Religion . . . Die Gefahr dieser Lage liegt weniger in dem geistigen Gehalt des Sozialismus, dessen Einseitigkeit und Begrenztheit zweifellos ist, als in dem Mangel eines positiven Lebenszieles . . .' Auch Eucken vermag ein solches nicht aufzustellen; in der Zielstrebigkeit und Glut des Wollens ist ihm der Sozialismus entschieden überlegen. Deswegen ist seine Kritik, mag sie im einzelnen auch noch so treffend sein, im Grunde unfruchtbar. Solange man den im Sozialismus wirksamen Kräften, die unter seinen Gegnern Eucken wohl mit am meisten gewürdigt hat, andere geistige Mächte nur ‚als Beispiel' dessen, was wir brauchen, gegenüberstellt, ohne sich zu ihnen frei und leidenschaftlich zu bekennen, wird man ihn nie wirksam bekämpfen können. Eucken scheint ja nun in der oben angeführten Stelle die christliche Liebe direkt zu fordern, wenn er dies auch nicht klar und unzweideutig zum Ausdruck bringt —; er vergißt aber dabei, daß sie sich nicht loslösen läßt vom Gesamtorganismus des Christentums, daß sie Leben und weltumbildende Schöpferkraft nur besitzt in innigster Einheit mit der Gottesliebe. ‚Ohne eine ursprüngliche und radikale Gesellschaft zwischen Gott und den Menschen würde eine Gesellschaft der Menschen unter sich weder entstehen noch bestehen können.' (Franz v. Baader.)

Eine geistige Reformation ersehnt Eucken, eine neue Lebensordnung sieht er kommen. Doch seine Schrift zeigt deutlich, daß jener dünne Idealismus, wie ihn heute eine große Zahl der Gebildeten vertritt, der alles versteht und zu nichts sich rückhaltlos bekennen kann, unfähig ist, sie herbeizuführen. Er fühlt wohl die große geistige Auseinandersetzung, um die es sich jetzt handelt, das Ringen zwischen sozialistischer und christlicher Weltanschauung; er stellt beide bei Darstellung der sozialistischen Gedankenwelt als einzige in Betracht kommende Geistesmächte beständig einander gegenüber, verbirgt aber diese Einsicht hinter dem törichten Vorurteil, daß der Katholizismus ins Mittelalter gehöre. So steht der Euckensche Idealismus im Grunde abseits. Für den Sozialismus hat er volles Verständnis, kann sich aber nicht für ihn entscheiden; seine Stellung zum Christentum ist ablehnend und voller Mißverständnisse, und auch ein drittes, überragendes Ideal aufzustellen vermag er nicht. Als Gesamturteil über diese Schrift bleibt somit nur das Wort der Apokalypse übrig: ‚Ach, daß du kalt oder warm wärest!'

Dr. Otto Gründler.

# Literatur

**Alexander Block.** Der russische Dichter Alexander Block ist an den Folgen einer Skorbuterkrankung im August gestorben.

Balmont überragt ihn durch die Fülle lyrischer Einfälle und durch die Frische und Ursprünglichkeit der Sprache; Kusmin in seinen ‚Alexandrinischen Gesängen' durch die abgeklärte kristallene Form; der kalte resignierte Pessimismus Valerij Brjussovs ist weiter und tiefer; vor den in ihrer Wucht an die Apokalypse gemahnenden Visionen Jessenins verblaßt seine Kraft. Dennoch gilt: In ihm hat das heutige Rußland seinen bedeutendsten, für seine jetzige Geistesverfassung bezeichnendsten Dichter verloren. Er hat es verstanden, in den beiden, Anfang 1918 — also in den Tagen, wo die Bolschewiki den Frieden vor Brest-Litowsk schlossen und die Nationalversammlung auseinanderjagten — entstandenen Dichtungen ‚Die Skyten' und ‚Die Zwölf' den Herzschlag seines die rote Fahne der Weltrevolution hissenden, alle Brücken zur Vergangenheit abbrechenden, sich dem Glauben an das Aufsteigen einer neuen Welt restlos hingebenden Landes zu bannen. Und da die Seele des Rußland von heute sich am deutlichsten im bolschewistischen Umsturz offenbart, gibt er in ihnen den Schlüssel, der das Tor zum rätselvollen Lande Lenins aufsperrt.

Schon aus seinen beiden vor dem Kriege erschienenen Gedichtbänden ‚An eine sehr schöne Dame' und ‚Altar und Rose' war herauszuhören, daß er wie kein Zweiter die innere Zerrissenheit, Sehnsucht und Tragik des denkenden Russen kannte. Schon in ihnen zeigt sich jene so merkwürdige, eine seltsame Mischung aus Primitivität und überreifer Reflexion bildende Gespaltenheit, die sich in seinen beiden Revolutionsdichtungen den besten Ausdruck geschaffen hat: Ihn beseelt eine Sehnsucht nach Harmonie, nach Schönheit, nach Frieden; er glaubt, sie sei nicht durch das, was heute als schön, harmonisch, friedenspendend gilt, zu stillen, sondern durch das, was heute als niedrig, gemein, häßlich erscheint. In der letzten Tiefe seiner Seele aber durchzittert ihn die Frage: Ist es wirklich so, wie ich glaube? Oder ist nicht alles eine furchtbare Selbsttäuschung, ein entsetzlicher Selbstbetrug? Daher eine Unsicherheit, eine Unentschiedenheit in allem, was er dichtet. Daher die Erscheinung, daß der Schluß oft dem Ganzen zu widersprechen scheint und wie eine Negierung des Vorherverkündeten anmutet. Am besten geben seine Eigenart ‚Die Zwölf' wieder. Sie heben an mit der Schilderung einer jener finsteren, kalten Petersburger Nächte, in denen um die Nationalversammlung gekämpft wurde. ‚Weißer Schnee — finstere Nacht', dieser Gegensatz durchzieht die ganze Dichtung: Die Natur, die Menschen, in jedem von ihnen liegt er, in jeder Seele sind zwei unvereinbare Mächte verbunden, die doch eine Einheit bilden, wie der weiße Schnee mit der finsteren Nacht. Leute wanken durch die kalten, öden Straßen. Sie verstehen aber nicht die Bedeutung dessen, was geschieht. Zwölf Rotgardisten tauchen auf, echte Lumpen. Entlaufene Zuchthäusler. Sie ziehen stolz einher. Sie fühlen, daß sie Träger von etwas Neuem, die Welt Erlösendem sind. Eine Kutsche kommt ihnen entgegen: In ihr sitzt ein Soldat mit einer Dirne. Hinter ihr wird von den Zwölfen hergeschossen. Die Dirne, tödlich getroffen, fällt blutüberströmt in den Schnee. Man läßt sie liegen wie ein verrecktes Tier. Einer der Rotgardisten wird traurig. Sie war seine Geliebte, und jetzt hat er sie ermordet. Die anderen reden ihm zu: Laß die Flausen, wir sind über unsere Taten erhaben, wir sind die Weltrevolution. Sie marschieren weiter durch die finsteren Straßen, sinnlos schießend, hinter ihnen schleicht einher das Sym-

bol der alten Welt, ein räudiger Hund. Er schleicht einher, ist aber nicht tödlich getroffen. Und vor ihnen, unsichtbar, gegen ihre Kugeln gefeit, in einem Kranze weißer Rosen, unhörbaren Schrittes wandelt Jesus Christus, der Sohn des Herrn. Ein echt Blockscher Schluß. Man ist überrascht. Eine Blasphemie? Was hat Christus mit den zwölf Zuchthäuslern gemeinsam? Wofür ist Block? Was will er? Will er zeigen, daß die Weltrevolution, in Schmutz und Gemeinheit geratend, doch nur ein furchtbarer Irrtum ist? Daß sie nie die Erlösung erreichen wird, ebenso wenig wie die Kugeln der Zwölf Christus? Block gibt keine Antwort. Er weiß keine. Er weiß, die alte Welt ist schlecht, muß in Blut und Brand zugrunde gehen. Und er stellt sich auf die Seite der zwölf Revolutionsapostel. Aber auch sie bringen keine Erlösung. Christus bleibt unsichtbar und unhörbar. Vielfach sind die Zwölf als eine Verherrlichung des Bolschewismus verstanden worden. Wohl mit Unrecht. Block wäre sich selber untreu geworden, wenn er für etwas bis zum letzten eingestanden wäre. Und ist es nicht von symbolischer Bedeutung, daß auch er ein Opfer der Weltrevolution geworden ist? Im alten Rußland wäre er sicher nicht an Skorbut gestorben.

Waldemar Gurian.

**‚Das Land der tausend Seen'** (Finnland) war bis zum Weltkrieg dem Deutschen eine ziemlich unbekannte Provinz des russischen Nachbarstaates. Daß dort ein durch Sprache, Sitte und Kultur geeinter Volksstamm, zu Unrecht vom Zarenreich eingezwängt, schmachtete, erlebten erst die deutschen Finnlandkämpfer. Seitdem ist Finnland immer mehr in unseren Gesichtskreis gerückt, namentlich politisch. Das finnische Volk jedoch in seinem Denken und Empfinden, das finnische Wesen schlechthin, ist uns im Grunde genau so fremd geblieben wie früher. Oder kennt man bei uns von Runeberg, dem finnischen Goethe, auch nur wenig mehr als seinen Namen? Und nur ein recht kleiner Kreis dürfte in Deutschland von der historischen Existenz eines Zacharias Topelius, des zweitgrößten Dichters Finnlands, etwas wissen. Da kommt nun der schwedischen Dichterin Selma Lagerlöf neueste Geschichte, deren Stoff sie diesmal der finnischen Literaturgeschichte entnahm, und die den Titel führt ‚Zacharias Topelius.* Somit wäre die Dichterin unter die Biographen gegangen? Doch nein, diese neue Geschichte der schwedischen Märchenerzählerin großen Stils ist keine Biographie in herkömmlicher Form, nicht bücherbeschwert, nicht hochkritisch — sie ist das Märchen von einem Jungen, der auszog, mit dem Leben fertig zu werden, der dabei zum Manne reifte, das Leben bezwang und seine Sendung erfüllte; ein Lebensmärchen gleich dem der großen Dichterin selbst, das sie aus der Einsamkeit eines schwedischen Gehöfts, aus der Schulstubenluft des Stockholmer Lehrerinnenseminars mit dreißig Jahren zur Höhe europäischen Ruhmes führte.

Zum Gemüt eines Volkes führt der Weg wie sonst so ganz besonders beim Finnländer über seine Literatur. Es ist dies überhaupt typisch für die nordischen Stämme. In den Legenden, Balladen, Dramen, Romanen lebt ihre Heimat, ihre offene, markige und dabei gemütvolle Gradheit. Und wie uns die Lagerlöf die nordischen Sagen ihrer Heimat und damit die Seele des schwedischen Volkes erschlossen, so öffnet sie uns mit diesem Werk den Zugang zu dem ihr stammverwandten finnischen Volkstum. Es ist ein gut Stück kulturhistorischer Arbeit, das hier geleistet ist, und das ist auch vielleicht die bleibende kulturelle Bedeutung des neuen Werkes der Lagerlöf, daß an Stelle eines vagen geo-

---

* Bei A. Langen, München, geb. 36 M.

graphisch-historisch-politischen Begriffs nun ein lebendiges Bild finnischer Kultur uns vor Augen steht; ein Bild, das, in seinen Einzelheiten geschichtstreu gezeichnet, seinen dichterischen, künstlerischen Gehalt aus der phantasieerfüllten Seele der Biographin zieht. Wir atmen die Atmosphäre der 48er Jahre, die auch dort oben in den Norden Unruhe, Unzufriedenheit und besonders bei dem zaristischen Spitzeltum Unsicherheit in das ganze öffentliche Leben brachte. Alle diese nordisch-helläugigen Finnen wandelten damals gleichsam wie kettenbeschwert einher; manchmal nur hört man es klirren, wenn sie an ihren Fesseln reißen wie dieser radikale Dozent Joh. Wilh. Snellman, dem Zacharias Topelius, der damals gerade Redakteur der noch kleinen Helsingforser Zeitung war, zu vorsichtig, zu wenig radikal, zu wenig russenfeindlich erschien, und der ihn darum bekämpfte, wo er nur konnte. Denn wir müssen wissen, daß man sich damals, zu Zeiten des Topelius, nur knirschend zu Rußland bekannte, daß man sich aber auch dem Mutterlande Schweden, von dem Finnland durch einen unglücklichen Krieg getrennt worden, innerlich nicht mehr recht verbunden fühlte; daß man, kurz gesagt, seine finnische Nationalität entdeckt hatte. Und nun ging der Kampf um die Sprache, gegen die Muttersprache, die schwedische, für die nationale, finnische. In diesem unerquicklichen politischen Getriebe bewahrte Topelius Besonnenheit, riet, mahnte, dämpfte, wollte ausgleichen —, nicht etwa aus Furcht vor Rußland und der Verbannung, sondern aus Liebe zu seiner finnischen Heimat, der ein Bürgerkrieg erspart bleiben sollte; die er zu einem Rosengarten umzuschaffen sich zum Ziel gesetzt hatte. Die Jugend damals verstand ihn nicht sogleich. Aber er erreichte, unermüdlich für sein Land tätig, sein Ziel und auch ihre Anerkennung; Lehrer und Journalist, war er doch in erster Linie Dichter, Erzähler, Lyriker, volkstümlicher Dramatiker. Als gütiger in Schweden wie in Finnland gleichermaßen verehrter Patriarch starb er schließlich auf Björkudden, seinem Dichterheim. Der Lebensweg dieses Mannes, der nicht wechselvoller oder seltsamer gewesen als eben der eines im Kampf mit dem Leben stehenden, unverdorbenen Menschenkindes, weitet sich unter Selma Lagerlöfs Feder zu einer fast episch erzählten Familienchronik, in deren Mittelpunkt dieses Werden und Reifen eines Dichters steht, der um die Zeit nach dem Wiener Kongreß herum geboren, auf dem väterlichen Herrenhof Kuddnäs seine glückliche Kindheit verlebte; eine Kindheit versponnen in Bücher und in die Natur, einsam, weil die Kameraden den kleinen Sonderling nicht verstanden, dessen Kopf so voller Phantasie steckte, daß sie ihn zum Stehlen und Lügen verlockte. Unwillkürlich denkt man an des ‚Grünen Heinrich' Kinderjahre. Das Leben nahm ihn dann bald in seine unerbittliche harte Schule, in der es gerade diese bluterfüllten Stürmer und Dränger, wie Topelius, mit ihrer unersättlichen, weltausschöpfenden Lernbegierde am schwersten haben. Runeberg, sein Lehrer und schier unerreichbares Vorbild, der Herder seiner Bildungsjahre, und Mathilda Lithén, seine Jugendgefährtin, zu der ihn eine tiefe, stille Liebe zog, waren die Pole seiner allzeit jugenderfüllten Existenz. Kein überragendes Genie, aber doch eine reiche Dichterseele, durchkämpfte er siegreich den goetheschen Kampf zwischen Überschwang und Empfindsamkeit und pflichterfüllter, zielbewußter Tätigkeit noch einmal und erklomm stetig die Leiter öffentlichen und nationalen Ruhms. Im ganzen genommen wäre uns dieses finnischen Dichters Biographie, trocken erzählt, nicht mehr als ein interessanter Beitrag zur finnischen Literaturgeschichte, haftete an ihr nicht der Märchenglanz Lagerlöfscher Erzählungskunst. Es ist immer

noch, nur gegen Ende vom rein Biographischen aufgezehrt, das Gösta-Berlinghafte Leuchten galanter, klirrender Abenteuer aus Finnlands und Schwedens Vergangenheit, das über den Seiten dieses Buches zittert.

Wilh. Meridies.

# Kunst

**Der Maler Paul Gauguin kann,** wie auch aus den ‚Erinnerungen' des P. Verkade in diesem Heft hervorgeht, ganz nur aus der Farbe gewürdigt werden. Wir haben deshalb keine Mühe gespart, für dieses Heft die farbige Wiedergabe eines charakteristischen Bildes zu ermöglichen; es ist nicht gelungen. Auch in keiner der vorhandenen Publikationen über den Maler ist eine farbige Abbildung zu finden. Obwohl alles, was darüber mit Worten gesagt werden kann, unzulänglich ist, möge doch hier einiges von dem, was einer notwendigen Kürzung des Beitrags von P. Verkade zum Opfer gefallen ist, nachgetragen werden.

Gauguin hat, um dies vorauszuschicken, das Malerhandwerk nie auf einer Akademie erlernt. Als Siebenjähriger mit seiner Mutter, ‚einer hochadligen spanischen Dame', nach Lima gekommen (der Vater starb auf der Reise), nahm er früh exotische Eindrücke in sich auf. Mit elf Jahren kehrt er nach Frankreich zurück und wird nach Abschluß seiner Studien Matrose, dann Angestellter in einem Bankhaus. In seinen freien Stunden fängt er an Sonntagen an zu malen und zu schnitzen. 1876 stellt er eine Landschaft im ‚Salon' aus. Nun wird Camille Pissaro sein Lehrmeister und führt ihn bei den Impressionisten ein. Auf dem Weg über Degas, der ihn gleich Manet ermutigt, entdeckt er den großen Zeichner Ingres und stellt 1881 eine Nacktstudie aus, die Huysmans überschwenglich feiert, ohne das eigentlich Neue darin zu gewahren. Gauguin war bewußt über die Darstellung der drastischen Wirklichkeit im Sinne des Naturalismus hinausgegangen; die Studie hatte bereits kompositionellen Wert. Anfangs 1883 verläßt er das Bankhaus, um von nun ab ‚alle Tage zu malen'. 1885 trennt er sich von seiner in Kopenhagen lebenden Frau auf unbestimmte Zeit und sucht in Paris Beschäftigung. Man überläßt ihm die Wände der Gare du Nord, aber nur, damit er sie für drei Frank fünfzig pro Tag mit schreienden Plakaten beklebe. Trotz des Elends arbeitet Gauguin mit der Hartnäckigkeit des Cholerikers, der er war, und 1886 stellt er neben Degas, Pissaro, Seurat, Signac u. a. neunzehn Gemälde und eine Holzstatue aus. Dann flüchtet er in einfache Verhältnisse und läßt sich in Pont-Aven in der Bretagne unter einfachen, gesunden Menschen nieder. Eine Reihe kraftvoll empfundener Bilder entstammen diesem Aufenthalt, darunter Le Christ jaune und prächtige Winterlandschaften. (Siehe unsere Abbildungen.) Im Winter 1886 lernt er in Paris Vincent van Gogh kennen. Als Matrose war er einmal flüchtig auf der Insel Martinique gewesen. Er haßt Paris und die ganze Zivilisation und sucht Menschen, die mit der Natur verwachsen sind. So reist er mit einem befreundeten Maler auf diese tropische Insel. So kurz der Aufenthalt auch war — die Freunde wurden krank und mußten fliehen — Gauguins Kunst hat inmitten der großen Formen und glühenden Farben viel gewonnen. Seine Eigenart bricht durch. Die etwas kleinliche, aber delikate Pinselführung, die er von Pissaro übernommen hatte, macht einer breiteren Platz. Er verzichtet auf die tausenderlei Nüancen und erreicht eine größere Flächenwirkung. Die Zeichnung vereinfacht sich.

Mancher lachte anfangs über Gauguins Malerei und Paradoxen, der sich später zu ihm bekehrte, so Paul Sé-

rusier, der im Wintersemester Gauguins Ideen auf dem Atelier-Julian zu Paris verbreitet und u. a. Maurice Denis für sie gewinnt.* — Gauguin trat nicht bloß auf gegen die sogenannte offizielle Malerei, sondern er stand damals auch schon in bewußtem Gegensatz zu den Werken der Impressionisten Monet, Guillaumin, Sisley und seines Lehrers Pissarro, wenn er sich auch noch nicht ganz von ihm losgemacht hatte. Das Kunstwerk sei mehr als ‚une fenêtre ouverte sur la nature', das Kunstwerk solle kein Abklatsch der Natur, sondern das plastische Äquivalent eines von der Natur erhaltenen Eindrucks sein. Sérusier erbat sich Gauguins Rat. ‚Welche Farbe hat jener Baum?' fragte dieser. — ‚Grün.' — ‚Gut, male ihn mit dem schönsten Grün, das du im Kasten hast!' — ‚Und jenes Dach?' — ‚Rot.' — ‚Wohlan, male es mit dem schönsten Rot, das du finden kannst! Dann aber suche Übergänge zu deinem Rot und Grün!' — Und auch damals schon verkündigte er, was er in ‚Vorher und Nachher' den großen Professor Vehbi-Zumbul-Zadi unter duftenden Bäumen einer Schar langhaariger, sonnenverbrannter Jünglinge sagen läßt: ‚Nehmt immer Farben desselben Ursprungs! Indigo ist die beste Grundlage. Es wird gelb durch Salpetergeist und rot im Essig. Die Drogisten haben es stets vorrätig. Haltet euch an diese drei Farben! Mit Geduld werdet ihr so alle Schattierungen komponieren lernen. Der Grund eures Papieres soll eure Farben heller machen und das Weiß geben, aber spart ihn niemals gänzlich aus! Wäsche und Fleisch kann man nur malen, kennt man das Geheimnis der Kunst. Wer sagt euch, daß Hellzinnoberfleischfarbe und Wäsche mit Grau zu schattieren ist? Legt einen weißen Stoff neben einen Kohlkopf oder neben ein Büschel Rosen, und ihr werdet sehen, ob er einen grauen Ton hat. — Verwerft Schwarz und diese ‚Grau' genannte Mischung aus Schwarz und Weiß! Was grau erscheint, ist eine Mischung heller Nüancen, die das geübte Auge errät . . . Es ist gut für junge Leute, ein Modell zu haben, aber sie sollen den Vorhang vor ihm zuziehen, wenn sie es malen. Besser ist es, nach dem Gedächtnis zu malen. So wird das Werk euer sein . . . Wer sagt euch, daß man Farbgegensätze suchen soll? . . . Könnten niemals zwei ähnliche Blumen Blatt an Blatt stehen? Sucht die Harmonie und nicht den Gegensatz, den Akkord, nicht das aufeinanderprallen [der Komplementäre]! . . . Niemals kann eure Arbeit licht genug sein. Das Auge soll sich durch eure Arbeit erholen . . . Alles atme bei euch Ruhe und Seelenfrieden! . . . Jede eurer Figuren muß im Gleichgewicht stehen . . . Legt Wert auf die Silhouette aller Dinge! Die Reinheit der Kontur ist das Verdienst der durch keine Unsicherheit des Willens gehemmten Hand . . . Warum nach Lust und mit Vorbedacht verschönern wollen? Auf diese Weise verschwindet die Wahrheit, der Duft jeder Gestalt, Blume, Mensch oder Baum, alles verwischt sich in eine allgemeine Hübschheit, die den Kenner anekelt. Damit sei nicht gesagt, daß man nun jeden religiösen Vorwurf verbannen soll. Aber es ist schon besser, wenn man malt, wie man sieht, als Farbe und Zeichnung in eine theoretische Form zu gießen, die ihr in eurem Hirn schon fertig habt . . . Macht zeitig Schluß! . . . Die Suche nach unendlichen Details schadet dem ersten Wurf. Ihr bringt die Lava also zum Erstarren und kochendes Blut wandelt ihr in Steine.'

Das ‚suche die Harmonie und nicht den Gegensatz, den Akkord und nicht das Aufeinanderprallen' ist ein Hieb auf die Neo-Impressionisten (Seurat, Signac, Croß, Luce u. a.), die durch Neben-

* Näheres darüber in P. Verkades Buch „Die Unruhe zu Gott. Erinnerungen eines Malermönches". Freiburg, Herder.

einandersetzen komplementärer Farben in ‚hachures', Punkten oder Strichen entsprechend den Farbtheorien Chevreuls und Charles Henris einen Pleinairismus anstrebten, den Gauguin als einen Gegensatz zu den großen Traditionen der Malerei empfand. Sooft Gauguin spöttisch vom ‚le petit point' spricht, hat er jene Maler im Auge.

Es folgt nun Gauguins Aufenthalt bei Vincent van Gogh in Arles (1888/89). Die einzelnen Begebenheiten sind aus Vincents Biographien bekannt. Bis 1891 ist er bald in Paris, bald in der Bretagne. Hier beginnen die ‚Erinnerungen' P. Verkades.

Eine im Verlag Piper & Co., München, erschienene wohlfeile Gauguin-Mappe enthält 15 Blätter. Sie ist vergriffen, wird aber zurzeit neugedruckt.

**

# Theater

**Das Leben ein Traum. Im Münchener** Residenztheater ist Calderons ‚Leben ein Traum' wieder aufgeführt worden. Man möchte meinen, diese Dichtung müßte heute bei allen Kunstfreunden helle Begeisterung wecken, da sie ganz offensichtlich dem neuen Kunstideal näher kommt als alles, was sonst von den großen Dramatikern der Weltliteratur auf unseren Bühnen aufgeführt wird, ja selbst als alles, was uns unsere neuesten Dramatiker bisher geboten haben, die dieses Ideal bewußt erstreben. Sie ist ganz Ausdruck eines Inneren. Was sie an Eindrücken der Außenwelt wiedergibt, ist nur Mittel für die dichterische Gestaltung seelischen Erlebens. Das Staunenswerte ist dabei, daß sie nirgends in kühler, trockener Ideenentwicklung stecken bleibt, sondern durchweg voll heißen dramatischen Lebens ist.

Trotzdem weiß die Kritik zum größten Teil wenig damit anzufangen. Sie spricht nicht viel mehr als eine verlegene Hochachtung aus, zu der die allgemeine Schätzung Calderons in der Literaturgeschichte verpflichtet. Man weist wohl darauf hin, daß der Dichter das größte dramatische Genie der katholischen Welt ist, unterläßt aber, den Gehalt der Dichtung aus dem katholischen Welt- und Lebensgefühl klar zu machen. Man steht dem Geiste, der sich hier ausspricht, trotz aller Wandlungen, die wir in den letzten Jahren durchgemacht haben, im allgemeinen immer noch fremd und daher seinem Werke verständnislos gegenüber.

Tiefen und Weiten wie ‚das Leben ein Traum' eröffnet selbst Shakespeare in seinen Dichtungen dem geistigen Blicke nirgends. Dieser gestaltet, in der Enge des anthropozentrischen Standpunktes befangen, individuelle Menschenschicksale. Seine Tiefe ist psychologisch. Calderon umfaßt von hoher kosmischer Schau eines theozentrischen Welt- und Lebensgefühls aus das typische Menschenlos. Seine Tiefe ist metaphysisch. Der Höhe- und Wendepunkt im ‚Leben ein Traum', das Erwachen des Königssohns und sein Monolog, hat, obwohl er äußerlich-dramatisch ganz schlicht ist, an kulminierender Konzentration der ethisch-metaphysischen Bedeutung der ganzen Dichtung in keiner Peripetie irgend eines Dramas der europäischen Literatur seinesgleichen. An erhabener Weisheit wüßte ich ihm nur die Schlußszene des ‚Faust' zu vergleichen, in der sich die kosmische Weltanschauung, zu der sich der Greis Goethe nach dem ganz klassisch-anthropozentrischen Lebensgefühl seiner Mannesjahre noch aufgeschwungen hat, am überwältigendsten ausspricht. Die Gegner des Katholizismus haben Recht, wenn sie dieser Szene katholischen Geist vorwerfen. Hier bebt die mächtige Wirkung nach, die die ganz aus diesem Geiste geborenen Pisaner Campo-Santo-Fresken auf Goethe ausgeübt haben. Und nirgends in seiner Dichtung ist so deutlich wie hier der Einfluß aus seiner

eingehenden und bewundernden Beschäftigung mit Calderon zu spüren. Der größte spanische und der größte deutsche Dichter sagen geradezu, jeder in seiner Sprache, das gleiche. Das Leben ist für Calderon ein Traum. Das Vergängliche für Goethe ein Gleichnis. Jenem gilt erst das Leben im Unendlichen, Ewigen als waches Leben. Für diesen wird, was im Endlichen ‚unzulänglich' ist, im Ewigen erst zum ‚Ereignis'.

Man sage nicht, auch Shakespeare nehme zu Sinn und Bedeutung des menschlichen Lebens Stellung, etwa in Hamlets Monolog: ‚Sein oder Nichtsein, das ist hier die Frage.' Dieser Monolog beleuchtet eine seelische Situation psychologisch; legt in der ganzen Tragödie am tiefsten und eindrucksvollsten die Zersetzung der naiven Lebens- und Tatkraft durch Bewußtheit und Reflexion dar, die tragische Endkonsequenz aller fein differenzierten Menschen anthropozentrischen Welt- und Lebensgefühls. Von Shakespeares Standpunkt aus ist schon die Frage nach Sinn und Zweck des Lebens eigentlich ein Unsinn. Leben ist ihm etwas in sich Beruhendes, in sich Vollendetes, sich selbst Genügendes: man lebt, um zu leben. Der anthropozentrische Goethe drückt diese Anschauung einmal durch den Satz aus: ‚Es kommt offenbar im Leben aufs Leben und nicht auf ein Resultat desselben an.' Der Mensch an sich und im Verhältnis zum Menschen ist Shakespeare interessant. Nur in diesem Sinne ist Mensch und Leben Thema seine Dichtung, die daher immer psychologisch ist, nicht in Beziehung auf das, was außer und über dem Menschen und dem Leben ist. Auch Hamlet, den der Dichter, um ihn psychologisch völlig zu entkleiden, in seinem Monolog zu diesen Fragen Stellung nehmen läßt, tut dies ganz vom anthropozentrischen Standpunkt aus:

‚. . . Sterben — schlafen —
Nichts weiter! — und zu wissen, daß ein Schlaf
Das Herzweh und die tausend Stöße endet,
Die unseres Fleisches Erbteil — 's ist ein Ziel
Aufs innigste zu wünschen. Sterben — schlafen —
Schlafen! Vielleicht auch träumen!'

Ihm ist das Leben Wirklichkeit, Wachen; der Tod Schlafen, vielleicht auch Träumen. Das ist gerade die Umkehrung dessen, was Calderon durch den Mund Sigismunds, des Helden seines Dramas, ausspricht. Er sieht das Leben des Menschen als etwas Endliches, Bedingtes, Vergängliches in Beziehung zum Unendlichen, Absoluten, Ewigen, und daher als ein für sich Unzulängliches, das ein Ziel jenseits von sich selber haben muß. Ihm ist das Leben Schlaf, Traum; das Erwachen daraus bringt der Tod, der das Tor vom Vergänglichen zum Ewigen öffnet. Das Erwachen zum Ewigen ist auch schon auf dieser Welt möglich, wenn der Mensch sich als Mittelpunkt der Welt aufgibt, dem Leben, das sich selbst Zweck ist, abstirbt und zum Leben im Ewigen wiedergeboren wird. Der alte Goethe hat dies Mysterium in jenem Gedichte voll ahnungsreicher Tiefen im ‚westöstlichen Divan' gefeiert, das mit der Strophe schließt:

Und so lang du das nicht hast,
Dieses: Stirb und werde!
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde.

Die Sehnsucht zu dieser Wiedergeburt im Unendlichen drücken die gothischen Kathedralen aus, das Erlebnis derselben ist der tiefste Sinn der meisten Symphonien Bruckners. Diese Wiedergeburt ist der Inhalt der inneren Handlung von Calderons ‚Leben ein Traum', von der die äußere Handlung nur das sichtbare Abbild ist. In den ersten Akten ist Sigismund sich der Mittelpunkt der Welt, sein Dasein sich Selbstzweck. Die Welt ist ihm dazu da, sie zu beherrschen und zu genießen. Was der stolzen, hemmungslosen Betätigung und Entfaltung des Lebens im Wege steht, wird

vernichtet. In dem großen Monolog nach dem Erwachen vollzieht sich die Wandlung voll tiefster dramatischer und ideeller Bedeutung: Sigismund ringt sich zur Erkenntnis des kosmischen Standpunktes durch. Der weitere Verlauf des Dramas stellt dar, wie er diesen Standpunkt auch tatsächlich immer vollkommener beherrscht und ihn praktisch immer vollkommener betätigt. Da er nun sich selbst und sein Leben sub specie aeternitatis sieht, ist er sich selbst nur ein Nichts im Unendlichen und gewinnt er so die Demut, ist ihm das Leben, wie er es vor seiner Umwandlung geführt hat, Abfall vom Ewigen und Schuld, und so lernt er Entsagung üben. So leuchten die christlichen Tugenden der Demut und der Entsagung über den letzten Akten des Dramas in einem tiefen metaphysischen Sinne.

Hermann Preindl.

## Verschiedenes

**Mechanisierung des Zeitschriftenwesens.** Wilhelm Ostwald hat eine neue Form der Zeitschrift erfunden, die sogenannte ‚Sammelschrift', deren einzelne Abhandlungen losgelöst voneinander, jede für sich geheftet, erscheinen und dem Bezieher nicht in Heften, sondern in Mappen geliefert werden. Man kann von ihr den ganzen Jahrgang beziehen oder nur bestimmte, nach sachlichen Gesichtspunkten ausgewählte Reihen, schließlich auch jeden Beitrag für sich. Wenn Ostwald auch zunächst an die wissenschaftliche Fachzeitschrift denkt, so glaubt er doch durch seine Erfindung ‚eine grundlegende Umgestaltung unseres gesamten Schriftwesens ... zu bewirken, die nicht minder einschneidend und folgenreich sein wird, wie es seinerzeit die Erfindung der Buchdruckerkunst war'. Sein Ideal ist, daß alle Zeitschriften in dieser Form — und natürlich im gleichen Format — erscheinen, so daß sich jedermann nach seinen individuellen Bedürfnissen die einzelnen Beiträge kaufen und nach dem ‚Comte-Ostwaldschen Begriffssystem', welches ‚die Gesamtheit alles menschlichen Wissens umfaßt', wohlgeordnet in numerierten Mappen, aufbewahren kann. Dann hat er den Geist auf Flaschen gezogen, das Gewünschte jederzeit griffbereit, in vollendeter mechanischer Ordnung.

Daß man bei einer solchen Revolution des Schrifttums auch sonst mit allerhand überkommenem ‚Unsinn' aufräumt, ist selbstverständlich. So richtet sich Herr Ostwald bei der Datierung der ausgegebenen Nummern nicht mehr nach dem üblichen Kalender, sondern zählt die Tage des Jahres von 1—365 bezw. 366 durch. Die erste Nummer seiner Sammelschrift ‚Die Farbe' (Verlag Unesma, Leipzig), trägt z. B. das Datum 1921, 75. Wie praktisch das ist, leuchtet auf den ersten Blick ein. Selbst der im Kopfrechnen Ungeübte wird höchstens fünf Minuten brauchen, um herauszubringen, daß die Nummer Mitte März erschienen ist. Wenn Herr Ostwald einfach ‚den 16. März 1921' auf das Titelblatt gesetzt hätte, so hätte er den Leser dieses anregenden Gedankenspieles beraubt und noch dazu dem Setzer unnötige Arbeit gemacht.

Das klingt scherzhaft, im Grunde handelt es sich aber um eine recht ernste Angelegenheit. Ostwald will auch noch den letzten Rest von Universalität zerschlagen, den unsere Zeit des Fachmenschentums in ihrem Zeitschriftenwesen besitzt. Während unsere führenden Zeitschriften sich gerade dadurch auszeichnen, daß in ihnen eine Mannigfaltigkeit des Stoffes aus den verschiedensten Gebieten durch einen bestimmt gerichteten geistigen Willen, der dem Ganzen seinen Charakter aufprägt, zusammengehalten und beseelt wird, — es ist ja nicht so, wie Ostwald es darstellt, daß die Schriftleitung einfach Beiträge zu einem Heft zusammenstellt, die zufällig ‚ungefähr um die gleiche Zeit' bei ihr einlaufen, — will er dieses geistige Band zerreißen und dem Leser nur mehr die Teile in die Hand geben. Der soll nur nehmen und

lesen, was ‚in sein Fach einschlägt', was ihn interessiert. Die Bedeutung unserer Zeitschriften beruht aber nun gerade darauf, daß sie den Leser in ständige Berührung bringen mit einem weiten Feld des Geisteslebens, das sich nur zum geringen Teil mit seiner Facharbeit berührt, und daß die einzelnen Aufsätze sich immer wieder bemühen, in ihm Interesse zu wecken für Dinge, die ihm auf den ersten Blick fern liegen. Freilich, alles Streben nach Universalität, alle Beschäftigung mit Dingen, die einen ‚eigentlich' doch gar nichts angehen, verstößt gegen den energetischen Imperativ; Goethe ist ein Verbrecher gegen die energetische Ethik, während ihre vollkommensten, weil am wenigsten Energie verbrauchenden Erfüller wohl die Menschenaffen auf Borneo sind, von denen die Eingeborenen sagen, sie seien Menschen, die so tun, als ob sie nicht sprechen könnten — um nicht arbeiten zu müssen.

-r.

**Das Fremdwort.** Es gehört zur Selbstbesinnung, auch in der Sprache ehrlich zu sein. Es ist eine Art Unehrlichkeit, wenn ein ‚Hôtel' sich mit französischen oder englischen Namen schmückt, wenn man das ‚Entrée zum Restaurant' für besser und vornehmer hält als den ‚Eingang zum Gasthaus', wenn man über die Modebezeichnungen ‚Smoking', ‚Cutaway' u. a., ja selbst über die ‚Modes de Paris' nicht hinauskommt. Zahllose alberne Flachheiten, durch den unseligen Hang zu einer völlig ungerechtfertigten Ausländerei immer wieder genährt, machen sich bei uns breit. Auch zahlreiche Fremdausdrücke der Technik, der Industrie, des Handels, der Kochkunst u. a. verdanken ihr Dasein nur einer äußerlichen Flittersucht, die die einfache Bezeichnung der Dinge in der Muttersprache nicht ‚goutiert'. Der Kampf gegen das Fremdwort hat schon manches Gute erreicht, indem er eine ganze Anzahl von solchen Wörtern, die noch vor wenigen Jahrzehnten unausrottbar schienen, mehr oder weniger vollkommen durch deutsche Ausdrücke verdrängte. Wenn wir Schritt um Schritt unsere Sprache von diesen Geschmacklosigkeiten zu reinigen suchen, so mühen wir uns um die Wiedergewinnung einer Ehrlichkeit, die an die Stelle eines widrigen ‚Parfüms' den lebendigen Erdgeruch unseres heimatlichen Bodens setzt.

Über die Ablehnung dieser Fremdwörter, die nichts bezwecken als eine rein sachliche Verständigung, bei der keinerlei geistige Werte in Frage stehen, herrscht wohl allgemeine Übereinstimmung. Und doch sollte man vorsichtig sein und nicht einfach alle Fremdwörter schlechtweg ablehnen und hierdurch das Kind mit dem Bade ausschütten. Denn es gibt eine große Anzahl von Fremdwörtern, denen durchaus dieser unehrliche, stutzerhafte Beigeschmack fehlt, Wörter, die aus einer jahrtausendelangen Entwicklung des abendländischen Denkens in unserer Sprache hängen blieben und Begriffe und Begriffsschattierungen darstellen, die unsere Sprache selbst nicht ausgebildet hat. Man würde den Zusammenhang unserer ganzen geistigen Kultur verwischen und unterbrechen, wenn man solche Wörter mit Gewalt entfernen wollte. Oder könnten wir Wörter wie Chaos, Kosmos, Zyklus, Enzyklopädie, Sakrament, Ästhetik usw. ausmerzen, ohne mit ihnen grundlegende Elemente unseres Denkens zu zerstören?

Bei der Behandlung der Fremdwörter ist eine weise Mäßigung angebracht, wie sie Karl O. Erdmann in einem Aufsatz ‚Besinnliches zum Fremdwörterstreit'* empfiehlt. Er verzichtet auf die Zugkraft einer radikalen Ab-

---

* 165. Flugblatt des Dürerbundes, Verlag Callwey, München, 50 Pfg. (Zuerst erschienen in den ‚Preußischen Jahrbüchern'). Ein taugliches Hilfsmittel, wenn es mit Verstand gebraucht wird, ist das Wörterbuch ‚Fremdwort und Verdeutschung' von Prof. Dr. Albert Tesch, dem Herausgeber der Sprachenecken des Allgem. deutschen Sprachenvereins, Bibliographisches Institut, Leipzig 1915. Mk. 8.—.

lehnung und schlägt einen Mittelweg ein, indem er ebenso scharf die gerügte Ausländerei von sich weist, als er die Bedeutung des Fremdwortes für unsere Sprache nicht verkannt wissen will. Wir besitzen z. B. eine ganze Wortgruppe für die verschiedenen Schattierungen des Begriffes ‚Tapferkeit'. Dazu gehören Tapferkeit, Mut, Heldenhaftigkeit, Kühnheit, Beherztheit, Herzhaftigkeit, Furchtlosigkeit, Unerschrockenheit, Unverzagtheit, Verwegenheit, Keckheit, Wagemut, Waghalsigkeit, Tollkühnheit. Trotz dieser vielen Abstufungen haben sich noch Fremdwörter wie Heroismus, Bravour, Courage eingebürgert, die sich mit keinem der deutschen Wörter vollkommen decken. In einem besonderen Fall mag eine Ersetzung möglich sein, aber die Abweichung des Wortinhaltes kann so bedeutend in Erscheinung treten, daß eine Gleichsetzung völlig ausgeschlossen ist. Wollten wir diese besonderen Begriffe entfernen, nur weil sie Fremdwörter sind, so würden wir dadurch unsere Sprache ärmer machen und uns vielleicht überhaupt die Möglichkeit nehmen, den in diesen Wörtern auflebenden Begriff irgendwie deutlich zu machen. Der Versuch, solche Wörter durch neue Wortbildungen aus dem Sprachschatz zu verdrängen, ist nicht sehr aussichtsreich. Denn die Sprache ist als lebendiger Organismus gegen allzugroße mechanische Eingriffe gefeit. Mit einer uns unzugänglichen Zufälligkeit nimmt sie Neuschöpfungen auf und verwirft sie. Wir merken heute Wörtern wie Feingefühl, Zartgefühl, altertümlich, Empfindelei, Zerrbild ihre Jugend nicht mehr an. Sie sind völlig in unseren Sprachschatz übergegangen, während andere, nicht weniger gute Neubildungen nicht lebendig geworden sind. Dabei bemerken wir einen seltsamen Vorgang, indem bei manchen dieser neuen Wörter sich ein Inhalt einstellt, der wieder von dem Fremdwort-Urbild abweicht und eine neue Schattierung des Begriffes ausdrückt, ohne das Fremdwort zu verdrängen. So steht jetzt Empfindelei neben Sentimentalität, Gefallsucht neben Koketterie, Feingefühl neben Takt u. a. m. Wenn Goethe einmal von ‚soignierten' Händen spricht, so liegt darin eine feine Nüance, die der Begriff ‚gepflegte' Hände nicht hat. Das Wort ‚deklamieren' ist kaum ersetzbar, wenn es in dem Sinne gebraucht ist wie im Faust: ‚Verzeiht, ich hört' euch deklamieren, ihr last gewiß ein griechisch Trauerspiel.' Keiner der als Ersatz vorgeschlagenen Ausdrücke wie ‚hersagen', ‚kunstgemäß vortragen', ‚eifern', ‚sich in Schwungreden ergehen' kann das wiedergeben, was das bloße Wort ‚deklamieren' in uns auslöst. Was sollte man sich bei einem anderen Faustzitat vorstellen: ‚Sitzt ihr nur immer, leimt zusammen, braut ein Ragout aus Andrer Schmaus", wenn man ‚Ragout' durch ‚Würzfleisch' ersetzen wollte? ‚Ragout' ist für uns mehr als der Ausdruck für eine Speise; es schwingt eine ganze Menge übertragener Bedeutungen mit, die sofort verstummen, wenn wir einen anderen Ausdruck einsetzen, der sachlich dasselbe sagen mag. Oder die vielen Abstufungen, die uns möglich sind, wenn wir Unterscheidungen wie Frau — Dame, Schauspieler — Komödiant, duftend — parfümiert, Unglück — Malheur, Ersatz — Surrogat usw. verwenden; sollten wir auf alle diese Möglichkeiten, unseren Gedanken einen treffenden Ausdruck zu geben, verzichten? Es gibt viele Fremdwörter, die wir gleichsam mit unserem Blut großgezogen und dadurch legitimiert haben, wenn sie auch ihr fremdes Äußere beibehielten. Wir verbinden meist einen ganz besondern Begriff mit diesen Wörtern, den sie in ihrer ursprünglichen Sprache nicht haben. Sie sind unser Eigentum geworden und erlauben uns, manch keckes Licht aufzusetzen, ohne das gar manche Redewendung ihre lebhafte Schlagkraft einbüßen würde. Hier handelt es sich nicht um Ausländerei und

Geckenhaftigkeit, sondern um Sprachwerte, die sich kaum vollkommen ersetzen lassen.

Deshalb verlangt K. O. Erdmann als Grundsatz der Stellungnahme zu einem Fremdwort die Beantwortung der Frage, ob der Unterschied zwischen dem Fremdwort und dem entsprechenden deutschen Wort so bedeutend ist, daß er eine Beibehaltung des Fremdwortes rechtfertigt. Die Entscheidung muß unter Berücksichtigung des besonderen Falles getroffen werden, in dem das Fremdwort gebraucht wird. Denn es gibt Fälle, wo ein sonst leicht ersetzbares Fremdwort eine Übertragung nicht zuläßt. Ebenso müssen für die Entscheidung die hohen Anforderungen einer gepflegten Sprache maßgebend sein. Denn wenn man die Bedürfnisse der Masse und des Alltags als ausschlaggebend ansieht, kann man getrost alle Fremdwörter und noch drei Viertel der deutschen Wörter beseitigen, ohne die Verkehrsmöglichkeiten zu beeinträchtigen. Es ist erstaunlich, mit wie wenigen Wörtern der Durchschnittsmensch auskommt.

Wir fühlen jetzt stärker als früher das Lebendige in der Sprache und können uns mit einer mechanischen Sprachreinigung nicht mehr begnügen. Wir wollen alles Tote und Unechte begraben — wohl! — aber alles Lebendige und Warmblütige sorgfältig hegen, wenn es uns auch mit fremden Augen anschaut. Können wir denn Möglichkeiten genug haben, um feinstem Ausdrucksverlangen einigermaßen zu willfahren?

In diesem Sinne lobte Goethe einmal einen Autor, der den Standpunkt vertrat, daß ein jeder, unbekümmert um das Werkzeug, immer die Sprache wählen solle, die dem Ideenkreis am nächsten liege, den er zu betreten im Begriffe sei: ‚Hier hört man nun doch einmal einen fähigen, talentvollen, geistreich gewandten Mann, der über die kümmerliche Beschränkung eines erkältenden Sprachpatriotismus weit erhoben, gleich einem Meister der Tonkunst jedesmal die Register seiner wohlausgestatteten Orgel zieht, welche Sinn und Gefühl des Augenblicks ausdrücken.‘ Ein anderes Wort Goethes könnte geradezu als Leitsatz in der Fremdwörterfrage gelten: ‚Reinigung der Muttersprache ohne Bereicherung erweist sich öfters geistlos. Denn es ist nichts bequemer, als von dem Inhalt absehen und auf den Ausdruck passen. Der geistreiche Mensch knetet sich seinen Wortstoff, ohne sich zu bekümmern, aus was für Elementen er bestehe; der Geistlose hat gut rein sprechen, da er nichts zu sagen hat. Wie sollte er fühlen, welches kümmerliche Surrogat er an der Stelle eines bedeutenden Wortes gelten läßt, da ihm jenes Wort nie lebendig war, weil er nichts dabei dachte.‘

Dr. F. M. Illert.

---

Zu den Kunstbeilagen dieses Heftes: Paul Gauguin ‚Selbstbildnis‘, ‚Winterlandschaft‘, ‚Le Christ jaune‘ und ‚Mädchen unter Bäumen‘ vgl. die Artikel auf Seite 7 und 121.

---

Herausgeber und Hauptredakteur: Professor Karl Muth, München-Solln.
Mitglieder der Redaktion: Fritz Fuchs und Dr. Otto Gründler, beide München.
Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Paul Schreiter, München.
Für Österreich-Ungarn Herausgeber und verantwortlicher Redakteur: Paul Siebertz in Wien VI, Kapistrangasse 3.
Verlag und Druck der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten, Bayern.
Alle Einsendungen an Redaktion des Hochland München, Bayerstraße 57/59.




Juan de Valdés Leal/Finis gloriae mundi



# Erinnerungen an Franz Hitze
## Von Martin Spahn

Im Jahre 1918 gedachte das „Hochland" des Rheinländers Julius Bachem. Es schilderte ihn bei seinem Hingang als den Zentrumspolitiker, der mehr als jeder andere typische Bedeutung für das Windthorst ablösende Führergeschlecht gehabt habe. Heute gilt es aus dem gleichen schmerzlichen Anlasse die Erinnerung an den Westfalen Franz Hitze, der seiner geistigen Prägung nach als einziger sichtbar seitwärts jener Reihe stand. Hitzes geschichtliche Erscheinung ist schwerer zu umreißen als die Julius Bachems. Jeder von beiden war ein Mann. Aber Bachem sehen wir gegen einen Hintergrund und Hitze nicht. Es ist sicher erwünscht, daß uns bald ein Vertrauter sein Lebensbild zeichnet. Hier dürfen im Augenblicke nur persönliche Erinnerungen an ihn niedergelegt werden. Sie entstammen einer Bekanntschaft und einem freundschaftlichen Verhältnis, das durch ein Menschenalter hindurch währte.

Hitze war als junger Kaplan in Rom, als sich Bismarck der Sozialpolitik zuwandte und dadurch der mächtigen sozialpolitischen Leistung unserer Nation im letzten Menschenalter vor dem Kriege den Antrieb gab. Die öffentliche Meinung hatte sich 1877/78 mit wachsender Teilnahme für das Los der Arbeiter erfüllt. Die Professoren des Kathedersozialismus warben für die Einmischung des Staates. Die politischen Parteien wetteiferten schon in der Einbringung sozialpolitischer Anträge. Einer davon ist der im katholischen Volksteil berühmt gewordene Antrag Galen gewesen. In Aachen und Essen kam es 1877 bei der Reichstagswahl gegen die bisherigen Kandidaten des Zentrums zur Aufstellung von Gegenkandidaten aus Arbeiterkreisen und aus Kreisen mit ihnen empfindender jüngerer Geistlicher. Von dieser Bewegung wurde Hitze ergriffen. Sie machte aus der Beschäftigung mit den sozialpolitischen Anliegen der Nation den Inhalt seines ganzen Lebens.

Er hielt Vorträge in Rom vor einer kleinen Hörerschar und ließ sie alsbald als Buch unter der Aufschrift „Kapital und Arbeit" drucken. Darin griff er das Problem wagemutig in seiner ganzen Breite und Tiefe an. Man nimmt das Werk mit der wechselnden Empfindung durch, ob seine Unebenheiten, das Unausgeglichene an ihm von der vorwärtsstürmenden Eile des Entwurfs herrühren oder ob sich der jugendliche Verfasser noch erst ungenügend mit den Gegensätzen und Widersprüchen seiner Quellen auseinandergesetzt habe. Höchst lebendig und lehrreich ist die Kritik an den Ergebnissen, die der Einbruch des kapitalistischen Geistes in unsere Volkswirtschaft gezeitigt hatte. Was Hitze dagegen an Vorschlägen zur Besserung bietet, verrät wohl einen Mann, in dem es wettert und drängt, den Kampf um die Wiederherstellung einer besseren Wirtschaftsordnung aufzunehmen; zweifelhaft bleibt aber, wo hinaus er will, ob ihm eine ständische Neubildung der Gesellschaft vorschwebt oder ob ihn im Innersten doch sozialistische Strebungen erfaßt haben. Nur eins ist klar. Mit den gleichaltrigen oder wenig älteren Sozialpolitikern des Zentrums wie Hert=

ling oder Lieber, die in den Bann der belgisch-französischen Sozialpolitik geraten waren und ganz von ihr ausgingen, hat er nichts gemein. Er hat nicht die atomisierte Gesellschaft der französischen Revolution, sondern eine von der Natur auf ständische Gliederung angelegte Gesellschaft germanischer Prägung vor Augen. Er fühlt, daß der Staat nicht nur als Büttel, sondern in Erfüllung einer sittlichen Pflicht, in Auswirkung eines inneren Verhältnisses, das zwischen ihm und der Gesellschaft besteht, sich um die sozialen Anliegen bekümmern muß und den Anspruch darauf hat. So treffen wir Hitze bei seinem ersten Hervortreten auf der innerdeutschen Linie unserer Sozialpolitiker. Wie er aber dorthin gekommen ist, welche Zusammenhänge ihn in sie rückten, das bedarf noch der Aufhellung. Er äußerte sich gegen mich 1907 oder 1908 einmal sehr abfällig über die Anfänge des christlichen Sozialismus am Niederrhein in den sechziger und siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts. Es lohne sich nicht, sie zum Gegenstande einer Untersuchung zu machen. Und doch mag sogar sein eigener Ausgangspunkt dort zu suchen sein. Vielleicht hat er die Bahnen der mehr ständisch gerichteten Sozialtheoretiker des katholischen Deutschland vor ihm, Jörgs, Kettelers und Vogelsangs mehr nur durch Zufall 1879 und 1880 gekreuzt, ohne je in sie hineingezogen zu werden. Diese Denker haben immer die organisierte christlich-mitteleuropäische Gesellschaft und ihren Staat zum Gegenstande ihrer Anschauung; sie würdigen die Tragweite des einzelnen sozialen Vorgangs letzten Endes vom Gesamtbedürfnisse der Gesellschaft aus. Die christlichen Sozialisten dagegen haften kaum minder als die anderen Sozialisten an der Klasse. Sie steht bewußt oder unbewußt im Mittelpunkt ihres Denkens. Das ergibt einen durchgreifenden Unterschied. Der Gedankengang Hitzes in seinem grundlegenden Buche nähert sich wohl der Anschauungsweise Kettelers, auch Jörgs; über Vogelsang wage ich nicht gleich bestimmt zu urteilen. Aber es bleibt bei der Annäherung. Hitze war kein Politiker. Der Aufbau der Gesellschaft als Ganzes und die Folgerungen daraus für die staatliche Verfassungsbildung lagen ihm nie als primäres Interesse, als Haupt- und Grundtatsache für seine Beteiligung am öffentlichen Leben am Herzen. Er wollte für die Arbeiterschaft, für das Handwerk, für die Gesellen oder für welche soziale Einzelschicht sonst sorgen. Hierum ging es ihm und mit tiefstem Ernste. Nachdem der Kulturkampf die schon im Jahrzehnt vorher locker gewordenen Fäden der geistigen Überlieferung im katholischen Deutschland rauh zerrissen hatte, verwertet er zwar noch so gut es ihm möglich war, gewisse An- und Einsichten der Sozialtheoretiker. Weitergeführt aber und auf ihre vorläufige Höhe gebracht hat er wohl doch nur jene Anfänge eines rheinischen christlichen Sozialismus, die sich bei den Wahlen des Jahres 1877 zuerst revolutionär im katholischen deutschen Leben bemerklich machten und auf die er selbst späterhin so geringschätzig zurücksah.

Kaum von Rom in die Heimat zurückgekehrt, wurde Hitze ins Parlament entsandt. Bismarck rang damals, von Schäffle in diese Richtung

gewiesen, aufs stärkste darum, ob sich dem aufsprießenden berufsgenossenschaftlichen Wesen ein neuer Grund für die Wiederhervorbildung ständischer Gemeinschaften im deutschen Volke abgewinnen lasse. Alle seine Ahnungen, daß er das Reich und die deutsche Gesellschaft doch noch dem westlerischen konstitutionellen Geiste aus den Klauen reißen und sie zu Wachstum aus deutscher Wurzel bringen werde, beruhten darauf. Hitze scheint nicht gesehen zu haben, worauf es dem alten Kanzler ankam. Als er zwanzig Jahre nachher gewahr wurde, wie die nicht mehr zur Ausgestaltung gelangten Pläne des Kanzlers mich aufs tiefste ergriffen, schüttelte er nur den Kopf. Er bestritt, daß das deutsche Proletariat und seine Klassenangestellten zu wahrhaft berufsgenossenschaftlicher Organisation und ständisch lebensvoller Zusammenfassung tauglich seien. Die Leute wären für Lohnkämpfe zu haben. Sie stellten Forderungen für ihren Schutz gegen das Unternehmertum auf. Aber höher reiche es nicht. Das Reich wäre darauf nicht aufzubauen gewesen. Es klang viel Enttäuschung und Verzicht aus solchen Urteilen, die er auch sonst wohl liebte. Seine ungewöhnlich breite Unterlippe hing dann wohl noch etwas melancholischer herab als gewöhnlich. Er stieß ein plötzliches Lachen heraus, schüttelte sich dabei und lenkte das Gespräch auf andere Dinge über. Aber vielleicht trugen die deutschen Arbeiter doch nicht die Hauptschuld daran, wenn dadurch, daß sich Hitze Bismarck versagte, „Kapital und Arbeit" ein Stückwerk blieb und wenn weder die Ideologie des Buches durch spätere Bücher des Verfassers berichtigt, geklärt, zur Reife gebracht wurde, noch Hitzes parlamentarische Arbeit die Möglichkeit in die Tat umsetzte, für die sich der junge Kaplan begeistert hatte. Mindestens mitschuldig ist doch sowohl die Stimmung der Fraktion gewesen, in die er nunmehr eintrat, um ihr durch beinahe dreißig Jahre anzugehören, als auch die eigene Veranlagung.

Windthorst hat, wie wir erst seit einiger Zeit wissen, seine Politik gegenüber der Bismarckschen Septennatsvorlage 1886/87 hinterher als unrichtig erkannt, und er ist auch 1890 wiederum erst zu Bismarck gegangen, als der Kanzler nicht mehr im Amte zu halten war. Wirklich stellen sich uns heute die achtziger Jahre des 19. Jahrhunderts als die Jahre dar, in denen die Rechtsrichtung der politischen Entwicklung unseres Vaterlandes verabsäumt wurde. Damals war einerseits noch der Sieg der liberalen Bestrebungen zu verhindern, anderseits dem Durchbruch der sozialistischen Bewegung zuvorzukommen. Aber dann hätte Bismarck für seine äußere wie innere Politik die entschlossene Unterstützung des gläubig evangelischen wie des katholischen Volksteils finden müssen. Man redete das ganze Jahrzehnt hindurch viel von einer Befreundung der Konservativen und des Zentrums und von einer nahen konservativ-klerikalen Mehrheit. Es kam jedoch nicht dazu. Das Zentrum begab sich schon 1881 wieder in die Opposition. Gewiß erschwerte ihm ebenso Bismarcks persönliche Leidenschaftlichkeit wie das konfessionelle Vorurteil der Konservativen die Mitarbeit ungemein. Indessen auch auf Seite des Zentrums ist der Widerstand

nicht zu unterschätzen. Einmal war noch immer das Mißtrauen gegen die Reichsgründung lebendig. Selbst ein Mann wie Ketteler hatte sich ja davon nicht freizuhalten vermocht. Der Herausgeber dieser Zeitschrift hat im letzten Heft die Erinnerung daran geweckt, wie sehr den großen Bischof 1871 Bismarcks ablehnende Haltung gegen die Aufnahme der der Kirche günstigen preußischen Verfassungsartikel in die Reichsverfassung enttäuschte. Vielleicht wenn Ketteler schon Mitglied des die Verfassung beratenden Reichstages des Norddeutschen Bundes und des ersten Zollparlaments gewesen wäre, hätte er genauer in den Sachverhalt hineingeblickt. Sonst so wenig der Mann des Revolutionsjahres 1848, trat er in dieser Frage doch als solcher dem Staatsmann mißverstehend gegenüber, dem die deutsche Einigung endlich gelungen war und der ihrer Folgen wegen dennoch immer besorgt blieb. Bismarck wollte überhaupt keine Grundrechte in der Verfassung haben, weil ihm das wider seine föderativen Anschauungen ging. Er sah in der Aufstellung solcher Normen von Reichs wegen eine Quelle schlimmster Reibungen zwischen dem Reiche und den Einzelstaaten. Er schätzte die Grundrechte außerdem auf eine sehr liberale Herkunft ein. Sie galten ihm für Menschenrechte unter einem andern Namen. Kirche und Schule insbesondere fand er bei den Einzelstaaten gut aufgehoben. Das Reich mit seinem allgemeinen Wahlrecht sollte ihm in diese Dinge nicht dreinreden. Daß sich der Bischof, der die ganze Mühsal und alles Niederdrückende des täglichen Ringens mit der badischen und hessischen Bureaukratie anderthalb Jahrzehnte lang auskosten mußte, nach der Wohltat der preußischen Verfassungsartikel auch für den Südwesten sehnte, ist begreiflich. Begreiflich ist jedoch auch Bismarcks Sträuben. Es war rein grundsätzlicher, verfassungspolitischer Natur und nicht gegen die Kirche gemeint. Aber wenn sich sogar ein Ketteler davon nicht überzeugen ließ, wie tief mußte das Mißtrauen erst in den anderen Angehörigen des Zentrums sitzen! Und dazu kam, daß die Fraktion bereits zu weit in das Fahrwasser des westeuropäischen Konstitutionalismus hineingeraten war. Es glückte ihr nicht mehr, sich auf eine Politik einzustellen, die die Einrichtungen und das Wesen des alten deutschen Staates zu erneuern gedachte. Eben in diesen Jahren bildete sich das Zentrum im Rahmen der demokratischen Parteientwicklung Deutschlands zur Mittelpartei aus. Vom Opportunismus eingegebene Erwägungen und taktische Überlegungen wurden immer mehr zur Richtschnur seines Verhaltens. So fand der junge Sozialpolitiker in der Fraktion, deren Mitglied er nun wurde, keine Atmosphäre, die seinem Tasten nach einer neuen Wirtschaftsordnung von der Stelle helfen und es zugleich in Beziehung zu dem Bismarckschen Vollbringen setzen konnte.

Hertling und Lieber hatten die Fraktion schon völlig für eine bloß auf den Arbeiterschutz angelegte Sozialpolitik eingenommen. Die Fraktion hatte sich auf ihre Veranlassung sogar zur Vorkämpferin einer umfassenden Arbeiterschutzgesetzgebung im Reichstag gemacht, und der Gegensatz, der zwischen dem Kanzler und dem Reichstag über die Richtung der deutschen

Sozialpolitik von allem Anfang an bestand, gelangte darüber bis zum Jahre 1885 zur vollen Ausbildung. Bismarck fand mit einer sicheren politischen Witterung eine Sozialpolitik, der es wesentlich auf den Arbeiterschutz ankam, uferlos. Er sah nicht, wo man enden würde, wenn der erste verhängnisvolle Schritt getan sei. So entschieden er sich auch 1880 zum Grundsatz staatlicher Sozialpolitik bekannt hatte, so wollte er nunmehr doch die unmittelbare Einwirkung des Staates mindestens einstweilen auf die Arbeiterfürsorge beschränken. Die Fürsorge sollte, indem sie den Arbeiter gegen die Proletarisierung durch unverschuldete Schwächungen seiner Arbeitskraft sicherte, durch ihre groß angelegten Einrichtungen zugleich seine Organisationsfähigkeit und die des Unternehmers steigern, die Industrie dadurch zur Selbstverwaltung angeleitet werden. Deren Aufgabe werde dann neben anderem der Arbeiterschutz sein. So war es Bismarcks Meinung. Seien die Arbeiter erst zur Beteiligung an der Selbstverwaltung ihres Produktionszweiges reif geworden, so würden sie auch von sich aus dazu mitwirken, daß die wirtschaftlichen Notwendigkeiten beim Ausmaß der Schutzbestimmungen beachtet wurden. Weise man den Arbeiterschutz dagegen an den Staat, so sei dem Mißbrauch der Parteien Tür und Tor geöffnet. Das glatte Unverständnis, auf das der Kanzler mit seiner Auffassung im Reichstag stieß, hat ihn wie so oft hart und schroff gestimmt und ihn dazu getrieben, sich fester zu legen, als es seiner staatsmännischen Kunst entsprach. Es bleibt immer beklagenswert, daß katholischerseits keine Vermittlung erstrebt wurde. Hier war einer aufbauenden Sozialpolitik vor 1870 eindringlich vorgearbeitet worden, und trotzdem ging man nun einseitig mit der öffentlichen Meinung gegen den Kanzler an.

Unwillkürlich blicken wir uns heute nach Hitze um, um zu fragen, warum er die große Aufgabe nicht auf sich nahm. Er trat soeben erst in die Fraktion ein und war also noch freier in seiner Stimmung als die andern. Er hob sich zudem von den Freunden nicht nur dadurch ab, daß sein Sinn für die Sozialpolitik ursprünglicher war als der ihre und daß er in den Problemen wirklich zu Hause war, sondern auch dadurch, daß er nicht wie sie in den Fesseln einer westlerisch konstitutionellen Staatsanschauung lag. Befliß er sich doch eben erst in seinem Buche der Verknüpfung seines Denkens mit dem dem Bismarckschen verwandten Denken Kettelers und Jörgs. Indessen, jetzt bestand er die Probe nicht. Ohne daß in ihm nach außen hin ein Kampf um die ihm zugemutete Preisgabe seiner höher gesteckten Jugendziele sichtbar wurde, paßte er sich der Fraktion ein und ihrer Sozialpolitik an. Diese rasche Fügsamkeit dürfte endgültig bestätigen, was schon sein Buch vermuten ließ, daß er mehr mit dem christlichen Sozialismus des Niederrheins fühlte als mit den katholischen Theoretikern eines Wiederaufbaus des deutschen Staates und der deutschen Gesellschaft aus Görres' Kreise.

Entscheidend aber wurde Hitze offenbar in die Fraktion hineingezogen durch eine ihre Wirkung auf ihn sofort auslösende Übereinstimmung seines Wesens mit dem der Fraktionsgenossen. Sie überbrückte den Abstand der An-

schauungen. Im Grunde war Hitze weder ein Programmatiker des christlichen Sozialismus noch des Ständetums, sondern ein Mann der kühlen, ruhigen Erörterung des Einzelfalls, der augenblicklichen Abhilfe, der praktischen Arbeit. Sein Bedürfnis, Programmusik zu machen, war mit dem Buche erschöpft. In der Fraktion traf er eine Gruppe von Altersgenossen, die die gleiche Freude an nüchterner, sachlicher Leistung für die Sorgen des Tages hatte wie er. Der alte Windthorst hatte sie in den Jüngeren geweckt oder gestärkt. In der Fraktion war allmählich durch ihn ein Wille mächtig geworden, der die Fraktionsmitglieder zu solcher Arbeit geradezu disziplinierte. Da kam denn der Fisch in seinen Teich. Nach wenigen Jahren war Hitze schon ein wegen seiner Sachlichkeit besonders gerühmtes Mitglied der Fraktion. Kaum ein anderes Fraktionsmitglied hat in Ausschüssen so erfolgreich sein Absehen darauf gerichtet, die verschiedenen Parteien auf einer Mittellinie zu vereinigen, selbst wenn diese Linie zuweilen weit zurückverlegt und das Ergebnis ganz bescheiden gefaßt werden mußte. Für den großen Kanzler freilich blieb er darüber, wie wir nun wehmütig im dritten Bande der ‚Gedanken und Erinnerungen' lesen müssen, ein ‚agitierender Kaplan', an dessen Namen sich Bismarck nicht einmal mehr erinnerte.

Dabei muß einstweilen dahingestellt bleiben, welchen Einfluß im Sinne der Anpassung an die Fraktion Hitzes inzwischen erfolgte Übersiedlung nach München-Gladbach ausübte. Hitze wurde in München-Gladbach nicht nur der Mitarbeiter von Franz Brandts, sondern auch geradezu Mitglied der Familie Brandts. Hier schlug er Wurzel; das Sankt-Josephshaus ward seine Heimat. Der ausgezeichnete München-Gladbacher Industrielle, an den sicherlich alle in unvergeßlicher Dankbarkeit zurückdenken, denen er je seine Freundschaft schenkte, war zu ausschließlich Mann des praktischen Lebens, wohl auch zu ausgesprochen Linksrheinländer, als daß zwischen ihm, Ketteler und Jörg eine geistige Verbindung bestanden hätte. Er war im praktischen Leben ganz der Mann des Ausgleichs, der bloßen Abmilderung und Abtönung. Tief erfüllt von dem Zwange unserer Tage zur Sozialpolitik, wollte er sich, wenn ich ihn recht verstanden habe, niemals durch programmatische Versuche, die letzten Ursachen des Übels ausfindig zu machen, auf- und hinhalten oder umgrenzen lassen. Wo er eine Möglichkeit des Zugriffs zu erblicken meinte, griff er zu — immer vorsichtig und bedächtig, immer sachkundig und ernst, niemals jedoch mit einer Zielsetzung über das nächste Bedürfnis hinaus. Nicht daß er sich feindselig gegen eine andere Einstellung, gegen eine Sehnsucht, die weiter zu kommen hoffte, verhielt. Der feine, innerliche und warm religiöse Mann hatte auch dafür Verständnis. Sich selbst aber gab er die Zügel nicht nach. Bei der engen Freundschaft, die Hitze an diesen Mann band, ist es leicht möglich, daß ihm der Weg von Rom nach Berlin doch noch schwerer gefallen wäre, wenn er nicht über das Sankt-Josephshaus geführt hätte.

Mit seinem köstlichen Humor hat mir Hitze wohl erzählt, wie er nur durch einen Zufall in der Fraktion zur Geltung gekommen sei. Der alte

Windthorst, dessen Abneigung gegen die Voreingenommenheit des Zeitgeistes für die Sozialpolitik ja auch sonst bezeugt ist, habe seinen Eintritt in den Reichstag nicht begrüßt und ihn offenbar für einen Sozialisten im geistlichen Rocke angesehen. Von ihm habe er keine Förderung zu erwarten gehabt. Da sei ihm Hertlings geringe Rührigkeit, sein häufiges Fernbleiben von Berlin nützlich geworden. Hertling habe im Jahre 1885 im entscheidenden Augenblicke der sozialpolitischen Kämpfe der Fraktion mit dem Kanzler gefehlt, und so habe Windthorst auf den Neuling zurückgreifen müssen. Einmal ans Ruder gekommen, zeigte Hitze sehr bald, daß er Hertling sowohl wie Lieber durch seine Kenntnis der Technik der sozialen Gesetzgebung wie an fachmännischer Beherrschung der Probleme voraus war. Fortan war er der gegebene Vertreter der Fraktion bei allen sozialpolitischen Beratungen. Da ihn die allgemeine Politik nicht tiefer berührte, ging er bald völlig in der Mitarbeit an der sozialen Gesetzgebung auf. Eine Ablenkung bot ihm nur das Verweilen unter der Arbeiterschaft der Brandtsschen Unternehmungen, das ihm wiederholt die Anregung zu volkstümlicher Schriftstellerei für die gesamte deutsche Arbeiterschaft gab. Als aus dem München-Gladbacher reichen Leben der Volksverein erblühte, ist er dann doch nicht dessen Mittelpunkt und Träger geworden. Er überließ seine Ausgestaltung jüngeren Kräften und ging Mitte der neunziger Jahre nach Münster an die Universität. Schon war er endgültig in den parlamentarischen Betrieb hinübergewachsen.

Viel zu früh minderte eine Erkrankung seines Herzens seine Leistungsfähigkeit. Jahre hindurch schien es, als ob er sich nicht mehr erholen werde. Nachher ging es doch wieder aufwärts. Die inzwischen erfolgten Änderungen in der Zusammensetzung der Fraktion machten ihm innerlich viel zu schaffen. Er war ein anspruchsloser, aufrechter, seiner sittlichen Würde bewußter Mann. Was nachwuchs, war vielfach von so ganz anderer Art. Als Hitze Mitte der neunziger Jahre zu Althoff ins Kultusministerium gebeten worden war, um mit ihm über seine Berufung nach Münster zu verhandeln, und als ihn Althoff erst auf seine Weise lange warten ließ und dann sich mit dem dagegen Einspruch Erhebenden derb herumschalt, wehrte ihm Hitze mit so überlegenem Witze und ließ ihn so sicher fühlen, wie er nichts für sich begehrte, daß der bei Berufungsverhandlungen an viel Unterwürfigkeit Gewöhnte stets mit Hochachtung daran zurückdachte. Fünfundzwanzig Jahre später ließ sich Hitze einmal bereit finden, einer Aussprache im kleinen Kreise beizuwohnen, bei der einige alte und treue Zentrumsanhänger von ihm die Aufklärung ihrer Bedenken gegen die Entwicklung der Fraktion und Partei erwarteten. Die Rede kam auf den eben verhandelten Prozeß Erzbergers gegen Helfferich und auf das Licht, das er auf die Verquickung von Politik und Geschäft durch Erzberger warf. Man erinnerte an die unbedingte Sauberkeit Windthorsts und Liebers. Hitze wandte ein, daß sich die Verhältnisse eben geändert hätten und heutzutage wohl keiner mehr, der es zu etwas bringen wolle, eine reine Weste habe. Jemand sagte, daß es

schwer fiele, die Meinung, die er da eben äußere, für die seine zu halten. Er schüttelte sich wieder einmal vor Lachen und erwiderte, er habe es ja auch zu nichts gebracht. Zehn Jahre vorher war er mir der treueste und erfahrenste Berater in den Schwierigkeiten gewesen, die meine Wahl in den Reichstag zwischen der Fraktion und mir aufwarf. Wenn ich jetzt lese, daß er durch den Zufall seines beinahe gleichzeitigen Todes mit Erzberger landauf, landab mit Erzberger zusammen seinen Abgesang von der Partei bekommt, ersteht immer wieder sein Bild vor mir, wie er damals meine Absicht niederkämpfte, Erzberger als den heimlichen Verfasser der gegen mich gerichteten Schrift des Grafen Oppersdorf darzutun und meinen Gegensatz zu ihm mit allem Nachdruck auszutragen. Unermüdlich, einmal sogar mit den hellen Tränen in den Augen, hielt er mir vor, daß ich mir und meinem Kreise in der Partei etwas, was ich nie wieder gutmachen könnte, vergäbe, wenn ich mich mit diesem Menschen einließe. Wer unter einem stünde, mit dem dürfe man nicht fechten. Ich machte geltend, daß dieser Mann auf dem besten Wege sei, der Führer der Fraktion zu werden. Das sei ein Hirngespinst von mir, sagte er, gerade so, wie es 1907 eins gewesen sei, als ich eine Annäherung zwischen der Sozialdemokratie und der Reichsregierung für in Vorbereitung erklärt hätte; ich täuschte mich über das, was möglich sei. Unmöglich war es jedenfalls, so herzlicher Freundschaft nicht nachzugeben. Die tiefe Anhänglichkeit Hitzes an die Partei, deren Glanzzeit er nicht nur miterlebt, sondern auch mitherbeigeführt hatte, hat ihn dann vermocht, als doch alles anders kam, wie er gemeint hatte, jede Rücksicht außer der auf ihre Erhaltung hintanzusetzen. Sein Mangel an Einblick in die allgemeine Politik wird es ihm erleichtert haben, sich noch einmal, ein letztes Mal mit dem Gange der Dinge abzufinden. Er schien nur noch die eine Sorge zu kennen, daß die Partei nicht über der Wendung, die sie seit 1917 genommen hatte, auseinanderbrach.

Mit mir führten ihn noch einmal die Probleme sozialer Organisation zusammen, die die Revolution aufgerollt hatte. Die Rätebewegung zwang jeden, der den Bemühungen Bismarcks um die Berufsgenossenschaften und den Volkswirtschaftsrat Gewicht beigelegt hatte und der sich erinnerte, welche Aufmerksamkeit Ketteler sowohl wie Jörg den noch nicht von der Formaldemokratie überwucherten Anfängen unserer Arbeiterbewegung entgegengebracht hatten, zur sachlichen Beachtung. Ich las über sie, wessen ich habhaft werden konnte, und nahm in Verbindung damit auch Hitzes ‚Kapital und Arbeit' aufs gewissenhafteste durch. Das Ergebnis war eine Aufsatzfolge im ‚Westfälischen Volksblatt'. Hitze stellte mich darauf, ob die Aufsätze als eigene Flugschrift erscheinen würden. In der Partei sei keine Stimmung dafür. Mit einem Scherze wich ich ihm aus. Wenn ich mich zu der Schrift entschlösse, würde ich meine Ausführungen fortlaufend aus seinem Buche kommentieren. Einige Monate später bat er mich um eine Aussprache über das Betriebsrätegesetz. Es war unsere letzte ausgiebige Unterhaltung. Mir lag daran, daß das Zentrum aus dem Entwurf

die Bestimmungen ausschied, die ihre Aufnahme dem sozialistischen Klassenkampfsgedanken verdankten und aus den Betriebsräten Kampforgane der Gewerkschaften gegen das Unternehmertum im Innern der einzelnen Unternehmungen selbst machen sollten. Das Gesetz müsse eine Entwicklung offen halten, kraft der sich Unternehmer und Arbeiter mit der Zeit in den Betriebsräten zu einhelliger Wahrnehmung des gemeinsamen Interesses an der Erzeugung zusammenfänden. Er möge deshalb aus der reichen Fülle seiner Anschauung den schlesischen Gewerkschaftssekretär Ehrhardt, den das Zentrum mit ihm in den Ausschuß entsandt hatte und der sich offenbar über die sozialistische Auffassung hinauszukommen bemühte, fördern und stützen. Daran wollte er es nicht fehlen lassen. Wir verstanden uns im Austausch seiner Urteile über das tatsächlich Erreichbare und meiner grundsätzlichen Anliegen gut wie in alten Tagen. Meine Anliegen waren denen ja verwandt, für die er sich vordem selbst erwärmt hatte, und umgekehrt hatte gewiß auch seine nüchterne Erwägung der Gegebenheiten für mich nach der langen praktischen Mitarbeit in der Straßburger Stadtpolitik nichts, was ich nicht zu werten vermochte. Im Februar 1921 wurden seine jüngeren Verehrer plötzlich durch einen Beitrag von ihm in Brauers ‚Deutscher Arbeit' überrascht, worin er wieder die Töne anklingen ließ, die er vierzig Jahre vorher hinausjubiliert hatte. Die seelische Verknüpfung, die sich der Greis an der Schwelle des Grabes mit seiner Jugendzeit suchte, hatte etwas tief Rührendes. Vielleicht aber hat Hitze mit seinem letzten Aufsatz auch der christlichen Arbeiterbewegung in ihrer gegenwärtigen Not einen unschätzbaren Dienst geleistet. Sie will sich von dem bloßen Opportunismus der Fraktionspolitik zu ideeller Vertiefung durchringen. Da mag es sein, daß Hitze ihr noch die Brücke schlug.

Schauen wir heute auf das nun abgeschlossene Leben zurück, so wird unschwer sichtbar, was Franz Hitze mit den Altersgenossen einte und was ihn davon schied. Er hat sich der Fraktion eingeordnet und mit den Freunden in gleicher Hingabe zusammengestanden, anfangs um die Partei zu erhöhen, dann um ihrem Verfall zu wehren. Er ist aber nie gleich den andern von Herkunft und Überzeugung ein Parteigänger des Konstitutionalismus gewesen. Er nahm ihn als gegeben hin. Sein Feld war die Sozialpolitik. Es war ein zufälliger Unterschied der Begabung. Aber er reichte hin, um Hitze mehr Eigenart und wohl auch eine freiere Umschau zu lassen, als den anderen verblieb. Seine hohe Gestalt, sein charaktervoller Kopf wird stets für sich, nicht mit der Gruppe gesehen werden müssen.

# Nordamerikanische Reisebriefe
## Von Friedrich Dessauer

Nieuw Amsterdam, 3. 9. 21.

Lieber Freund!

Ich bin in die Kabine heruntergestiegen. Man ist dort dem Herzschlag des Schiffes näher, dessen kräftigen Rhythmus ich liebe. Im Takt der Kolbenstöße vibrieren die Wände, und die Geräte summen und klirren den raschen Puls mit. Wir sind auf hoher See; es ist Nacht und wir haben volle Fahrt.

Eben noch stand ich allein auf dem oberen Deck. Es ist verboten, bei Nacht dort zu stehen, denn es ist dunkel. Aber schön ist's dort. Der Himmel verhangen; kräftiger Südwind biegt den Rauch in einem dunkeln, weiten Torbogen zum Meer zurück, und rings rauscht und rauscht die zerschnittene Flut und droht mit weißer Gischt an den Flanken des fremden Renners.

Weit im Umkreis ist Düsterkeit, Ernst. Würde ein Fünkchen leuchten, von einem pilgernden Schiff — vielleicht wär' es noch einsamer. Am Tage, als der Himmel leuchtend über uns stand, sah das Meer vom hohen Verdeck aus wie eine große blaugraue Scheibe, mit Rändern, nicht allzu fern. Auf einen Rand fuhren wir zu, und ich spürte deutlich, haben wir ihn erreicht, dann müssen wir jenseits herunterfallen; denn man ahnt die Tiefe dort. Jetzt aber ist die Flut wie ein lebendiges, glänzendes grün-schwarzes Tuch, zu dem im Ring die Wolkenschleier herunterwallen.

Oben hab' ich meine Freunde; die besuch' ich nächtens und tags. Da ist der straffe Riese, ungeheuer im Umfang und doch nicht plump; er gebärdet sich stets wie der Herrscher des Schiffes und hat doch nichts Rechtes zu sagen. Ich könnte bequem im Auto in ihm herumfahren, läge er zu Boden. Aber er steht, vornehm ein bißchen nach hinten gebeugt und haucht Rauch und Funken zum Himmel. Gut Nacht, Herr Schlot! sag' ich. Ich mag dich gern, denn du bist fröhliche Erinnerung an so manchen deinesgleichen, den ich traf. Sie wandern stolz und stattlich — wie du — stehen hoch und gesehen — wie du — haben einen runden Leib — wie du — und zu ihrem hehren Haupte fährt auch nichts anderes heraus als der Ruß und Dreck des Feuers — das anderswo brennt.

Vorn an der Galerie vor der Kommandobrücke, tief im Schatten getaucht, sieht man schnurgerade über die Mittellinie des Vorderschiffs auf das Bugsprit.

Das steckt seine Nase ein kleines Stück über den Kiel in die Luft und bildet sich was ein; unten aber ist der Kiel, der wirklich die harte Arbeit schafft und das Wasser schneidet, so daß es erzürnt entzwei bricht und klagend und zischend Staub hinaufschüttelt.

Guten Abend, fleißiger Kiel! Bahnbrecher du! Feierlich hebst und senkst du dich, die Wogen vor dir grüßend, auf die du kämpfend zueilst. Immer, immer, all die Stunden, die ich wache und schlafe. Auch du bist mir Gleichnis — alles, alles macht die Nacht zum Gleichnis.

Geh' ich zu einem dritten Freund, so muß ich steuerbordseits an den Rettungsbooten vorbei. Sie sehen wie schlafende glatte Tiere aus, die warten; sicher — einmal kommt unsere Stunde, da Leben in uns fährt. Jetzt schlafen sie, groß und träg, während unten vom Promenadedeck die Musik herauftönt. Sie tanzen dort, Cake-walk und Boston und One-step im Goldglanz der Lichter, schöne schlanke Frauen in großer Toilette mit wenig Stoff und viel Edelsteinen. Es sieht seltsam aus und hört sich seltsamer an, weil — lehnt man sich an die Reeling — unten das Meer seinen Sang mit dazu gibt. Der aber ist tiefernst und hat Jahrtausende in seinem Ton. Und genau so wie jetzt eben wird es singen, wenn die rosigen Köpfchen, die im Tanze nicken, bleich geworden sind, von Sorgen gefältet, in Staub zerfallen, in Staub gebettet. Und weil ich sie so verwandelt sah und doch tanzend, sehnte ich mich nach dem dritten Freund oben auf dem nächtigen, einsamen Oberdeck.

Um ihn zu sehen, muß man ein wenig klettern und dann von oben in ein Loch schauen. Da quillt einem feuchter Odem von Dampf und Maschinenöl entgegen. Den lieb ich mehr wie Rosenöl, diesen heißen, reinen Atem — meine Jugend weckt er mit ihren eisernen Träumen, wo ich selbst im blauen Kittel auf Leitern herumstieg wie der Mann ganz da unten, kletternder Zwerg im ungeheuren Schacht. Er sieht etwas nach, tief im Leib des Schiffes, turmweit von mir im Glanz der blinkenden Maschinen. Ich kann gerade auf den Kopf des Niederdruckzylinders der Steuerbordmaschine sehen. Wuchtig fährt die Kolbenstange heraus und herein, gleißend fährt ein Widerglanz der Lichter mit. Wump — wump — immer zu und rasch genug. Vorgestern — bei der Fahrt im Kanal — war der Schritt noch gemächlicher, als wollte der Herkules erst versuchen. Jetzt wuchtet und schwingt er in hinströmender Kraft durch die Nacht und die Atlantis — dienend — wem? Ja, nun wird der Schacht noch tiefer, und in seinem Grunde seh' ich alte, kluge Gesichter, mit Sorgen und Ängsten, von Sehnsucht und Not bedrängt. Sie dachten zuerst die Gedanken, die in der Maschine zu Form und Bewegung geworden sind. Ihr Geist ist es, der unser Schiff bewegt. Da — seh' ich verarbeitete, harte, müde Gesichter, tief, wo Dampfbrodem steigt, wallen sie empor. All' ihr rechnenden, sinnenden, zeichnenden, bauenden Brüder von Reißbrett und Prüffeld, die ihr Nächte und Tage unter Entbehrung opfert, des Vaterlandes Wirtschaft durch Gedanken wieder aufzubauen, die ihr in die Geräte hineinbaut, und von denen allein sie wertvoll sind — ich grüß' euch und vergeß' euch nicht. — Jetzt tauchen sie wieder unter im Brodem, und Herkules wuchtet weiter seinen Weg.

Herkules, weißt du, was sie drunten machen? Die, für welche du dich plagst? Einige tanzen; andere sitzen im Teeraum, spielen Bridge oder pokern. Aber im Rauchsalon hat sich mit feierlicher Gebärde eine Schar niedergelassen. Die Herren, im Smoking zumeist, ältere, ernste Gesichter, und viele stattliche Damen. Läßt man den Blick wandern, so

sieht man da einen Multimillionär, einen Diamantenhändler, dort einen, der aussieht wie ein Arzt, und jenem traut man zu, daß er täglich gelassen Schicksale entscheidet. Einer, glatt rasiert, steht an einem Tische und spricht laut mit freundlichem, aufmunterndem Ernst allen zu, und alle lauschen ihm gespannt. Schon ein paar Stunden lang. Sie versteigern die Schiffsgeschwindigkeit! Ja, Herkules, es geht dich an: Etwa zehn Herren und Damen haben geschätzt, wie viele Meilen das Schiff bis zur Stunde zurückgelegt hat, und ihre Schätzung mit einem Geldeinsatz erhärtet. Jetzt werden ihre Schätzungen versteigert. Für viel Geld. Wer die ersteigert, die dem richtigen Wert — der Kapitän weiß das morgen — am nächsten kommt, erhält das ganze Geld: Ein paar hundert oder tausend Dollar, wie man mir sagt. Der Dollar gilt 85 Mark. — Ja, es ist eine große, erhabene Sache, wert jeden Fracks, Passagier der ersten Klasse zu sein! Doch meinem Freund, dem Herkules, ist diese Ansicht ganz egal. Der Geist der Ingenieure, die ihn bauten — vergessen und verborgen hinter einer industriellen Kulisse — hat auf hundertel Millimeter und hundertel Gramm gemessen und gewogen und lebt und dient sein Teil an einem großen Werk, das wir erschauernd ahnen, das im Dunkel ruht, dessen Beginn aufdämmert aus dem Umkreis menschlicher, das ist nächtlicher Lebensfahrt. Fahre, Schiff, Mensch, einsamer Pilger, durch die Nacht mit dem Rhythmus deiner Herzkraft und der Sehnsucht deines Kompasses!

Nieuw Amsterdam, 5. 9. 21.

Lieber Freund!

Vor drei Tagen hab' ich das letzte Schiff gesehen. Wo sind alle die tausend Dampfer, die man in den Häfen sieht? Vor sechs Tagen noch in Rotterdam, dann in Boulogne sur mer und Plymouth waren sie, Seeschiff an Seeschiff gedrängt, und man meinte, die Straße nach Neuyork müsse ein Boulevard sein, erfüllt von Begegnungen. Aber einsam pilgert das Schiff über die graue Scheibe, deren Mitte es nie verläßt; nur einmal sahen wir fern Delphine spielend mit uns um die Wette laufen. Sie verscheuchte das rauhe Wetter der letzten Tage von der Oberfläche, ebenso wie die Hälfte der Passagiere. Der prunkvolle Speisesaal wurde leer, und die achtzig Stewards, die bloß für den Tisch der ersten Klasse dienen, hatten wenig Gäste. Eine wahrhaft unsoziale Einrichtung ist so ein Schiff mit all seinem Prunk und seiner Armseligkeit, die auf Armeslänge nebeneinander wohnen. Vierhundert Auserlesene des Weltgottes genießen im Überfluß, in Lichtglanz, Musik, unermeßlicher Auswahl von Gerichten und Getränken; vierhundert weitere in der zweiten Klasse leben erträglich, aber tausend bis zweitausend Zwischendecker — in normalen Zeiten, jetzt sind es wegen der Einwanderungssperre nur ein paar hundert — sind zusammengedrängt und haben nur das Notwendige. Aber das Erstaunlichste: Gott Mammon liebt seine Erwählten so sehr, daß er sie beschenkt auf Kosten der Armen. Denn nur die Frachten und das Zwischendeck bringen den Gesellschaften

Gewinn; die Kajütenpassagiere bringen die Kosten ihrer Reise nicht ein. So überzahlt der Arme allzeit seine Notdurft zugunsten gedankenloser Lieblinge des Weltgottes. Wieviel Bitterkeit mag sich in den Herzen der Auswanderer manchmal ansammeln, wenn die Musik täglich von oben herüberklingt, wenn von den Geländern der reservierten Decks die geschmückten Frauen herunterschauen in den primitiven, engen Luftraum des Zwischendecks wie in einem wohlabgesperrten Käfig. — Und ist es nicht überall so? — Wer kommt zuerst, die Generation Besitzender, die durch Opfer, oder die Generation Entrechteter, die durch Gewalt den allzu krassen, höhnischen Gegensatz mildert? Welches Volk wird in einer großen Not oder in einem großen Aufschwung zu einem solchen Opfer fähig sein? Eines im Abendland? Es geht eine große Kraft aus von der Neuen Welt, für welche vielen von uns das Verständnis fehlt. Viele bei uns lachen über die Prohibitionbill, das amerikanische Abstinenzgesetz. Gewiß, es gibt Fälle lächerlicher Umgehungen, und manche machen einen Sport aus ihnen. Aber das ist selbstverständlich. Die Tatsache ist doch, daß in den Vereinigten Staaten möglich war, durch ein Gesetz den Alkoholgenuß auf einen winzigen Bruchteil herabzusetzen, gegen die Gewohnheit von Millionen, gegen die Interessen von Hunderttausenden, die Leidenschaften von Tausenden. Unzweifelhafte Folge ist doch, daß die Irrenhäuser beginnen leerer zu werden, daß die frischen Fälle von Geschlechtskrankheiten sich mindern. Auch bei uns zu Hause sagt uns jeder Facharzt, jeder Kenner der Statistik, daß mehr als zwei Drittel der Geschlechtskranken und der Nervenkranken und Irren im Einfluß des Alkohols ihren Leidensweg einschlugen. Aber wer denkt bei uns an die Möglichkeit, Ähnliches durchzuführen? Wo wären die Führer, die es wagen könnten, wo das besonnene Volk, das in seiner Mehrheit mitginge? Wer raucht bei uns, in der armen Heimat, eine Zigarette weniger, wenn er sie zahlen kann? Und wir, die Verarmten, deren Kinder nicht genug Milch und Brot haben, zahlen dem Ausland jährlich Millionen für völlig wertlosen, ja schädlichen Tabak. Wo sind unsere Patrioten? Patriotismus ist nicht Geschwätz, ist, wie alles Edle, erst wirklich, wenn er Opfer ist. Wo sind unsere Opferbereiten daheim? Der deutsche Bürger, der redlich dem armen Lande seine Steuern bezahlt, ist ein Patriot. Was er nicht zahlt, müssen Ärmere für ihn zahlen. Das ist mehr Vaterlandsliebe als die höchste Flaggenbegeisterung, die glänzendste Kommersrede. Denn dein Vaterland, Deutscher, ist nicht dein Stand mit seiner Tradition und seinen alten Rechten, es ist dein Volk, und vor allem sind es die Ärmeren in deinem Volk.

Dieses Wehen einer großen Kraft aus der Neuen Welt beginnt schon an der Küste. Es zieht in alle ein, die über die graue Scheibe pilgern. Im Hafen, in Rotterdam, hat es mich erfaßt. Wo die Maas sich in unzählige Kanäle spaltet, alle, alle von Schiffen voll, alles wogend, schaukelnd in Wind und Wellen, alles tätig, bewegt: da erwachte es in mir, ein Singen im Blut, aus dem Verborgenen immer mehr ansteigend. Ja,

ich bin der Sohn eines alten Kaufmannsgeschlechtes. Ich sah die alten Männer aus den feierlichen Bildern des Vaterhauses über die Graachten schreitend und auch sie erfaßt von dem Wehen aus dem neuen Land, für das und auf dessen Geheiß sich in jedem Hafen stündlich ungezählte Hände mühen, wohin hier überall verborgene Augen spähen.

Dann auf dem Schiff, dem größten im Hafen, die Stunden vor der Abfahrt. Man muß es anerkennen, diese Holländer verstehen ihre Sache. Alles geht ruhig, reibungslos, höflich ohne Übertreibung, auf die Minute pünktlich, ohne einen lauten Befehl. Aber das Schiff ist, fährt es auch unter holländischer Flagge, eine zumeist von Amerikanern bevölkerte Stadt, wenigstens in der ersten Kajüte. Von drüben, von der zweiten, von der uns vergitterte Türen trennen, klingen abends wehmütige deutsche Volkslieder herüber. Dort mögen meine Landsleute die Mehrzahl sein. Hier merkt man sie nicht, und Amerika überwiegt. In allem. Die Sprache — englisch mit amerikanischem Einschlag. Die Kleidung, die Sitten, die Gespräche. Ja, die Tischgespräche sind gut amerikanisch.

Gewöhnlich geht es höchst lustig an. Kommt unser großer, glattrasierter, stattlicher Amerikaner mit seinen beiden Damen, dann fragt er: O, was haben die Leute gemacht, waren sie den ganzen Morgen auf diesem Schiff? Mein Nachbar setzt gleich einen Schalk drauf: No, Sir, ich bin ein wenig im Park gewesen und habe im Weinberg Trauben für die Ladys gepflückt — und zeigt auf die großen kalifornischen Trauben, welche die Tafel zieren. Ich sehe mich ein wenig um und werde sofort gefragt, ob ich die neuen Passagiere suche, die beim Golfstrom eingestiegen wären. ‚Nein,‘ sagt mein Nebenmann, ‚wir finden, daß sehr viele dort ausgestiegen sind‘ — denn seit wir rauhes Wetter haben und unsere fahrende Stadt uns gratis Jahrmarkt mit großem Schaukelbetrieb beschert, sind viele ganz enthaltsam geworden, und keine Leckerei bringt sie in den Speisesaal.

Dann kommt der liebe Nächste dran, zum Beispiel die überschlanke englische Mistreß am anderen Tisch: ‚Wo hat sie die große Busennadel, die sie gestern trug?‘ ‚O, waren sie nicht dabei, sie wurde doch gestern zum Tee versteigert, wegen Platzmangel nämlich.‘ Dann sagt ein junger amerikanischer Kaufmann zu dem neben ihm sitzenden weit älteren amerikanischen Arzt: ‚Geh, boy, sag den Damen etwas Artiges; es ist nämlich mein jüngster Sohn noch ein bißchen schüchtern,‘ fügt er, zu den Damen gewendet, erklärend hinzu. Der Doktor pariert sofort mit einer lustigen kleinen Rede auf den Geburtstag seines jungen Vaters. Der akzeptiert den Geburtstag ~~und regaliert~~ unseren Tisch mit Champagner.

Sie können stundenlang im Scherz weiterfahren, je kindlich-grotesker, um so lieber. Aber sie können auch sehr ernste Gespräche führen. Und sie sind alle, auf ihrer Rückreise von Europa, erfüllt von dem Problem Deutschland, das sie so ganz anders getroffen, als sie erwarteten, und von dem französischen Unsinn, den sie nicht recht begreifen können. Und der Inhalt dieser Gespräche gibt manches zu denken. Davon später.

Nieuw Amsterdam, 8. 9. 21.

Lieber Freund!

Heute sprach alles von morgen! Mittags — bei Euch ist es etwa 6 h. p. m. — erscheint Neuyork. Heute beim Diner gab es Toaste und Drinks. Die Drinks, so scharf, daß man einige Kanonen damit abfeuern kann; die Toaste, meist mit feierlichem Gesichte vorgebrachter Ulk. Der erste trinkt auf den Zollkontrolleur, der uns morgen plagt, der nächste auf den Billetmann auf der Fähre. Aber, in Wirklichkeit, sie sind gewaltig stolz und begeistert von ihrem jungen Vaterland, die Amerikaner. ‚Da werden Sie sehen, was ein Bau ist, eine Untergrundbahn, eine Stadt!' Soweit, glaube ich, haben sie recht. Die Fassade ihres staatlichen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen Lebens haben sie sicherlich imposanter aufgebaut, wie ihre Väter im alten Lande es konnten. Sehen wir, was innen steckt!

Es ist spannend, einen Volksaufbau anzusehen, der in den äußeren Dingen da anfing, wo Europa aufgehört hat. Bei uns, mühselig in Jahrhunderten, Stückchen für Stückchen angefügt, jede krumme Gasse: Lösung für heute, Störung für morgen, gehindert durch Enge, zehnmal zurückgeworfen durch Krieg und Politik — dort, an einem Weltgeschichtstag aufgebaut, als die Entwicklung der Technik im alten Lande die fertigen Methoden zur Verfügung stellte. Welcher Geist wohnt in der Halle dieses Reichs? Ich ahne, es ist vieles anders dort, als in Zeitungen, Büchern zu lesen war.

Gestern war natürlich großer Ball. Oben, auf dem nächtlichen Oberdeck, wo der Wind steif wie ein Brett steht, funkelte, flackerte ein Sternenmeer, die Einsamkeit der Weite einsamer zu machen. Die Milchstraße streckt ihren weißen Arm gewaltig wie einen Gottesbefehl über die Welt, und die Stimmen des Meeres und des Windes einen sich. Im Tauwerk hat sich ein geisterhafter Flötenspieler eingenistet. Nachts aber, um 4 Uhr, wurden wir wach. Nebel war eingefallen, und die Sirene brüllte, jede Minute einmal, ihre Todesangst über die See. Nebel und Eisberge, die einzigen großen Gefahren, die noch übrig sind für ein großes Schiff. Die Eisbergzone ist vorüber, sobald man südlich von Neufundland fährt. Das vorher — nur während eines Tages — eiskalte Wasser wird wieder warm, man merkt's an der Luft und an der Dusche im morgendlichen Bad. Ein wenig zucken vielleicht manche in den Stunden, wo die Sirene heult. Am Morgen, ein flüchtiges Wort, ein Scherz, verwischt.

Dies wundert mich von allem an den Menschen am meisten. Viel hab' ich begreifen lernen im Laufe des Lebens, was die Menschen treiben, dies noch nicht. Daß sie die Wirklichkeit um sich so ganz vergessen können und mit ein wenig Täuschung ein Leben lang auskommen. Zu mir streckt die Wirklichkeit in jeder Stunde ihre Hand. Sprech ich davon, so sehe ich erstaunte Gesichter, Abwehr, Nasenrümpfen. Es ist doch immer nur eine winzige Haut zwischen der Unermeßlichkeit und mir. Da ist die Schiffs-

wand; eines Fingers Länge; dann hinunter, vier-, fünftausend Meter in die Tiefe an schwarzen Wassern vorbei, Millionen Geschöpfe glotzen mit erstaunten Augen, nichts antwortet auf meinen Ruf. Das ist doch wahr! Und oben, ein Lufthauch hüllt, wie Rinde ihren Baumstamm, die Erde ein. Dann die klar redende, rufende Weite des Kosmos, durch den der Weltball pilgert, wie das Schiff durchs Meer. Der knatternde Wind, die Kraft der Wogen, die unsere Stadt mit ihren zweitausend Bewohnern hebt und senkt wie eine Feder. Sie sind doch da, und sie waren und bleiben. Sie sind doch neben mir, eine Haut trennt sie von mir. Und dann, am Experimentiertisch, wenn ich frage, wenn ich die Sprache spreche, auf die es Antwort gibt — horch! das Summen, sieh! der Zeiger schlägt aus, das Häutchen reißt auf, es ist Antwort gekommen; dunkle, tiefe Augen schauen auf mich. Manchmal auch heißt das Häutchen ‚Zeit'. Es ist dasselbe und die Wirklichkeit hat mich überall.

Aber die Menschen sind wunderlich. Draußen ist das alles aufgebaut, zum Staunen. Sie sitzen in einem ‚Saloon' und spielen Karten, versteigern — jeden Tag von neuem — die Schiffsgeschwindigkeit — rauchen, sprechen von dem, was sie untereinander aufrichten und das zusammenfällt, man sieht es schon — und wollen nur dies und nichts anderes wissen, und scheuen jedes Wirkliche und schämen sich, davon zu sprechen. Vielleicht, wenn die Sirene ihre Not heult und die Wände der Kabine davon vibrieren, vielleicht zittert das Häutchen ein wenig. Einmal reißt es, für jeden kommt Schiffbruch eines Tages, wo die Wirklichkeit nicht länger wartet, und der selbstgemachte Schein der Zeit versinkt.

Die Bilder drängen den Einsamen, Gedanken wie Wallfahrer ziehen in langen Reihen; sie reichen sich die Hände und schreiten aufsteigend im Licht mit ihren Gebärden am Mittag der Seele vorüber, um im Schatten, zurückgewendeten Hauptes, zu verschwinden. Manche alten, bekannten Gesichter sind darunter, die mich schon einstmals erschreckt, erstaunt, beglückt. Viele lachen laut mir ins Gesicht, und andere tun wichtig und sagen, sie seien mancher großen Menschen Freunde gewesen. Ganz fest steht selten einer, alle schwanken ein wenig, und will ich einen greifen, der mir des Haltens wert erscheint, dann erfaßt mich Taumel, und ich bin zu klein.

Nun naht das Ende. Der Menschen Täuschung und Gezänk wird mich morgen wieder fassen, und ich werde kämpfen müssen. Aber dann kommen die Tage der Heimfahrt. Dank will ich hegen für diese Reise, vollgefüllt von innerem und äußerem Leben. Alles bot sich willig: Tag und Nacht, Sonnenglanz und Sturm, Sternennacht und Nebel, tausendmal geändertes Bild des Meeres, Walfische, Delphine, fliegende Fische sahen wir — freundliche Menschen, Lichtglanz und Musik, und vor allem Einsamkeit. Viel hab' ich gehört, was mich mit Erwartung füllt. Am Schicksal Europas und insbesondere meines Vaterlandes werden Kräfte wirken, die wir erst ahnen. Ich will sehen, was ich davon erfasse.

(Fortsetzung folgt.)

# Das unheilige Haus
## Roman von Leo Weismantel

(Fortsetzung.)

**Da aber die Brüder in die Jahre kamen, da sie des Weibes begehrten, sandte der Vater den Erstgeborenen aus, damit er sich unter den Töchtern des Landes die erküre, die seine Seele liebe, — den Zweitgeborenen aber schlug er ins Gesicht.**

Als Ohm Benno an jenem Abend zu dem harrenden Franz zurück in die Schmiede kam, brachte er ein kleines Kästchen mit, und als er es vor den staunenden Blicken des Knaben öffnete, daß die leuchtende Glut aus der Esse darüberfiel, lagen zierliche kleine Werkzeuge darinnen und ein altes, bilderreiches Buch. Ohm Benno breitete die Bilderschätze des zerfallenden Buches vor Franz hin, — da sah der gar seltsam geformte Leuchter, sah Tore alter Burgen und königlicher Schlösser, sah wundersame Tiere, eingefangen in ein Geschlinge von kletternden Pflanzen, und Bilder aus alten Mären, eingehämmert in eiserne Platten. Franz lächelte, da er dies alles sah, — lächelte wie ein Kind, dem die Mutter von fernen Sternen des Himmels erzählt, — als nun Ohm Benno fragte, ob Franz lernen wolle, solche Kunstwerke zu schmieden. Er lächelte glücklich ungläubig und ohne Wunsch auf eine Wirklichkeit, sagte ein ‚Ja' dazu und hub an, so, wie der Ohm es ihm vormachte, mit den Werkzeugen spielend zu hantieren.

Dann horchte Franz aus seinem Spiel erschrocken auf, als der Ohm erzählte: ‚Auch ich, Franz, auch ich hätte gern das alles gelernt, aber meine Hände waren schon zu steif, als ich von all dem erfuhr, meine Hände waren schon zu steif, zu grob und roh vom vielen Schmieden, — über meine Hände hatte keiner gewacht, wie ich über die deinen gewacht habe.'

Ja, — jetzt erst wußte Franz, daß der Ohm ihm so viele rauhe Handgriffe abgenommen hatte, die Franzens Pflicht gewesen wären. Eine Dankbarkeit und Liebe schoß davon blumenhaft in ihm hoch — aber gleich sank diese Blume ersterbend zusammen, als wäre ihr zugleich auch ein zum Leben Notwendiges genommen, — Sonne, — Luft, — was war ihr denn genommen? Das war ja von Ohm Benno so gewollt, — das war nicht Liebe, das war zu einem ganz bestimmten Zwecke so gewollt, — Franz war es, als wäre er eingesperrt in einen Raum, dem nun durch eine geheime Pumpe die Luft geraubt würde. Seine Brust keuchte schwer, sein Mund tat sich jappend auf wie bei einem Fische, der ans Land geworfen ward.

‚Willst du das lernen?' frug wieder der Ohm.

‚Ja, —' sagte der Franz, ohne Lust und ohne Dankbarkeit,

— er schaute einen Augenblick starr vor sich hin, dann kam eine jähe Freude wie ein Blitz in sein Auge gesprungen und löste alle Starrheit, — er schob das Bilderbuch des Ohms hinweg und sprang auf, — ‚wartet, Ohm!‘ — ‚Wo willst du hin?‘

Da hatte die Dunkelheit vor der Schmiede den Knaben verschluckt. Aber nach ein paar Augenblicken stand Franz wieder in der Tür, — ‚wenn das die Gret wüßt'!‘ Er hielt ein paar abgepflückte Tulpen in der Hand. Gret, die Magd, zog sich solche Blumen in Töpfen. ‚Was willst du damit?‘

‚Seht, Ohm, die Blumen in Eurem Buche, die geschmiedeten Blumen, die kenn' ich nicht, — aber ich habe, da ich eben dachte, was von all den Dingen, die in Eurem Buche sind, ich nachmachen sollte, mich auf keines mehr entsinnen können, — da sind mir auf einmal die Blumen der Gret eingefallen. Einmal bin ich dieser Tage im Garten gelegen, da ist ein starker Geruch auf mich zugekommen, — aber keine Blume ist ringsum gestanden, — da bin ich dem Duft der seltsamen Blumen nach, — da stand versteckt hinter einem Busch eine Scherbe mit diesen Blumen, — siehst, Ohm, grad diese sind's gewesen. Ich habe meine Nase in den Kelch gesteckt, um ganz zu tiefst dort zu sein, wo der Duft seinen Ursprung hat, als wollt' ich in einen Berg mitten hinein, aus dem Wasser kommt, — aber eh ließ sich die erste der Blumen zerquetschen, eh' sie mich zum Ursprung des Geheimnisses ließ; — dann wollt' ich's einer zweiten abzwingen, — dann aber hab' ich mich davor gefürchtet.‘ — ‚Hahahaha, —‘ lachte er Ohm.

‚— Ich hätt's auch noch getan, dann tat die Gret mir leid, — aber die Blume, die zerdrückte, Ohm, die läßt mich nicht in Ruh, — ich will sie nun in Eisen schmieden und so, Ohm, daß die Kerze aus ihr aufsteigt, als wär' der Duft, der aus ihr kommt, jetzt sichtbar geworden; dann brauch ich nur der Kerze nachzugraben bis zu tiefst ins Eisen, und ich komm' der Tulpe hinter ihr Geheimnis, kriech' ganz in sie hinein bis dorthin, wo aus ihr der Duft aufsteigt, — dem Ohm stand der Mund gaffend offen, ‚dann meinetwegen,‘ sagte er, ‚mach', was du willst, —‘ und es war Franz, als sei er dem Willen des Ohms entschlüpft in eigenen Willen, da ward seine Brust leicht, seine Hände wurden fein, da er ein Werkzeug faßte und sagte: ‚So, Ohm, jetzt lehret mich!‘ Und er gebot dem Ohm.

Woche um Woche, Monat um Monat hämmerten und schmiedeten die beiden nun jeden Abend noch nach dem Tagewerk, das Gregor Dill gebot, an wundersam feinen Sachen.

Und es war ein Ringkampf zwischen den listenreichen Menschen, die mit feinen Sticheln und Hämmern und Stichflammen kämpften und dem Eisen, dem harten, eigenwilligen, starren; das Eisen wehrte sich und ließ nicht nach, eher brach es, als daß es sich biegen

ließ zum Verrat eines letzten mit dem Eigenleben gehüteten Geheimnisses, — eher brach es — und immer wieder hub der Ringkampf von neuem an.

Ohm Benno und Franz kamen beim Gesinde in den Ruf sonderbarer Käuze; die bosteIten immer, aber nichts Sichtbares kam dabei heraus, so viel der Monate auch vergingen. Schon waren fast drei Jahre um und keiner dachte mehr an einen Sinn dieses Bostelns; da sagte eines Abends Ohm Benno, als die Knechte und Mägde nach dem Abendbrot zum Schlafen gehen wollten: ‚Heut sollt ihr, damit ihr was zu träumen habt, ein Schmiedegesellenstück sehen, — Franz, hol's her!'

‚Oh — hohoho ho?' einer lachte, als frage er erstaunt und zweifle und scherze zu gleicher Zeit, — ‚habt ihr doch noch etwas zusammengebracht? Das wird was sein!'

Und alle lachten diesem Lachen nach, standen aber dann doch neugierig umher, standen um den Tisch, bis Franz zurückkomme.

Da brachte Franz zwei Leuchter und ein Kruzifix, war allesamt aus Eisen zierlich geschmiedet; — wie eine lärmende Schar von Gassenkindern umringten Knechte und Mägde das Werk, das Franz auf den Tisch stellte.

Zwei dicke, gelbe, honiggelbe Wachskerzen wuchsen aus den zwei Leuchtern, als wären sie der sichtbar gewordene Duft zweier Tulpen, — der Leib Christi aber hing am Kreuze wie eine wundersame Rose, die ganz umstarrt von Dornen hing, daß die Dornen selbst zum Strahlenkranz wurden, der rund umging. Und Knechte und Mägde wurden stumm und schauend wie aus Puppenaugen, als habe ein Venetier seltsame Tiere, ein Glas mit Seepferdchen darinnen, — oder als habe ein stelzfüßiger Bergmann aus Westfalen das kunstvolle Gehäuse eines Bergwerks vor sie hingestellt, — wie ein Werk aus einer fernen Fremde staunten sie alle diese Leuchter und dieses Kruzifix an.

‚Ist das ein Gesellenstück!' sagte Ohm Benno, — ‚wenn der erst einmal sein Meisterstück macht, dann werdet ihr glotzen!'

Es war lautlos in der Stube, keiner sagte ein Wort.

Franz, der stolz, sonnig versunken dastand, die hängenden Hände vor sich wie zur Andacht verschlungen, von Glück geschwellt wie eine knospende Blüte, hörte, wie die Schauenden atmeten vor diesem unverstandenen Werk, das wie ein Wunder sich ihnen offenbarte, — einer dieser ziehenden, leise keuchenden Atemzüge aber glitt an seiner Wange vorbei und brannte ihm den braunen Hals und das Gesicht.

Sein Keuchen war kürzer, stoßweise, daß Franz wie erschrocken sich umwandte, — da sah er Gret, der Magd, die hinter ihm stand, ganz nah ins Gesicht; ihre Augen hatten sich weit gerundet, und ihr

zwei Schlangen aus ihrem Kleid, zischend gegen seine Brust; er prallte einen Augenblick zurück, dann faßte er die Schlangen und würgte sie. Und dann hatte er plötzlich die lachende, holdselige Jungfrau in seinen Armen. Fest ein Bündel Heu an sich gepreßt, lag er oft so, bis ein herrischer Ruf ihn in die Tenne oder in den Hof gebot. Was quälte ihn doch diese Märe!

Aber mit jeder Wiederkehr ward dieser Traum lebhafter und bestimmter, daß Franz von dem Glauben ergriffen wurde, als könnten die Nebelgestalten eines Tages Fleisch und Blut werden und ihm begegnen als eine Wirklichkeit mitten unter den Menschen.

Manchmal war es Franz, als habe die Prinzessin eine gewisse Aehnlichkeit mit Gret, der Magd, — aber alsogleich verschwand diese Aehnlichkeit, und nur die Prinzessin war da in langem, fließendem seidenem, bald trauernd schwarzem, bald festlich weißem Kleide, die zarten Körperformen des knospenhaft schwellenden Leibes waren durch die Seide des Kleides erkennbar, ja noch sichtbarer betont, und Franz ward von einer seltsamen, unheimlichen Lust angefallen, mit seinem Blick die Linien dieser Brüste, die Linien der Hüfte nachzugleiten. Leise, zaghaft, als wolle er etwas, was ihm entfliehen könne, erfangen, hob er die Hände. — Da jedesmal entwich der Traum.

Dann suchte er durch den Ritz des Giebels Gret zu erspähen. Er mied ihre Nähe, nur aus der Ferne lugte er nach ihrem Schritt, nach den Linien ihrer Gestalt, ihrer Brüste, ihrer Hüfte — belauerte sie wie ein Tier, das er fangen wollte.

Und so ging Franz zwischen dem Alltag und den festlichen Träumen, zwischen Prinzessin und Gret, der Magd, hin und her, her und hin.

Eines Tages kam in diese sich immer wieder nur immer lebhafter sich wiederholenden Träume ein Neues: Franz bemerkte zum ersten Male an der Prinzessin ein Krönlein; gewiß, er wußte es, sie hatte dies Krönlein immer getragen, sooft auch sie Franz erschienen war, — und doch glitt auf einmal Franzens Blick so sehr auf das Krönlein, — wer weiß warum? — daß er schier nur das Krönlein sah, und jählings wandelte ihn im selben Augenblick die Lust an, dies Krönlein nachzubilden als sein Meisterstück, und alsogleich war er erlöst vom Bann seiner Träume; er sprang auf, kletterte zur Tenne nieder, sprang in die Schmiede und rannte den erschrockenen, verwirrten Ohm an: ‚Ohm Benno, ein Krönlein!‘

Und am gleichen Abend huben die beiden wieder ihr geheimnisvolles Hämmern in der Schmiede an.

Es waren indessen fast zwei Jahre vergangen, und die zuweilen spottenden und neugierigen Fragen beim Abendbrot: ‚Na, wann ist's fertig, das Meisterstück, — na, Gret, wie steht's, hilfst du

tüchtig mit?' wurden immer seltener und verstummten schließlich ganz, als Gret einmal laut aufgeweint hatte; denn niemand sah je Gret und Franz beisammenstehen, — es war wie eine Feindschaft zwischen beiden, und die Grundlosigkeit der Scherze schien am Ende alles Scherzes Tod, — da tat das Scherzwort nur noch weh, und keiner wagte mehr ein Wort, seit Gret so jählings einmal aufgeschrien hatte, als offenbare sich ein bisher unter Lachen verborgener Schmerz.

Und doch war das Meisterstück inzwischen fertig geworden, — aber während Franzens Leuchter und Kruzifix in der Stube auf dem Hausaltar standen, — mit seinem Krönlein wußte Franz nichts anzufangen. Lauernd ging der Ohm umher, — aber schwieg —

Franz aber überkam jäh eine Scham, als könne das Krönlein seine heimlichen Träume offenbaren — o, als bräche nun der reine Traum der Einsamkeit wie eine Schande in Alltag und Wirklichkeit, — er hatte ein Hochzeitskrönlein geschaffen, — jeder, der es sehen würde, würde nach der Braut fragen, die es tragen solle. Das erkannte er nun und erschrak über das, wohin er geraten war mit seinen Träumen. Er wußte nun, daß er dem Traum nicht nur das Krönlein nehmen durfte, daß er nun auch die Prinzessin ins Leben herüberzuholen gezwungen sei. — Sollte er auch deren Leib in Eisen nachbilden — oder würde der Leib in Fleisch und Blut ohne seinen Willen wie ein Schicksal vor ihn treten? Als habe er eine Beschwörung getan und fürchte nun ein kommendes Schicksal, — so fürchtete sich Franz, das Hochzeitskrönlein zu zeigen.

Es war an einem Sonntag im August.

Nach dem Mittagessen machte sich Vater Dill auf, mit der Bäuerin durch die Flur zu gehen und die nächsten Arbeiten zu beraten. — Knechte, Mägde, die Kinder gingen ihrem Zeitvertreibe nach, — einige der Mägde waren auf Wallfahrten gegangen, einige der Knechte und Brüder mit Michael zur Dorfschenke, — einige zum Tanz. — Ohm Benno hatte sich erboten, als einziger daheim zu bleiben und das Haus zu hüten.

Ohm Benno hatte sich, als alle weggegangen waren, vor die Schmiede auf einen Rasen gelegt und sich das Gesicht vor der Sonne halb mit dem Hute zugedeckt. Da sah er die Gret ins Haus zurückkommen. — Was wollte die nur?

Sie kam auf die Schmiede zu, — hatte den Ohm, der unter dem Hut hervorlugte, nicht bemerkt, — so schrak sie zusammen, als sie ganz dicht neben sich seine Stimme hörte: ‚Na, Gret, was wird denn wohl das sein, das du in der Schmiede verloren hast und heute am Sonntag suchst?' — Sie fand keine Worte, hatte die Hände vor Schreck aufs Herz gerafft und rang noch nach Luft. — ‚Ist dir

etwa ein Ringlein am Finger zersprungen, und soll ich dir's wieder zusammenschmieden, — oder besser der Franz, der hat feinere Finger?'

‚Nichts such' ich,' sagte sie hastig und wollte fort. — ‚Gret —!'

Da blieb sie stehen. Ohm Benno wußte seltsam zu rufen, — ein einzig Wort nur und der Angerufene wußte mehr, als sonst in vielen Sätzen sich die Menschen zu sagen genötigt sind: ‚Du suchst den Franz, — ich will dir sagen, wo er ist, und du mußt nicht glauben. daß ich nicht wüßte, wie es um dich steht und um dein Herz, und du mußt nicht denken, daß ein Falsch in mir sei, — ich will dir helfen —' all' das lag in dem einen Rufe ‚Gret', daß das Mädchen mitten im Laufe inne hielt, als sei es aus einem Tier in einen Baum verwandelt worden und seine Füße schlügen wie Wurzeln in den Boden.

Ohm Benno winkte ihr mit den Augen zu. Gret hatte sich sonntäglich wie zu einem Kirchgang zurechtgemacht, — vielleicht daß sie zum Tanze wollte, — fast zu feierlich zum Tanze, hatte ihr tiefdunkles, geblümtes Kleid an, ihr schwarzes Samtmieder, unter dem das weiße Linnenhemde hervorquoll wie weißer Kirschblütenschnee aus grünem Blättergewirr, — eine grüne Schürze mit ein paar dunklen Bändern flatterte wie eine Fahne um ihre Hüfte, als eben ein Windzug über den Hof lief.

Ohm Benno betrachtete sie, — da schoß ihr das Blut in den Kopf, als errate sie seine Gedanken, — rasch trat sie an ihn heran, ganz dicht, und fragte flüsternd, als sei jemand in der Nähe und könne es hören: ‚Was wollt Ihr?'

Er strich ihr einmal übers Haar und gab flüsternd zurück:

‚Willst du sein Meisterstück sehen? — Er ist auf dem Heuboden und hat's bei sich —; es ist ein — ein Hochzeitskrönlein, —'

‚Was macht er damit auf dem Heuboden?'

‚— Er wartet auf jemanden, — vielleicht auf — auf dich — geh' zu ihm!' Sie starrte einen Augenblick vor sich hin, — dann riß sie sich, den Kopf leicht schüttelnd, los und wollte wortlos fort ins Dorf.

‚Gret!' — wieder rief Ohm Benno, — und er rief, als sähe er jetzt erst das Mädchen und habe kein Wort mit ihr gesprochen, — das Vergessen von all dem, was geschehen war, lag in diesem Ruf, daß Gret wieder stehen blieb und laut — so wie der Ohm laut gerufen hatte, zurückgab: ‚Was wollt Ihr?'

‚Gret, könntest mir einen großen Gefallen erweisen, — du weißt, wie gern ich am Sonntag immer auf die Milseburg gehe und dort droben rumhocke, — nun hat mich's gereut, daß ich euch alle fortgelassen habe,' — das Mädchen lauerte auf — ‚Gret, ich tät dir ein schön Marktstück kaufen beim nächsten Jahrmarkt, wenn du für mich hier bliebst und ließest mich auf meine Milseburg, — denn wenn ich fort geh', ist sonst niemand da, —'

‚— und der Franz?‘ wollte sie einen Augenblick fragen, — aber da hielt sie das Wort vor einem eigenen freudigen Erschrecken zurück, — ‚dann meinetwegen, Ohm Benno, dann geht, —‘

‚— mußt aber auch wirklich bleiben, Magd, — sonst ist keine Seele weit und breit —‘ und schon hinkte der Ohm von dannen.

Ohm Benno hinkte aus dem Hof, hinkte um eine Ecke, Gret sah ihn nicht mehr, — aber er lärmte mit Pfeifen und Jodeln, als wolle er ihr seinen Weggang auch dort noch bekunden, wo sie ihn nicht mehr sähe, — so tat er, bis das Pfeifen sich in der Ferne verlor — in Wahrheit aber war er nach ein paar Schritten zurück an die Hausmauer gesprungen und lugte nun von dort, was das Mädchen beginne —

Gret stand noch mitten im Hof, — jetzt, da sie von Ohm Benno nichts mehr hörte, hob sie den Zipfel ihrer Schürze hoch, verfiel in Denken und Überlegen, — sie ging gegen das Haus, — trippelnd, — unentschlossen, — noch einmal blieb sie stehen, — sah rasch herum, huschte hin zur Scheuertür, sah noch einmal rundum, — und da sie keinen Menschen gewahrte, keinen Menschen weder in der Weite noch in der Breite, — schlüpfte sie in die Tenne. —

Ohm Benno aber kicherte leise in sich hinein und schlich sich fort, — fort zur Milseburg.

Franz lag indessen droben im Heu und hielt das geschmiedete Krönlein hoch in das Licht, das durch einen Spalt der Dachziegel hereinfiel und einen hellen Streifen, in dem der Staub quirlend in kleinen Flöckchen tanzte, herausschnitt aus dem Dämmern des Raumes.

Das Hochzeitskrönlein war ein schlichter Reifen, aus einem Stab gebildet, der rundum kroch, und aus dem aufwärts kleine Zweige sproßten, die mit den Stengeln, ihrem Blätter- und Blütenwerk sich ineinander verschlangen und aus einem Dunkel ausstrahlten in Helle, in lauter lichte Rosen, die wie Kinder in Ringelreihe rundum zu gehen schienen. Das alles war aus Eisen geschmiedet und so zierlich fein, wie nimmer es so fein geschienen hätte, wäre es aus Silber oder Gold gewesen; denn Gold und Silber hätten mit ihrem eigenen Glanz und Wert das Wunder dieser zarten Formen zu überschreien versucht, die hier in Eisen nun ganz um ihres eigenen Wunders willen da waren. So hatte das eiserne Hochzeitskrönlein etwas von der Heiligkeit eines Tautropfens, der am Halm eines Grases aufgestiegen ist, — oder etwas von der Heiligkeit einer Blume, — auch sie sind nur Wasser oder werden zu Schlamm, so des Menschen Fuß zerstörend darauf tritt, — in der Form des Tautropfens oder einer Blume aber ist das unscheinbare Nichts zu einem All der Schöpfung geworden.

Und wie Franz so das eiserne Krönlein vor sich in der Sonne ersah zwischen den kleinen Wölkchen des Staubes, die ihm wie

rundum tanzende selige Geister erschienen, wie ein Kreis himmlischer Chöre, die um die Sonne göttlicher Schöpfung lobsingend tanzen, staunte er sein Werk an, als sei es nicht eigener Hände Werk, als sei es auch so gewachsen aus dem Schlamm der Erde, da ein allmächtiges Wort darüber sprach: ‚Es werde!'

Die Dämmerung und die Wärme des Raumes, der Duft des Heues umfing Franz mit jener Betäubung, die er immer hier suchte, daß seine Sinne taumelnd wurden vor Müdigkeit und zugleich eine Angst hochstieg vor einem großen Kommenden.

Franz schloß die Augen und dachte an die Prinzessin.

Jählings war es ihm, daß sie ihm in dieser Stunde erscheinen werde. Er hatte Angst, sie könne leibhaftig vor ihn treten und wollte sie zurückdrängen in das Reich der Träume, und als könne er sich von ihr und all den Träumen befreien, wenn er ihre Gestalt wie ihr Krönlein in gleicher Weise festhielte, reifte in ihm der Plan eines neuen Werks: einen Ofen wollte er schmieden und auf eiserne Platten in zarten Bildern das Schicksal der Prinzessin einhämmern.

So dieser Plan in ihm aufgestiegen war, glaubte er sich von vielen Gefahren gesichert und konnte wieder die Traumgestalt sich aus dem Dunkel dem eigenen jungen liebenden Blute nähern lassen.

Er hörte ein leises Knacken — und fuhr hoch. — Ging nicht eben die Türe der Tenne? — Nein — alles blieb still. — Er sank zurück.

Nun sah er wieder die Prinzessin, sah sie ganz dicht vor seinen Augen, — sie trug ein weißes, langes Kleid, das schier einem Hemde glich, — fest starrte er nun diesen elfenbeinenen Leib an, denn er wußte, daß er ihn nun in Eisen nachbilden müsse, und er hob leise und heimlich die alles Geheimnis ertastenden Hände.

Eine Schwüle zog ihm um die Schläfe, er würgte leise, als ersticke er, — dann fuhr er wieder hoch, — war das nicht —? Hatte nicht die Leiter geknackt wie unter einem heimlich steigenden Fuß? — Vielleicht war es eine Katze, die durch das Gebälk kroch, — vielleicht auch nur ächzte das Holz vor der Hitze selbst, die wie ein Alp, wie eine Hexe ihm auf der Brust saß und ihn knörte — die Luft stand im Raume dick und trunken — da stieg — fast sträubten sich Franz die Haare — da stieg geräuschlos wie ein Geist eine Gestalt aus dem Dämmern.

Franz erkannte alsogleich, daß es die Gret war, aber diese Erkenntnis vermehrte eher die Angst denn daß sie sie vertrieb. Auch Gret war in den Bann dieser Heimlichkeit geraten, — sie hatte Franz vielleicht scherzend überfallen wollen, — nun war sie plötzlich wie eine Gefangene bei ihm in einem rundum abgeschlossenen Kerker, — eine Hexe aber hatte den Mund an das Schlüsselloch

gelegt und sog alle lebengebende Luft durch das Schlüsselloch aus dem Kerkerraum in ihre eigene dürre Brust, — leise surrte dieses ziehende Saugen.

Gret standen die Augen und der Mund märchenerlechzend offen wie damals, als Franz sie so zum ersten Male gesehen hatte.

‚Gret. —' Franz flüsterte kaum den Namen, als könne jemand sein Wort hören, und der Lauscher könne Schimpf und Schande über die beiden Menschen bringen, die nun in verbotener Einsamkeit beisammen waren.

‚Gret, —' sie huschte, jed' Geräusch vermeidend, zu ihm hin und setzte sich neben ihn ins Heu, — ‚es ist kein Mensch da, Franz,' flüsterte auch sie, — ‚Franz, ist's das?' — sie deutete auf das Hochzeitskrönlein. ‚Soll ich dir's — soll ich dir's einmal aufsetzen?'

Sie setzte sich haltend hin und legte die Hände ergeben in den Schoß, er aber setzte ihr behutsam das Krönlein auf und wich dann vor ihr zurück in den Schatten. ‚Gret,' sprach er aus dem Dunkel. — ‚Was soll ich?' — ‚Gret, setz' dich weiter vor, daß du im Lichtstreifen sitzst.' — ‚Ist's — ist's so recht?'

In all ihren Worten, in all ihren Bewegungen lag ein verzweifelndes Ringen, als wollten sie aus diesem Raum, aus dieser Stunde, die wie ein zuziehend Netz sie fing, entweichen in einen andern Raum, in eine andere Stunde. All Gelingen kam auf List an.

Sie waren wie Fische, die einem Fischer entschlüpfen wollten, die hin- und herschossen voller Unrast und immer dem sich zusammenziehenden Netz begegneten, so taten sie alles immer leiser, immer ängstlicher in der Stunde, aus der nur ein lautes Wort, ein sicheres Tun sie hätte retten können. Sie fühlten, wie eine Leidenschaft in ihnen hochstieg, wie siedende Milch hochsteigt unter der Glut des unter ihr brennenden Feuers, — mit jedem Wort, das sie flüsterten, ward die Luft um sie her ausgetrockneter, — mit jeder Bewegung der Hände wurden sie gelähmter, — es war ihnen, da sie so dicht nebeneinander im Heu saßen, als spürten sie ihre Leiber wie kühlenden Marmor in der Hitze, die um sie gelagert war.

‚Ist es so so recht, — Franz?' — ‚Das — das Kleid war anders, —' sagte er, — ‚ich — ich habe sie, wenn sie das Krönlein trug, immer in einem weißen langen Kleid gesehen, — das Kleid war wie ein langes Hemd —'

Dann lag eine Stille zwischen ihnen — bangende Stille, daß ihre Blicke nicht voneinander zu weichen vermochten — dann hob Gret zaghaft die Hand, — sie sah Franz an, als wolle sie ihn bannen nur in ihre Augen, nicht auf ihren Leib zu sehen, — und dann hub ihre Hand überm Herzen an, an den Schnüren ihres Mieders zu nesteln, — da glitt das Mieder von ihrer Brust und

die Platten dann ins Feuer hob, sobald sie dann im Feuer aufglühten, verschwammen die Bilder in der weißen Glut vor den starrenden Augen und konnten den Leib der Prinzessin, den er da hineinhämmern wollte, nicht mehr erschauen, — er warf die eiserne Platte in das zischende Wasser und starrte in die Dunkelheit der Nacht, die vor der Schmiede stand. Kam nicht wenigstens von da draußen eine Kühle? Kam nur ein Windhauch?

Wohl kam eine Kühle, aber hinter ihr drein schlich eine Angst, als hocke die Gret irgendwo verborgen da draußen in der Dunkelheit und starre durch die Tür der Schmiede, starre da her, wo Franz in der Lohe des Feuers saß.

O, o, die Gret verwirrte ihm all Denken und Tun!

O, o, die Gret zerbrach ihm alle Liebe am kunstvollen Werk, er wollte ein Werk schaffen, und seine Liebe sollte zeugend das glühende Eisen umarmen, — da saß ein Mensch, ein irdisch sterblich Weib daneben und begehrte diese Liebe für sich und begehrte die Umarmung und den Taumel der Stunde vor dem der Ewigkeit. — o. all Werk zerbrach ihm ein Weib, — einen kunstvollen Ofen, allerlei Hausrat, eine ganze Welt voll Schmuck hatte er schaffen wollen, hatte er sich ausgeträumt an jenem Sonntag Abend, als er Gret auf dem Heuboden das Hochzeitskrönlein aufgesetzt hatte, — nun er aber ans Werk ging, stand der Ohm zur Seite und fragte: ‚Für wen willst du den Ofen machen? — für wen den Hausrat? sag', für wen?'

‚Für wen sonst,' gab Franz zurück, — ‚für wen sonst, als für den Bruder Michael!' —

‚Du weißt, daß ein Kerle wie du kein eigen Haus begehren darf noch Weib noch Kind, — sonst würden die Erstgeborenen ersaufen in der Meeresflut der Knechte!'

‚Brauch' ich einen Ohm dazu, der mir das sagt?'

‚Ei, brauchst du keinen Ohm dazu, der dir das sagt? ei, dann nimm dein Hochzeitskrönlein, das du so versteckt hältst, und bring' es deinem Bruder Michael, — dem bring's für seine Braut, er wird's bald brauchen, — eh es noch Herbst wird, haben wir Hochzeit auf dem Dillhof, — und dann, wenn du ihm dein Hochzeitskrönlein gebracht hast, geh' du des Nachts ums Haus, und du wirst sehen. daß alle Fenster zu sind, — nur eines ist offen, als wär' dort hinter jenem Fenster eine, die's nicht aushielt in der Stube vor all der Enge, — dann nimm einen Stein vom Boden auf, Franz, und wirf ihn durch dies Fenster, — du mußt nicht seitwärts werfen, Franz, nicht dorthin, wo das Bett steht, denn die in jener Stube ist, liegt nicht schlafend auf dem Bett, — mußt mitten in die Stube werfen, Franz, dann triffst du sie mitten ins Herz, denn dort steht sie und starrt durch das Fenster in die

Nacht, — o — o, brauchst keinen Stein vom Boden aufzuraffen, Franz, daß die, die dort drinnen steht, getroffen auf den Boden zusammensinkt, brauchst ihr nur hineinzurufen: Gret, leg' dich schlafen, — warte nicht, daß einer zum zweiten Male kommt und dir ein Hochzeitskrönlein ins Haar setzt, — das Hochzeitskrönlein hab' ich als gehorsamer Knecht meinem erstgeborenen Bruder gebracht, — geh', leg' dich schlafen, Gret! schlaf wohl! schlaf wohl! hehehehe. — Knechte und Mägde wie du und ich haben in der Nacht zu schlafen wie ein Ratz im Bau, — hehehehe —!'

So tat der Ohm noch jeden Abend und warf sich dann aufs Stroh und schlief und half Franzen fürderhin nicht mehr bei seiner Arbeit. Franz aber lief am schnarchenden Ohm vorbei in die Nacht.

Keuchend schlich er, als läge eine ungeheure Last auf seiner Schulter.

Vom Wald sah er die Fenster des Dillhofes, — ein einziges stand offen, — schlich keuchend zurück zur Schmiede und griff die eiserne Platte wieder auf, warf sie vor Schmerz keuchend in die Esse und riß den Blasbalg auf und nieder, bis die Platte glühe und die Bilder vorquöllen, daß er die vorgekratzten Linien nun hineinhämmere, — da quollen lauter Fratzen statt zarter Bilder aus dem Eisen, — der kleine, schon auf das Bild gezückte Hammer entfiel den Fingern schwer, als sei er wie ein Berg, — die glühende Eisenplatte mit den Fratzenlinien glitt zischend in den Wasserkübel. Franz brach zusammen in seine Stirn und Gesicht umklammernden Hände und heulte auf vor Gespensterangst, bis er ganz auf den Boden niedersank vor Ohnmacht und zuckend wie ein verblutend Tier entschlief.

---

Einem Hunde gleich, der in der Sonnenhitze des August einen Karren Steine zieht, so zog Franz des Nachts den Karren der Liebe mit den Steinen der Qual um seines Vaters Gehöft. Doch die Nacht lag einmal so schwarz ums Haus, daß das Auge des Keuchenden vergeblich bis zu jenem Fenster vorzudringen suchte, hinter dem nah der Erde Grets Mägdekammer lag. Und es peinigte ihn die Ungewißheit, ob auch diese Nacht wie alle Nächte zuvor das Fenster offenstand, weil die Wände der Kammer das pochende Leben, das dort nicht schlafen konnte, nicht zu halten vermochten.

Die Tage lagen wie Haß zwischen Gret und Franz, — die beiden Menschen gingen aneinander vorüber, als habe das eine dem andern ein Elend angetan, dessen Erinnerung nicht schwinde.

Nur Ohm Benno wußte um ihre Liebe und ihr Leid, — er hetzte jeden Abend Franz wieder in die Nacht, daß er rastlos

vor jenem Fenster irre, hetzte jede Nacht wieder Gret vom Lager auf, daß sie aus der Dunkelheit den Irrenden durch das Fenster zu erspähen versuche, — daß jede Nacht den Haß des Tages wieder als geknechtete Liebe offenbare.

Und es war Franz in jener Nacht, da er bis zum Fenster nicht hinspähen konnte, als sei in dieser Nacht das Fenster geschlossen, und der Haß des Tages bliebe auch und ging auch durch die Nacht. Und er war voll Grimm und willens, heute zu tun, was der Ohm höhnend sonst ihm anriet, ans Fenster hinzuschleichen, die Scheibe einzuschlagen und mit der zerfetzten blutenden Faust seitwärts zu greifen und die Schlafende am Haar hochzureißen und ihr ins Gesicht zu schreien: ‚Der Ohm sagt, du könntest nicht schlafen, hättest das Fenster offen, weil du glaubtest, es käme eine Nacht, da das Wunder durch dies offene Fenster zu dir in die Kammer steigt und dir ein Hochzeitskrönlein ins Haar setzt und dich Magd wie eine Königstochter kürt. Der Ohm hat falsch gezeugt und falsch geschworen!

Du schläfst, Gret, und schnarchst, daß die Wände wackeln, und daß die eisernen Platten in der Schmiede erschüttert werden unter meiner hämmernden Hand, daß der Hammer Fratzen meißelt statt königlicher Bilder, — o — o — wenn einer glaubte, auch Mägde würden von der Liebe gewürgt wie die Bräute der Erstgeborenen, der komm' herbei und schau sich diesen Schlaf an, diesen gesunden Schlaf einer geborenen Magd! O — o — o — o!

So schlich Franz voll Haß die Mauer entlang, und als er an das Fenster kam, hinter dem Grets Kammer lag, — war es geöffnet wie noch jede Nacht.

Zitternd vor Scham und überquellender Freude tastete Franz an dem Fensterbrette hin, und aller Haß ward jäh überquellende Liebe, — seine Hand klammerte sich, als hielte er einen Menschen, um die hölzerne Brüstung.

Minuten stand er so, kaum wagte er zu atmen.

Da fühlte er auf einmal einen jäh stechenden, brennenden Schmerz, als schlüge einer einen Nagel durch diese seine Hand und nagele die wunde Hand des Aufschreienden fest an die Brüstung, —: heiße Lippen hatten sich von da drinnen über die Hand gebeugt und einen Kuß daraufgepreßt.

Aufschluchzend nach diesem Schmerz hastete Franz hinweg wie in eine selige Gewißheit und war von dieser Stunde an von den qualvollen Wanderungen der Nächte erlöst.

Er warf alle Eisenplatten, die er Wochen hindurch gehegt hatte, er warf alles Planen zur Seite und legte sich des Abends nach dem Tagewerk zur Ruhe und schlief sanft und fest wie einer, der Kräfte sammelt für einen letzten großen Kampf.

Juan de Valdés Leal/Portrait des Don Miguel de Mañara



stehen wie an Kirchweih von Moosschlangen umwunden, die den Stamm hinaufkriechen, und haben ums Haar weite Kränze mit dicken Papierrosen und flatternden Bändern, — hast du dein Sprüchlein schon gelernt? Die Braut probiert schon ihr seiden Kleid und legt das goldene Kreuz zurecht, das sie über den Brüsten tragen wird, — hast du dein Sprüchlein schon gelernt? Wenn sie vom Dorf aus der Kirche kommen, wirst du mit all deinen Brüdern und Schwestern mit Sträußen in den Händen am letzten Markstein stehen zwischen dem Dorf und dem Dillhof, — dann wird der Hochzeitszug vor euch anhalten, und wir werden im Kreis um euch stehen, — und dann mußt du's aufsagen, dein Sprüchlein:

Ich gelob dem Herrn und Bruder mein,
Ich will ihm treu und gehorsam sein,
Will ihm dienen all mein Lebenszeit, —
Gib Gott uns die ewig Seligkeit.'

Noch jeden Abend rüttelte Ohm Benno den Franz aus dem Schlaf: ‚Franz! Franz! — hast du dein Sprüchlein gut gelernt? Franz! Franz! wenn du dein Sprüchlein aufsagst draußen am äußersten Markstein, — lug nicht rechts und lug nicht links in die Aecker, die gehen dich nichts an, — verstehst du, Kerl! — lug nicht nach rechts und nicht nach links auf deines Vaters Hof und Vieh und Stall, — das geht dich nichts an — aber es könnt' sein, wenn du ringsum schautest, daß du narret wirst und aus dem Reim fällst, das schön Sprüchlein durcheinander bringst und vergißt das Knie zu beugen vor deinem Herrn Bruder und der angetrauten Frau Schwester, vergißt das Knie zu beugen und den Backenstreich, den dein Herr Bruder dir geben wird, voll Demut wie eine heilige Handlung hinzunehmen, — könntest in deiner Narretheit meinen, ein anderer habe dich geschlagen und könntest auf und ihm an den Hals springen, statt demütiglich den Kopf zu senken und zu sagen:

Ich dank' es dem Herrn Bruder mein, —
Allem Unbill will ich unterwürfig sein, —
All Krankheit und Not, die dich will schlagen,
Will ich auf der Schulter von dannen tragen. —

Franz! Franz! — was schläfst du denn? Hast du dein Sprüchlein schon gelernt?

Franz, wenn du dein Sprüchlein aufsagst, — daß du mir nicht rundumschaust, nicht dorthin, wo die Mädchen des Dorfes stehen und die Töchter und die Mägde, denn sie würden dir schön erscheinen in ihren geputzten Kleidern und mit den goldenen Kreuzen auf den seidenen Brusttüchern, und ihre Brust wird sich heben und senken in Liebe und Herzeleid, wenn sie dich sehen und deinen Spruch hören, — daß du nur sie nicht anschaust, sonst vergißt du dein Sprüchlein und fängst an zu stottern, daß die Kinder über

dich lachen, — mußt nur aufschauen zu deiner angetrauten Frau Schwester und zu ihr sagen:

O gütige Frau Schwester mein,
Ihr sollt mir Mutter und Braute sein,
Der Knecht begehrt kein eigen Weib,
So der Herr so schöne Herrin freit!

He, he, he, he!

Franz! Franz — auf! und nicht geschlafen, — du hast dein Sprüchlein immer noch nicht gut genug gelernt, und übermorgen wirst du's schon gut können müssen, — Franz! Franz! —'

---

Es kam der Abend, daß zwei Birken wie zwei Brautjungfern angetan und mit Kränzen im Haar vor der Türe des Dillhofes standen. Und mit diesem Abend war der Brautbruder auf den Dillhof gekommen, um vom Bräutigam den Loskauf zu erhalten, denn der Brautbruder verlor eine Magd, wenn er die Schwester einem Fremden als Herrin ließ. Da spielten die Musikanten die erste Runde.

Knechte und Mägde feierten, und dem ersten bekränzten Faß hatten sie den Spund in den Bauch geschlagen.

Da hub Ohm Benno an und frug herum unter den Feiernden: ‚Wo ist die Gret?'

Ein Gelächter überpolterte den Ohm Benno und sein Fragen. Wer vermißte die Gret? — Wer suchte heute nach einer Magd?

Aber Franz stand auf und ging hinweg. Er ging ums Haus.

Alle Fenster waren geöffnet in jener Nacht, und nur eines war zu, — dort war die Gret wohl zu finden.

Franz setzte sich drei Steinwürfe weit vom Haus auf einen Rasen, er schaute rund um den Dillhof, der im blassen Licht des Viertelmondes aus der Nacht vorstand, — o, rund um des Vaters Haus hatte Franz so manche Nacht den Karren der Liebe mit den Steinen der Qual gezogen, — o wie viele Nächte, da alle Fenster zu waren und nur eines offen stand; heute waren sie alle offen, und das eine war zu. Die Gret schlief wohl, — auch Franz war zum Schlafen müde, müde geworden wie die Gret, — sie hatten sich beide wund und müd gezappelt in dem Schlageisen des Schicksals, nun hatten sie sich beide ergeben und waren zu Boden gesunken und fragten nicht, ob's nur Schlaf, ob der Tod es war, der über sie kam.

Franz überkam eine Sehnsucht, zu Gret in die Kammer zu steigen, sich neben ihr Bett zu setzen und die Schlafende wie ein ersterbend Kind zu streicheln.

Und in dieser Sehnsucht ging er hin und pochte an ihrem Fenster.

Nach einer Weile tat die Gret ihm auf und kam an die Brüstung

des Fensters, und da standen sie beieinander, standen wie zwei, die sich müde gearbeitet hatten am Tag und nun vor dem Niederlegen zur Nacht noch ein Weilchen ins Dunkle plaudern, vom Tag, der da hinten lag, vom kommenden aber, von dem sie schon planteu, —

‚du hast dich schon schlafen gelegt, Gret?‘

Sie sah ihn überrascht an, als habe sie eine andere Rede von ihm erwartet, und einen Augenblick entfuhr es ihr: ‚Gehst du jetzt, Franz?‘ — doch da er erstaunt den Kopf hob, sagte sie: ‚Was soll ich nicht schlafen, Franz, nur weil dein Bruder Hochzeit hat, — wie konnte ich wissen, daß du noch einmal zu mir kommst, — was geht mich aber deines Bruders Hochzeit an, — vor der kann ich schlafen, — ich bin nicht seine Schwester, bin hier auf dem Dillhof nur eine gedungene Magd, ich kann ihm die Treu kündigen auf Michaelis, wenn er mich nicht vorher davonjagt, und ich kann heimgehen zu meinem Vater, — dorthin, woher ich gekommen bin.‘

‚Draußen bei euch ist ein ander Gesetz, Gret?‘

‚Es kann der Freier kommen und mich holen, und mein Vater gibt mir keinen schlechteren Segen als dem ersten meiner Brüder, — was soll ich nicht schlafen können, Franz, — mich kümmert kein Gesetz, — weißt du keinen andern Grund, um dessentwillen ich wachen müßte, — ei, darum bin ich schlafen gegangen, Franz, — ich hab' mein Tagwerk vollbracht.‘

‚Willst du mir sagen, Gret, daß ich mit dir durchbrennen soll in dieser Nacht?‘ — Er reckte sich auf, — ‚wohin soll ich mit dir durchbrennen? Zu der andern, zu der du gehst? Hab ich dieser andern nicht schon genug gedient, Franz?‘

‚Wann hätte ich je eine andere gesehen, Gret? Bist du gescheit?‘

‚Hab ich nicht im Heu, Franz, mein Mieder gelöst vor dir, daß du sie einmal sehen könntest in Fleisch und Blut, und nicht nur in Nebel und Traum?‘

‚Für eine andere, die ich noch gar nicht gesehen habe, hast du das getan, Gret, —‘

‚Was geht dich Lieblosen meine Liebe an?‘

‚Soviel, o Gret, geht mich deine Liebe an,‘ — er griff ihr mit beiden Händen ins Haar, daß der Knoten sich löste und die Flut niederrauschte über sie und ihn, — sie lachte leise in Schmerz und Lust, da er mit wilden Armen sie rückwärts niederzwang über die Brüstung des Fensters, — ‚was geht dich Liebelosen meine Liebe an, —‘

‚Ja, ich hab' eine andere, eine Prinzessin im Arm, nicht dich, nicht Gret, die Magd,‘ — ‚was geht dich Liebelosen meine Liebe an, —‘

‚Ja, ich wühle einer anderen, einer Prinzessin, im Haar, nicht dir, der Gret, und keiner Magd, —‘ ‚was geht dich Liebelosen meine Liebe an, —‘

‚Ja, ich küsse eine andere, ein Prinzessin, tot, nicht dich, nicht Gret, die Magd, —‘ ‚du küssest die andere tot, o Franz, —‘

‚— Gret, gib acht, ich würg' nur dich zu Tode, — in Tod und Schand, — die andre bleibt rein und bleibt am Leben, —‘

‚Was geht dich Liebelosen meine Liebe an, —‘ ‚So liebst du doch nur mich?‘

‚Was geht dich Liebelosen meine Liebe an, — hab' ich, damit du die Prinzessin nur schauest, die durch deine Träume geht, nicht das Mieder gelöst von meiner Brust und ging in die Schand?‘

‚So liebst du doch nur mich?‘

‚Hab' ich, damit du jener Prinzessin das Krönlein aufsetzen könntest, das du geschmiedet hast, dies Krönlein nicht wieder aus der Truhe deines Bruders Michael gestohlen, — und morgen findet er die Truhe leer und peitscht mich wie eine Diebin aus dem Haus, —‘

‚Was sagst du da?‘ Franz fuhr empor —

Gret schnellte, jäh losgelassen, zurück ins Fenster, — ‚so hast du das nicht gewollt, Franz?‘ — ‚Was sagst du da, Gret?‘

‚So bist du nicht gekommen, Franz, mir dafür zu danken und mir zum Abschied nur einmal noch die Hand zu geben, — du gehst doch fort heute nacht!‘

‚Wer sagt das, Gret?‘

‚— der Ohm!‘

‚— der Ohm?‘

‚— und ich solle dir das Krönlein wieder verschaffen und in der Schmiede verstecken in deinen Ranzen und deine Leuchter und dein Kreuz, das du geschmiedet hast, — und ein Stück Brot, Franz, und mein Erspartes, Franz, als ein Zehrgeld, — das hast du nicht gewollt, o Franz?‘

‚Wer hat dir das gesagt, o Gret?‘

‚der Ohm!‘

‚der Ohm?‘

‚Hehehehe!‘ lachte da der Ohm.

* * *

In der Stube hub Ohm Benno an zu fragen: ‚Wo ist der Franz?‘

— hub der Dillhuber an zu schreien: ‚Ho, ho! — sind Diebe im Haus? Sind Schwurbrecher da? Ei, feuerjo!‘

‚Ei, feuerjo!‘ schrie der Ohm.

‚Ei, feuerjo!‘ schrie alles, was schreien konnte auf dem Dillhof, Herr und Knecht und Magd und Kind, — ‚feuerjo!‘

Und alle stürmten in den Hof.

Als Franz, entsetzt vor dem Geschrei, zurücktaumelte an die Wand und Gret das Fenster zuschlug zwischen sich und ihm, — da

sah er von der Schmiede her den Vater kommen, hoch aufgereckt, und schwang ein Stemmeisen wie eine Lanze.

‚Hehehehe!' — Ohm Bennos Geschrei gellte durch das Gehöft und schrie alles herbei, was schon geschlafen hatte, — ‚eine neue Fuhre Laster, eine neue Fuhre Schande wird abgeladen auf dem Dillhof, auf meines Herren Bruders Hof!'

Da schlug Franz, da er den Vater mit erhobenem Stemmeisen wider sich kommen sah, das Fenster ein, bei dem er stand, und riß das Fensterkreuz mit blutenden Fäusten aus dem Rahmen und hob es auf mitsamt den klirrenden Scherben gegen den anstürzenden Vater, —

Da, vor dem aufgereckten Sohne stand der Vater aufgereckt wie zu Stein geworden, — dann fing er an zu zittern, das Stemmeisen fiel ihm aus dem im Schwung erstarrten Arm und fiel zu Boden, — da warf Franz das Fensterkreuz, das blutgerötete, hinzu.

Ohm Bennos Gelächter verstummte.

Stumm ging der Vater, stumm gingen Knecht und Magd und Kind zurück in die Stube.

Franz stand noch unverwandt am Fenster, Blut träufelte nieder von seiner zerschnittenen Hand; er merkt es nicht.

Aus Grets Kammer kam ein aufschluchzendes Weinen wie von jemandem, der auf dem Boden liegt.

‚Gret, — nicht nur der Ohm hat's so gewollt, — gehab' dich wohl und sei bedankt, —'

Noch einmal kam sie ans Fenster, — Franz schlang kurz seinen Arm um ihren Hals und preßte sie an sich und küßte sie, — ‚gehab' dich wohl, Gret, — pack' auch du dein Bündel und geh' heim zu deinem Vater, — sie werden dir nichts tun, wenn du morgen früh nicht mehr da bist, — gehab' dich wohl, wenn wir uns im Leben nicht mehr wiedersehen, —'

Sie riß einen Streifen ab von ihrem weißen Linnenhemd und wickelte es ihm um die zerfetzte Hand —

Dann ging er in die Schmiede, nahm das Felleisen, das er dort geschnürt fand, suchte das kleine Beutelchen der Gret hervor und ging in die Nacht, —

Bei der ersten Quelle wusch er sich die Hand aus und holte das Geld der Gret hervor, küßte es und warf es ins rinnende Wasser, — daß ein Armseliger es fände und heilig aufbewahre, weil es nicht von Menschen, sondern von einer Fee ihm zugekommen war, die der Menschen Glück wollte, — das Beutelchen barg er unterm Herzen und stieg die Milseburg hinauf.

Als es gegen den Morgen ging, saß er droben auf dem obersten Felsen, — da sah er, wie drunten am Dillhof eine Magd heimlich mit einem Bündel das Haus verließ und westwärts in den Wald

ging, — die Strahlen der Sonne fluteten auf, — da sah er in der Ferne das Land des anderen Gesetzes, und plötzlich saß der Ohm neben ihm, — ‚Franz!‘

Franz wollte aufspringen und davon, — aber der Ruf des Ohms bannte ihn, — ‚Franz, nun mach’ dich auf und such’ die goldene Schmiede, von der die Sage geht, daß all’ Tropfen Wasser, das auf sie fällt, zum Goldstück wird, — dort wartet die Prinzessin auf dich, von der du geträumt hast; — wenn du dort südostwärts gehst ins Sinntal, nahe dem Kreuzberg, wirst du sie finden, — wenn du des Nachts auf der Höhe stehst, wirst du drunten im Tal die Schmiede sehen, und das Feuer liegt über ihr wie ein großer Drache.‘

Franz sprang hoch; denn da der Ohm ihm das gesagt hatte, entließ ihn die unheimliche Gewalt dieses Bösen. —

Franz lachte höhnend auf und ging nach Norden.

Der Ohm schlich ihm heimlich nach.

Da sah der Ohm, daß Franz, nachdem er einige Stunden nordwärts gewandert war, stehen blieb, sich umkehrte und dann raschen Schrittes nach Südosten wanderte, von der Milseburg hinüber gegen den Kreuzberg.

(Fortsetzung folgt.)

# Pascals Intuition und der theologische Glaube / Von Karl Adam

Dem viel umstrittenen Glaubensproblem bei Pascal widmet neuerdings Dr. M. Laros (Das Glaubensproblem bei Pascal, Düsseldorf, Verlag Schwann, 1918) eine eindringende Untersuchung. Die Studie gibt uns mehr als den willkommenen Nachweis, daß Pascals intuitive Begründung des Glaubens nicht irrational, sondern rational gemeint sei. Dieselben Nöte wie Pascal quälen den modernen Geist: einerseits unbändiger Skeptizismus und Kritizismus, andrerseits die hungernde Ausschau nach dem Absoluten und Übernatürlichen im Christentum. Das Glaubensproblem des großen Einsamen von Port-Royal war somit im wesentlichen kein anderes als das unsere, und darum beansprucht sein Lösungsversuch nicht bloß ein geschichtliches Interesse.

Seit seinem Eintritt in Port-Royal versuchte Pascal mit der ganzen Inbrunst des Neubekehrten den Weg, den er selbst gegangen, rational zu durchleuchten und dadurch auch für andere gangbar zu machen. Als geschultem Mathematiker war ihm klar: eine mathematische Gewißheit eignet den herkömmlichen Gottesbeweisen nicht. Insofern gilt: ‚Die Religion ist nicht absolut sicher'; ‚die traditionellen Gottesbeweise sind nur für einzelne Geister wirksam'. Das schlußfolgernde Denken ist also durch eine neue Erkenntnisweise zu ergänzen. Pascal bestimmt sie als esprit de finesse. Zum Unterschied vom esprit de géometrie erfaßt der ‚Geist der Feinheit' die Wirklichkeit unmittelbar, ohne logische Operation, ohne Begriffsbildung und ohne Worte in der Totalität all ihrer Momente. Das ist nichts rein Gefühlsmäßiges, sondern wirkliches Erkennen, insofern es nicht auf Irrationalem, sondern auf rational aufzeigbaren Sachverhalten beruht, die durch den esprit de finesse in ihren Wesenszusammenhängen unter sich und mit den Anlagen, Bedürfnissen, Forderungen des lebendigen Individuums erfaßt und so zur Evidenz gebracht werden. Nichts Irrationales ist daran. An sich müßten die tausend Momente, welche der Geist der Feinheit zusammenliest, um die Wahrheit zur unmittelbaren Anschauung zu bringen, sich im einzelnen auch durch ein kühles schlußfolgerndes Denken erweisen lassen. Allein dieser Weg wäre zu mühsam und wegen der ungeheuren Fülle der sich in einander verschlingenden Fäden für das beschränkte menschliche Denken auch aussichtslos. Darum greift der ‚Instinkt', das ‚Gefühl', das ‚Herz' helfend ein, um alle jene Wahrheitskriterien aus den verlorensten Winkeln heranzuholen und zu unmittelbarer Anschauung zu bringen. Ein Subjektives steckt also in jedem apologetischen Beweis oder vielmehr in jeder Glaubensgewißheit. Es ist letzten Endes immer wieder die Persönlichkeit, welche glaubt, der individuelle Geist. Allein dieses Glauben der Persönlichkeit stammt nicht aus den Tiefen des Irrationalen, Unerforschlichen, sondern ist das Ergebnis von Erkenntnissen, die dem Gläubigen selbst nur zu einem Teil auf dem Wege des bewußten,

schlußfolgernden Denkens zuströmen, zu großem Teil aber rein erfahrungsmäßig sich in ihm niederschlagen und durch die Kraft der Intuition zu einheitlicher Wesensschau erhoben werden.

So wird für Pascal der esprit de finesse der wichtigste Faktor im Prozeß der Glaubensaneignung. Erst durch ihn wird die durch das schlußfolgernde Denken gewonnene moralische Gewißheit eine absolute. Er schafft die Evidenz.

Wie stellt sich die kirchliche Theologie zu Pascals Glaubensbegründung? Nach dem vatikanischen Konzil (s. 3 cap. 3) ist der theologische Glaube (fides divina) eine vollendete Hingabe (plenum obsequium) unseres Verstandes und Willens an den offenbarenden Gott. Er ist nicht eine Erkenntnis, nicht eine Schlußfolgerung aus apologetischen Vordersätzen, sondern ein Akt der Unterwerfung des Menschen unter Gottes Offenbarungsautorität (non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis). Er ist also wesentlich Autoritätsglaube. Ich vertraue nicht meiner Einsicht in die Glaubwürdigkeitsmotive, sondern ich glaube Gott selber um seinetwillen. Das Motiv meines Glaubens ist also nichts Geschöpfliches, keine Wahrheit, die von der Erde her gewonnen wird, sondern Gott selbst (vgl. cap. 3 can. 3). Weil dieser Gott die absolute Wahrheit ist, die weder betrogen werden noch betrügen kann (qui nec falli nec fallere potest), ist der auf Gott stehende Glaube unbedingt zuverlässig. Gott selbst ist letzter Garant und höchste Sicherung meiner religiösen Grundeinstellung. Er ist der feste Punkt, auf den ich mein Leben hinbeziehe, auf den ich mein ganzes Lebensgefühl, meine Lebenssicherheit, alle meine Erkenntnisse, Wertungen, Entscheidungen letzten Endes stütze.

Der theologische Glaube ist also — psychologisch gesehen — ein Vertrauensakt, eine Vertrauensentscheidung, eine sittliche Tat, durch die ich mein Denken und Wollen ein für allemal Gott verhafte und mein von Ungewißheiten gedrücktes Ich der absoluten Wahrheit und Wahrhaftigkeit anheimgebe.

Weil Vertrauensakt ist er zunächst Sache des Willens. Man kann nicht glauben ohne zu wollen (Augustin). Die Zustimmung zum christlichen Glauben wird nach dem Vatikanum (de fid. can. 5) nicht notwendig durch die Argumente der menschlichen Vernunft erzeugt, sondern geschieht frei. Ich will an die absolute Wahrheit glauben, ich will Gott als höchste Autorität bejahen.

Aber kann bloßes Wollen einen absoluten Wert setzen, derart setzen, daß er meinem Leben eine unter allen Umständen tragfähige Grundlage gibt, einen neuen unbezweifelten Sinn, eine neue, straffe, unaufhaltsame Bewegung? Kann also der Glaube bloße Setzung sein, bloßes Postulat meines Lebenswillens, ein kühner, verzweifelter Sprung ins Übernatürliche, um den krampfhaft gesuchten archimedischen Punkt dort drüben zu ergreifen?

Eine bloße Setzung des Willens tut es nicht. Der Wille ist blind. Ich will sehen. Wie komme ich zum Sehen?

Nach dem Vatikanum (s. 3 cap. 2) vermag ich Gottes Dasein aus der gegebenen Welt schlußfolgernd zu erkennen und zu beweisen. Ich vermag weiterhin (cap. 3) die über die natürlichen Gegebenheiten hinausführenden Offenbarungen seines persönlichen Lebens an der Hand äußerer und innerer Kriterien eindeutig wahrzunehmen. So gewinne ich auf rationalem Weg eine Evidenz der Glaubwürdigkeit der Offenbarung. In Hinblick auf diese Evidenz ist es vernünftig, und — insofern es sich um die glaubwürdig vorgestellte höchste mögliche Autorität handelt — ist es eine sittliche Pflicht, zu glauben.

Aber genügt dieser aus der geschöpflichen Welt begründete Glaube, um meinem Erkennen jene Sicherheit und meinem Wollen jene Intensität zu geben, mit der ich Gottes Autorität als das schlechthin Entscheidende in meinem Leben bejahe und um seinetwillen den ganzen Komplex seiner Offenbarungen und Forderungen annehme? Die mit bloß geschöpflichen Hilfen gewonnene Erkenntnis teilt mit dem Geschöpflichen dessen Unvollkommenheit und Bedingtheit. Sie erzeugt keine absolute, sondern nur eine relative Gewißheit, kein aufgenötigtes, sondern nur ein ‚freies', dem ausdrücklichen Willensentscheid noch vorbehaltenes Wissen. Die Theologen bezeichnen deshalb die aus der geschöpflichen Welt gewonnene Erkenntnis der göttlichen Dinge als einen ‚Wissensglauben' oder — im Anschluß an Thomas von Aquin — gar nur als ‚Glauben'. Eine derartige fides humana vermag die christliche Geisteshaltung der fides divina nicht adäquat zu unterbauen. Die ist ja wesentlich Übernatur. Mit dem Natürlichen allein läßt sich solche Übernatur nicht legitimieren. Das wäre eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Ich brauche einen übergeschöpflichen Gewißheitsgrund, absolute Gewißheit und grenzenlose Glaubenszuversicht, also etwas, was nicht von dieser Erde ist. Wie gelange ich dazu?

Hier wird die mystische, übernatürliche Wesensart des Glaubens sichtbar. Nach dem Vatikanum ist der Glaube eine ‚übernatürliche Tugend, zu der die Gnade anregt und helfend mitwirkt'. Das Konzil spricht von ‚inneren Hilfen des Heiligen Geistes'. Es erklärt, daß der göttliche Glaube ‚absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti nicht in entsprechender Weise (sicut oportet) zustandekomme', und es bestimmt sein Wesen im Anschluß an den Apostel als donum Dei, als etwas, das ich mir nicht selber geben, das ich nur empfangen kann (sess. 3 cap. 3). Der Glaube ist also nicht bloß eine Tat des Willens, er ist Gnade.

Wie wirkt diese Gnade? Als intime Lebensbewegung Gottes erfaßt sie den ganzen Menschen und erhebt sein Denken, Wollen, Empfinden über sich selbst hinaus, so zwar, daß seine natürliche, auf seiner metaphysischen Bezogenheit zum göttlichen Weltgrund wurzelhaft begründete, durch das rationale Denken bewußt erfaßte Gottzugewandtheit eine übernatürliche Potenzierung und damit eine innigere, spezifisch neue Aufgeschlossenheit für das Göttliche erfährt. Der ganze innere Mensch

wird durch die Glaubensgnade in eine die Kräfte der natürlichen Vermögen schlechthin überschreitende Erlebnisordnung emporgetragen (divinitus evehi, Vat. cap. 2 can. 3), die an der göttlichen Art, die Dinge zu sehen und zu nehmen, teilgibt und insofern die dereinstige unmittelbare Schauung des Göttlichen keimlegt. Es ist, wie wenn der Mensch nicht mehr mit seinen Augen, sondern mit denen der Seligen in einer gewaltigen, alle Bedenken niederbrechenden Intuition durch alle Schleier der Vielheit hiedurch den Einen sähe, der diese Vielheit als Nachgestaltung der eignen Wesensfülle schaffend trägt. So deutlich vernimmt der Gläubige Gottes Wort, als ob Gott selbst unmittelbar vor ihm stünde und zu ihm redete.

Wodurch kommt dieses deutliche Vernehmen, diese absolute Gewißheit näherhin zustande? Es ist nicht so, als ob die Gnade neue Vorstellungen, neue Erkenntnisinhalte schöpferisch mitteilte. Sie ist keine Realinspiration. Und sie wirkt nicht in das Vakuum hinein, nicht ohne, sondern durch die menschliche Natur, durch ihre Vermögen und Anlagen, durch ihr Erkennen, Wollen und Wünschen. Gratia supponit naturam. Das Neue der Gnade betrifft nicht das quid, sondern das quale. Es liegt in der Intensität, mit der sie als Bewegung zur Selbstbewegung alle seelischen Kräfte des Menschen in ihrer metaphysischen Wurzel packt, sie mit übernatürlicher Energie durchsättigt, mit dem Drang zu Gott hin, mit der Fähigkeit, das Übernatürliche zu erkennen, zu fühlen, zu wittern, wo immer es seine goldenen Fäden in das menschliche Erleben verwoben hat. Ein neuer Sinn ist sie für das Übernatürliche. Sie wirft ein Bündel voll Licht auf das ungeheuer verwickelte Netz unserer seelischen Erfahrungen und legt deren übernatürliche Logik und Zielstrebigkeit bloß. In jedem geschichtlich erfaßbaren Heiligenleben finden sich diese geheimnisvollen, aus psychologischen Voraussetzungen nicht restlos erweisbaren Energien, die wie verborgene Stacheln den widerspenstigen Lebenswillen immer wieder antreiben, aus seiner tiefsten Tiefe, aus seinem Wesenskern heraus in einer vom persönlichsten Leben durchbluteten Unmittelbarkeit das Übernatürliche zu erfassen und zu bejahen. Das lumen fidei greift darum auch in dieser Hinsicht viel weiter und tiefer als das lumen rationis. Nicht bloß die im Blickpunkt unseres Bewußtseins stehenden Vorstellungsreihen, nicht bloß die rationalen Glaubwürdigkeitsgründe der Offenbarung, wie sie jedes Handbuch der Apologetik aufzählt, sondern auch die im Unterbewußtsein aufgestauten Erlebnisse, scheinbar längst abgeklungene Empfindungen, verblaßte Wahrnehmungen, sowie die Fülle der fortgesetzt auf uns einstürmenden, aber nicht zu reflexem Bewußtsein gebrachten Eindrücke der Welt und des Lebens, all der Niederschlag unserer täglichen und stündlichen Erfahrungen, unsere geheimen seelischen Reaktionen und Antworten auf den spukhaften Lärm des Seins und Geschehens, all das, was uns in stillen Stunden erschreckte und erhob, was wir scheu an das peripherische Bewußtsein schoben, was als verklemmter Affekt unsere seelische Einheit störte und uns den Frieden nahm — all das holt die Gnade des Glaubens

aus den dunkelsten Verließen hervor und läßt es zu einer gewaltigen logischen Einheit zusammenschießen, zur Evidenz: Das Übernatürliche, Gott, der Lebendige, ist. Im Licht dieser Evidenz vollzieht der nicht minder gottergriffene, von sieghafter Lust zum Übernatürlichen erfüllte Wille sein entscheidendes Kredo, seinen hemmungslosen Vertrauensakt, seine gewaltige Setzung, die nichts Irdisches zu erschüttern vermag, das Opfer seiner vollendeten Hingabe an den absolut Wahren und Wahrhaftigen.

Überwältigend ist das neue Glaubenserlebnis. Es überfällt uns. Nicht wir kommen zum Glauben, sondern er kommt zu uns. Wir verhalten uns leidend, obschon kein Element der neuen Erkenntnis und des neuen Wollens von außen suggeriert ist. Nichts ist daran, was nicht unser wäre. Insofern ist der Glaube gewiß unsere Tat, im besonderen unser Erkenntnisakt. Aber nur das Inhaltliche stammt von uns, nicht die besondere Weise seiner Verarbeitung. Es ist die Gnade, welche den alten Stoff auf eine neue Weise meistert. Und so sind es hinwieder doch nicht wir, die da glauben, sondern der Heilige Geist glaubt in uns.

Nicht jedem Gläubigen wird dieses Leidendliche des Glaubens unmittelbar bewußt. Durch die Taufe in eine übernatürliche Gottbezogenheit aufgenommen und von Jugend auf vom Glaubensleben der Kirche umflutet, das wie ein stilles, klares Licht auf tausenden von Wegen, in Zeichen und Wort, in Vorbild und Tat, auf ihn einströmt, ist ihm der Glaube an das Übernatürliche eine Grundfunktion seines Eigenbewußtseins, wie etwas, das ihm selber angehört. So nimmt ja auch der naive Mensch die Güter der Erde wie Selbstverständlichkeiten hin, auf die er Anspruch hat. Erst wenn er dieser Güter entraten muß, lernt er um sie bitten. Ähnlich erfahren das Gnadentum des Glaubens meist nur jene, die seiner von Jugend auf entbehrten oder es eingebüßt haben, und die nun wie Jakob am Jabok mit Gott ringen müssen, bis er sie segnet.

* * *

Der begnadete Mensch glaubt, weil er im Licht der Gnade den sich offenbarenden Gott sieht. Er steht vor Gott wie einst Moses am Horeb. Nun glaubt er nicht mehr ‚um der Menschen willen'. Seine Glaubensgewißheit ruht nicht auf der Verlässigkeit der Offenbarungszeugen bzw. auf der rationalen Einsicht in die Glaubwürdigkeitsgründe. Denn nun hat er ‚selber gehört und weiß' (vgl. Joh. 4, 42). Er glaubt auch nicht um der Gnade willen. Die Gnade ist nicht objektives Erkenntnis-, sondern subjektives Wirkungsprinzip. Er glaubt an Gott um Gottes willen. Aber diesen Glauben an Gott um Gottes willen, dieses Absolute seiner Glaubensgewißheit verdankt er der Gnade.*

* Neuere Theologen wollen ja nun freilich diese Beschreibung des theologischen Glaubens nicht in allweg gelten lassen. Um dem schwierigen Problem zu entgehen, wie denn Gottes Offenbarungsautorität Glaubensgegenstand und Glaubensgrund zugleich sein könne, versuchen sie den eigentlichen Glaubensakt auf das um der göttlichen Wahrhaftigkeit willen geschehende Fürwahrhalten der geoffen-

Da die Gnade nicht in starrer Einerleiheit, sondern individuell nach den Anlagen und Bedürfnissen des einzelnen wirkt, kommt die neue Glaubensgewißheit, die klare Erkenntnis der untrüglichen Offenbarungsautorität in unendlich verschiedenen Weisen zustande. Die Glaubensgewißheit des naiven Menschen ruht auf anderen gottgewirkten subjektiven Erlebnissen und Urteilen wie die des Gelehrten. Bei allen Gläubigen ist der letzte Ge-

barten Wahrheiten (veritas ut revelata) einzuengen und die Erkenntnis der Offenbarungsautorität Gottes selbst (veritas ut revelans) nur als eine Vorbedingung des Glaubensaktes zu bestimmen, der nicht eine absolute, sondern nur eine ‚einfache' Gewißheit eigne. Wäre ihre Theorie richtig, so stünden wir vor der Seltsamkeit, daß die absolute Glaubensgewißheit sich auf ein Motiv stützen müßte, das nicht unmittelbar von Gott selber her, sondern nur durch natürliche Erkenntnis gewonnen würde und dessen Gewißheit eben deshalb selber nur relativ, nicht absolut wäre. In Wirklichkeit stammt jedoch auch für das Urteil: ‚Gott ist' das Absolute der Gewißheit nicht aus natürlichen Erkenntnisgründen, sondern aus Gottes Selbstoffenbarung. Erst durch das Mittel seiner Offenbarungstat ergreift mein von der Glaubensgnade geschärftes Auge den lebendigen Gott. Die Offenbarung ist für mich nichts anderes als der sich bezeugende lebendige Gott. Und erst durch sie tritt mir der spezifisch christliche Gott entgegen, der Gott, der über die Mechanik des Naturgesetzes hinaus sich in wahrhaft persönlicher, übergesetzlicher Weise den Menschen mitteilt. Der nicht aus seiner eigenen Selbstoffenbarung, sondern etwa aus der bloßen Naturbetrachtung erkannte Gott wäre nicht der christliche Gott, sondern der Gott des Deismus. Gott als der sich persönlich Offenbarende, als der Lebendige ist also das Primäre des christlichen Kerygmas, das von ihm Geoffenbarte ist das Sekundäre. Geht es an, gerade dieses Primäre außerhalb der eigentlichen Glaubensfunktion zu stellen? Nach dem Vatikanum ist denn auch nicht die auctoritas Dei für sich allein, sondern die auctoritas ipsius Dei revelantis das höchste Motiv des theologischen Glaubens, nicht also Gott schlechthin, sondern Gott, insofern er sich mir durch äußere und innere Bezeugungen kundtut und gegenwärtig macht. So muß es dabei bleiben: Daß Gott ist und daß er ein lebendiger Gott ist, erfahre ich mit unbedingter Gewißheit nur von ihm selbst durch sein eigenes untrügliches Wort, auf dem Wege des Glaubens also, nicht auf rationalem Weg. Gott und seine Offenbarungstat sind somit erster, unmittelbarer Gegenstand des theologischen Glaubens, nicht dessen Voraussetzung. Das hindert nicht, daß das letzte, entscheidende Motiv meines Glaubens an Gottes Offenbarungstat doch hinwiederum Gott selbst ist. Ich spreche mein Kredo nicht wegen meiner Einsicht in die Evidenz der übernatürlichen Gotteserkenntnis, sondern wegen der göttlichen Autorität selbst, insofern es letzten Endes die Ehrfurcht vor eben diesem evidenten Göttlichen, vor der handgreiflichen Erscheinung des Offenbarungswillens Gottes ist, die zu unbedingter Annahme seiner Bezeugungen nötigt. In dem Augenblick, da ich den offenbarenden Gott mit unbedingter Gewißheit als lebendige Wirklichkeit erkenne, kann ich nicht anders, als ihm um seiner selbst willen vertrauen und glauben. So fällt ja auch für die Seligen im Himmel, deren Schauen in unserem Glauben präformiert ist, die Erkenntnis, daß Gott ist, mit der anderen seiner unbedingten Autorität zusammen. Auch für sie ist Gott Erkenntnisgegenstand und Erkenntnisgrund zugleich.

wißheitsgrund, die Erkenntnis der Autorität Gottes, objektiv der gleiche. Aber die diese Erkenntnis erzeugenden Einsichten, die Erkenntnis**wege**, sind subjektiv und unendlich mannigfach. Fragen wir einen Gläubigen: ‚Warum glaubst du an die Trinität?' so wird er letztlich antworten: ‚Weil Gott, der untrügliche, sie mir geoffenbart hat.' Über diese Antwort hinaus ist nichts objektiv Entscheidenderes, Gültigeres zu sagen. Dringe ich weiter in den Gläubigen: ‚Woher weißt du, daß Gott es ist, der sie dir geoffenbart hat,' so frage ich nicht mehr nach dem letzten, entscheidenden Motiv seines Glaubens, sondern nach dem besonderen subjektiven Weg, auf dem er dieses letzte, objektiv Gültige gefunden hat. Die Antwort wird darum niemals des subjektiven Einschlags entbehren. Es ist möglich, daß er mit Plato entgegnet: ‚Wer so fragt, dem fehlt ein Auge.'

* * *

Rücken wir **Pascals Intuition** in das Licht des theologischen Glaubensbegriffs, so wird deutlich: Die Intuition berührt sich im wesentlichen mit dem, was die Theologie übernatürliche Glaubenserkenntnis nennt. Beiden eignet das durchaus Persönliche, Subjektive der Einstellung; das über die Grenzen der rationalen Erkenntnis hinausführende Irrationale der Gewißheit; der Reichtum der in ihr verarbeiteten Gefühls- und Erlebniswerte; die Kraft des Zusammenschauens, der alle bloßen Ansätze und Fragmente zu Ende führenden und verbindenden Synthese; nicht zuletzt das Akute, Blitzartige und das damit verbundene unmittelbar Gegenständliche des Schauens.

Phänomenologisch deckt sich also Pascals Intuition mit der übernatürlichen Glaubenserkenntnis der Theologen. Der Unterschied liegt nur darin, daß die Theologie ihre Glaubenserkenntnis nicht als rein **natürliche** Funktion aufgefaßt wissen will, sondern aus dem Zusammenspiel einer **übernatürlichen** Potenz, d. i. der Gnade, mit den natürlichen Anlagen herleitet. Für sie ist die Glaubensgewißheit nicht reine Tat des Menschengeistes, sondern im wesentlichen etwas, das man von oben her empfängt. Das Urteil der kirchlichen Theologie berührt sich hier auffällig mit dem unserer Größten im Reiche des Geistes, die nicht selten bekennen, alle Intuitionen auch in der Welt des Natürlichen als von oben kommende Inspirationen zu erleben. Ihr **Empfangen** ist ihr höchstes Schaffen (vgl. die anregende Studie von Hermann Bahr: Vernunft und Wissenschaft 1917). Die Psychologie muß sich damit abfinden: Es gibt Erkenntnisse, die uns sozusagen überfallen, so unvermittelt und plötzlich, daß der Verstand verwundet vor dem grellen Schein zurückbebt und wie untätig noch zuwartet, während die Seele selber schon im vollen Licht steht und die neue Wahrheit gierig trinkt. Die Glaubenserkenntnis hat vor diesen ‚profanen' Inspirationen einmal das Eigenartige voraus, daß sie nicht bloß ein Teilgebiet des menschlichen Seelenlebens ergreift, sondern den **ganzen** Menschen in allen Bezirken seines Lebens und Webens, nach allen Dimensionen seiner geistigen Entfaltung heimsucht. Wie wir sahen, ist ja der theologische Glaube nicht bloß Verstandes-, sondern auch Willens-

sache, ja noch etwas viel Tieferes: Er packt den innersten Seelenkern und erweckt und entfesselt damit all die vielen heimlichen, vergessenen, versprengten, versteckten Mächte, von denen wir nicht wußten, daß sie da seien, und die doch unserem Erleben seine besondere Farbe und Stimmung gaben. Der Glaube hat also etwas mit der schöpferischen Kraft gemeinsam, er geht auf die Lebenswurzel. — Zum zweiten tritt gerade bei der Glaubenserkenntnis das Gewalttätige, dem eignen Wesen Fremde, ja Feindselige der neuen Intuition hervor. Denn die mit dem Glauben gesetzten Wahrheiten sind nicht rein akademische, sondern Wahrheiten voll Blut und Wunden. Der erdgebundene Mensch erfaßt das ohne weiteres. Mit dem Instinkt seiner empirischen Selbstbehauptung wehrt er sich insgeheim gegen alle Eindrücke, die eine Entwurzelung seines animalischen Wesens nach sich ziehen müßten, und hält sich krampfhaft an das Phänomenon, an das anthropozentrische Weltbild Alsob. Wenn ihn nun zuletzt doch die neue Glaubenserkenntnis mit einer Helligkeit durchschauert, daß alle Widerrede töricht wird, so kann der Mensch nicht anders als bezeugen, daß ihm diese Erkenntnis trotz seiner aufgegangen ist, als — Gabe von oben.

Es ist verwunderlich, daß Pascal, der ungestüme Vorkämpfer der Gnade und ihrer sieghaften Macht, dieses Gnadentum der religiösen Erkenntnis nicht hinreichend würdigte und so dazu kam, die Intuition an einer falschen Stelle in seinen Glaubensbegriff einzubauen. Immerhin bleibt es sein Verdienst, auf die Notwendigkeit einer intuitiven Glaubensbegründung erstmals den Finger gelegt zu haben.

# Graf Hermann Keyserlings Reisetagebuch
## Von Richard von Schaukal

Das ‚Reisetagebuch eines Philosophen'* ist zum Modebuch geworden. Wenn es auch nicht wie in den Sechziger Jahren ‚Die Welt als Wille und Vorstellung' auf jedem Nähtischchen liegt, noch wie in den Achtzigern ‚Kraft und Stoff' von jedem halbwüchsigen Bengel unter der Schulbank verschlungen wird, hat es seinerseits dem zeitgemäßen Snobismus, der sich philosophisch gebärdet, die erwünschte Anregung gegeben, und droht in dessen Schwall Bedächtigern entrückt zu werden. Denn die Lieblingsstücke der Schaufenster überläßt ein kluger und geschmackvoller Mensch neidlos den Mitgängern. Aber es ist schade um das bedeutende Werk eines außerordentlichen Kopfes; es verdient die Aufmerksamkeit auch der Zurückhaltenden.

Das Tagebuch, das während einer Reise durch Indien, China, Japan und Nordamerika in den Jahren 1911 und 1912 entstand, in seinen letzten Kapiteln aber später nicht unwesentlich umgearbeitet worden ist, nennt Keyserling sein magnum opus. Es schildert, auf das geistreichste beredt, unmittelbar wie mündliche Äußerung, die Art, wie der Weltmann als Philosoph seine lebhaften Eindrücke verarbeitet und versteht. Es heißt im Eingang, der Metaphysiker dürfe mit keiner Gestaltung ‚sich identisch fühlen', sein Bewußtseinszentrum müsse mit dem der Welt zusammenfallen. Dieses Postulat einer das Ganze überschauenden absoluten Stellung verwirklicht sich als ein uneingestandener Relativismus, dessen potenzielle Unendlichkeit den seltsam erfaßten Leser auf uferlosem Gewoge schaukelt. ‚Wahrhaft und ernsthaft', bekennt der ‚Metaphysiker', ‚interessiere ich mich nur für die Möglichkeit der Welt, nicht für ihr Da- und Sosein'. Ihres tiefsten Wesens sich bewußt zu werden, heißt ihm metaphysische Erkenntnis. Aber eben diese Formel verrät die Unzulänglichkeit einer philosophischen Eigenart, die, über die Grenzen der Erkenntnistheorie hinaus-, hinabverlangend ins ‚Tiefste', dennoch durch das ‚Bewußtsein' — und dies ist bei Keyserling stets bewußtes Denken — sich beschränkt. Denn so gewiß es auf das ‚Wesen' ankommt, nicht nur in der Erkenntnis (‚Mensch, werde wesentlich!' mahnt schon Angelus Silesius), so zweifelhaft zu mindest bleibt es, ob die Tiefe des Absoluten anders als in Ahnungen aufgeht, ob das Bewußtsein sich in ihr länger denn auf unendliche ‚Augenblicke' aufzuhalten vermag.

Der Wert des ‚Reisetagebuchs' liegt in seiner Natur als eines großen Bekenntnisses; es fesselt wie ein unwiderstehlicher Mensch. Schade, daß das reiche Werk, eine der lebendigsten Selbstdarstellungen, die uns jemals geboten worden sind, so wirksam sein Eindruck ist, nicht als Schöpfung bestehen, nicht als Gestalt dauern kann, wie Rousseaus Confessions, wie Bismarcks ‚Gedanken und Erinnerungen', wie Alexander

* Verlag Otto Reichl, Darmstadt.

Juan de Valdés Leal/In ictu oculi



nicht zum Grunde der Seele hinabreiche, nicht mit dem beharrenden Selbst zusammenfalle. Das Unsterbliche in sich dem Bewußtsein lebendig zu erhalten, den ‚unvermeidlichen Krystallisationsprozeß‘, der zur ‚Persönlichkeit‘ führt, zu hemmen, geht der Philosoph auf Reisen; die Welt hat ihm zur ‚Selbstverwirklichung‘ zu verhelfen, indem sie sein Wesen, die Seele, zu immer neuen Gestaltungen zwingt. Dem Unverwandelbaren könne die Welt allerdings nichts nützen. Je mehr er erlebe, desto oberflächlicher müsse er werden, weil er mit Organen, die nur einem Ausschnitt der Wirklichkeit taugten, vielen gerecht werden wolle. Der ‚Plastische‘ hingegen, den jedes neue Milieu, dessen Eigenart entsprechend, verwandle, könne nie genug erleben, denn er gehe aus jeder Verwandlung vertieft hervor. Indem er am eigenen Leib erfahre, wie bedingt alle Gestaltung sei, sinke sein Bewußtseinszentrum langsam in den Grund hinab, ‚wo das Wesen als solches lebt‘. Dann läuft er nicht mehr Gefahr, irgend eine Einzelerscheinung zu überschätzen. ‚Alles Besondere versteht er vom Wesen her.‘

Das erste große Erlebnis des Reisenden ist Indien, das uralte Land der Gottesnähe. Es lautet in der Sprache des Philosophen: ‚Alle innere Entwicklung verläuft dem bewußten Geiste zu . . . Alle Erlösung (?) besteht in Erkenntnis, aber der Glaube bereitet ihr den Weg.‘ (Schon ‚Unsterblichkeit‘ hatte dem Glauben grundlegende Bedeutung beigemessen. Sein Wesen — es komme auf Glauben überhaupt, nicht auf seinen Gegenstand an — wird scharf bestimmt, aber, aus der Perspektive der Erkenntnis, schief gedeutet als ‚Automatismus der Seelenvorgänge im empfänglichen Unterbewußtsein‘.) Irgend einmal büße der Glaube seine ‚Heilkraft‘ ein. (Den Glauben historisch zu betrachten, als Entwicklungsstufe, ist weder theologisch noch psychologisch gerechtfertigt; er ist absoluter Zustand.) Der Verstand, der sich ‚selbständig‘ gemacht habe, trete seine Laufbahn an. Zunächst als zerstörendes Element. Erst reif vermöge er aufzubauen. Wo er ‚zur Dominante einer Seele‘ geworden sei, da ändere sich deren ‚Bewußtseinslage‘. Und ‚aller Aufstieg auf der Stufenleiter der Wesen‘ — dies ist eine von Keyserlings Hauptthesen — ‚besteht in Veränderung der Bewußtseinslage‘. Die Seele sei jetzt außer stande, ‚ihr Tiefstes unmittelbar, wie vorher, zu realisieren‘. Auf die ‚Selbstverwirklichung‘ aber — auch dies ein Leitsatz — komme alles an. ‚Sie wird oberflächlich.‘ Es gelte also — dies der Kern von Keyserlings Weisheitslehre — ‚den Intellekt zu vertiefen‘. ‚Ist dieser so weit, des Glaubens Sinn zu verstehen: dann wird er (!) auch wieder religiös werden.‘ ‚Der moderne Mensch ist ein intellektuelles Wesen: nur was er verstanden hat, wird zur Lebenskraft in ihm.‘ Hier in dieser schärfsten Fassung seines Bekenntnisses zum Intellektualismus — den man aber nicht mit dem Rationalismus, der Weltanschauung der Vernünftigkeit, noch auch mit dem Positivismus, dem als wirklich bloß das Erfaßbare gilt, verwechseln darf, ja den Keyserling selbst auf seine

Weise durch den ‚Spiritualismus‘, die Vergeistigung, gesteigert und also überwunden zu haben meint — tritt der organische Irrtum des ‚Denkers‘ zutage: wäre das Künstlerische in ihm über die eklektische ‚Möglichkeit‘ eines geschmackvollen Genießens hinausgelangt zum Anschauen des Absoluten — hier ist der als Erkenntnistheoretiker versagende ‚Ästhetiker‘ Schopenhauer dem Wesen näher gekommen; Walter Pater hat es erreicht —, wäre das Metaphysische in ihm, das nicht Inbrunst, ‚Mystik‘, sondern ‚Einsicht‘ ist, zum eindeutigen Ausdruck der Bestimmung des Menschen gediehen, er würde niemals auf den dialektischen Umweg geraten sein, auf dem er Gott zu erreichen wähnt. Das Erlebnis Indien hat ihm bloß die ‚metaphysische Erkenntnis‘ vertieft. Metaphysische Erkenntnis aber gilt ihm als Bewußtwerden des tiefsten Wesens, ‚Integrierung des bewußten Geistes‘.

Damit ist, die Richtigkeit dieser Denkererfahrung zugegeben, auch die Unmöglichkeit festgestellt, vom ‚Mittelpunkt des Bewußtseins‘ ins Unerforschliche vorzudringen. Goethe, der Künstler, läßt seinen Faust zu den ‚Müttern‘ ins Unbetretene, nie Zubetretende versinken . . . Die indischen Denker nehmen die Gestaltungen des Wesens nicht ernst. Aber, so fragt Keyserling selbst, ‚sollte zwischen Notwendigkeit dem Geiste nach und empirischer Zufälligkeit ein geheimer Zusammenhang bestehen?‘ Wie immer wieder, rührt er auch hier an das Tiefste, findet wundervolle Worte für die Gnade der Pflanzen, die in vollkommenem Gehorsam gegen Gott, selig in ihrer Reinheit, ‚immerdar den Grund ihres Wesens spiegeln‘. (Aber sogleich auch meint er, das Geheimnis des Lebens müßte sich ergründen lassen, wenn man die Pflanze ‚verstünde‘.) Diese Beseelung ‚aus der letzten lebendigen Tiefe‘, ‚das Durchdrungenwerden der Erscheinungen durch ihren äußersten Sinn‘ ist die Vollendung, und nur wer statt nach Fortschritt ‚einzig und allein nach seiner spezifischen Vollendung‘ strebt, sein ‚Dharma‘ (den ihm eigentümlichen ‚Weg‘) treu befolgt, könne auch in der niedrigsten Lebensstellung den ‚Atman‘ ganz zum Ausdruck bringen. Die ‚absoluten‘ Werte seien nur ‚Grundtöne‘, auf das Lebens ganze bezogen. Daher dürften auch die höchsten Erkenner, die großen Rischis, nicht um ihrer selbst willen, bloß als in ihrer Art Vollendete, allgemeingültige Vorbilder heißen. Die indische Weltanschauung freilich kenne eine Stufenfolge; nach der Seelenwanderungslehre wird, wer auf niedriger Stufe sein Dharma treu erfüllt, auf höherer wiedergeboren. Keyserling jedoch erachtet Bestimmtheit nur als ‚das Maximum für einen gegebenen Augenblick‘, für ihn gibt es in der Sphäre des Lebens wohl ein Höheres, nicht aber ein Höchstes. Und so sei überall nach der Vollendung zu streben, doch keine erreichte als das Endgültige zu betrachten. Wohl gibt er eine andere Möglichkeit als denkbar zu: ‚sich unter Verzicht auf allen Ausdruck nach außen zu so tief zu verinnerlichen‘, daß man in seiner eigenen ‚reinen Möglichkeit‘ lebte, ohne alle ‚Bestimmung‘ dauerte. Er selbst — und dieses Persönlichste scheint mir das Wertvollste des magnum opus

— habe sich sein ganzes Leben lang niemals mit seiner Person identisch gefühlt, sein Menschentum sei Zufall; er sei ‚in freieren Sphären' frei zu wirken berufen und habe immer verlangt, sich so darzustellen, ‚wie ich wußte, daß ich war'. Aber Leib und Seele hätten sich dem Wunsche versagt, ‚aus den Grenzen auszubrechen'. Da habe er sich um so tiefer in seinen Grund zurückgezogen, dort seine Freiheit zu verwirklichen. Und als er erkannt hätte, daß ‚die innere Verwirklichung ihren Exponenten an der Vollendung' habe, sei sein Streben nur mehr darnach gegangen, sich im Rahmen der eigenen Natur zu vollenden. Aber die Aufgabe müsse ihm schwerer fallen als irgend einem andern: ‚Ein Proteus, der nach bestimmter Vollendung strebt', habe etwas Tragikomisches... Aus der Not seines Intellektualismus macht der Ideologe die Tugend der Zukunft. Die Zeiten blinden Glaubens seien vorüber. Ebensowenig vermöge man bestimmte Formen ernst zu nehmen. Das Persönlichkeits-Ideal sei nicht mehr das höchste. Wir müßten diese ‚neue Naturstufe' anerkennen und ‚von ihr aus ein höheres Ideal aufstellen', ‚eine Synthese des Menschentums realisieren oberhalb der Persönlichkeit', eine Synthese, in der ‚der vollkommen verinnerlichte Mensch, im Geist und in der Wahrheit lebend, das Empirische nur mehr als Ausdrucksmittel nutzt'. (Die Anwendung dieser angeblich indischen Erkenntnis bringen Keyserlings neue Schriften zur Erziehung der Zeit.) Als das Vorbildliche an der indischen Weltanschauung hat er den ‚Geist der Tiefe' erfaßt, aus dem sie stammt. Auch wir würden einsehen lernen, daß Wesenserkenntnis nur dadurch zu erreichen sei, daß man eine höhere Bewußtseinsform gewinne. Der Mensch müsse hinausgelangen über die biologischen Grenzen, deren klassischer abstrakter Ausdruck Kants Kritik sei, sein Bewußtsein müsse ‚den Geist der Tiefe spiegeln können, der sein Seinsgrund ist' ...

Indien ist deshalb Keyserlings größtes Erlebnis, weil er es auf seine Weise vorweggenommen hatte. Und als praktisches Ergebnis bringt er ‚Yoga' heim, die planmäßige Seelenübung, die zu ‚Erweiterung und Vertiefung des Bewußtseins' führt durch Ausbildung des Konzentrationsvermögens, Beherrschung des selbsttätigen zugunsten des erwünschten Vorstellungsverlaufs. Das Prinzip der Yogatheorie erläutert ihr Verfechter:

Wie in der Welt der Sinneswahrnehmungen die Auffassung, so hänge in der der Ideen das Verständnis lediglich davon ab, ‚wie deutlich einer sieht'. Talent sei spezifische Perzeptionsfähigkeit. Wer aber sein Konzentrationsvermögen in jeder Richtung gut zu verwenden vermöge, werde, falls er stark genug sei, augenblicklich jeden Zusammenhang zu erkennen, dem er sich zukehre, ‚überall und unmittelbar die Wahrheit erfassen': das Wesen des Genies. Er selbst sei in der Ausübung der Methode so weit gelangt, daß er unmittelbar geschaut habe, was sonst nur mittelbar erschlossen werde. Es sei diese Anschauung nicht etwa ‚intellektual', sondern genau so empirisch wie jede andere, nur von einer höheren Bewußtseinslage her'. Erkenntnis sei eben ‚unvermeidlich, wenn

man gelernt hätte, das psychische Geschehen mit vollendeter Aufmerksamkeit zu beobachten' . . . Die Wahrhaftigkeit dieses geistigen Abenteuers eines Höchstbegabten in Ehren: ist Aufmerksamkeit, ein psychologisches Faktum, schöpferisch, wenn ihr nicht Schöpfertum zugrunde liegt? Diese Besinnung auf das Irrationale läßt, man möchte sagen Gott sei Dank, das ganze Feuerwerk eines utopischen Intellektualismus verpuffen, der sich am eignen schöpferischen Funken entzündet hatte. (Beiläufig: nichts mangelte dem intellektuellen Exhibitionismus der Gegenwart, vielleicht der größten seelischen Krise der Menschheit seit dem Synkretismus der mit dem Christentum ringenden alten Kultur, zu seiner ‚Vollendung' als der Snobismus einer Yoga-Bewegung.)

War Indien des Reisenden tiefstes, weil wahlverwandtes Erlebnis, so ist China seine reichste, weil unbefangene Erfahrung. Freilich habe ihn diese ‚Atmosphäre potenzierter Menschlichkeit' insofern gefährdet, als er ‚in seiner Eigenart auszukristallisieren' hätte befürchten müssen, und diese mächtige Wirkung verargt er dem Lande, das ihm den höchsten Grad von Kultur, das ist ‚Durchbildung des gegebenen Naturzustandes', verkörpert, aber um so dankenswerter sind die Ergebnisse einer ordnenden Beobachtungsgabe, die hier nicht wie in Indien ihren Gegenstand geradezu erschafft, sondern ihn, zunächst wenigstens, auf sich wirken läßt. Keyserling erblickt im Chinesentum zugleich ‚ein Überbleibsel aus früheren Entwicklungsstadien' und das vorweggenommene Zukunftsideal, den ‚überindividuell' denkenden Menschen, der aus ‚freier Initiative vollentwickelter Individualität' die vollkommene Harmonie begründet, wie sie in China durch ‚Selbsthingabe an eine objektive Weisheit', die Norm des Konfuzianismus, zugunsten von Typen sich vollende. Als die Voraussetzung der chinesischen Weisheit erachtet er die Einsicht, daß nichts Höheres denkbar sei, als den Weg der Natur zu gehen. ‚Weil er nichts Eigenes will, darum wird sein Eigenes vollendet,' heiße es bei Laotse. ‚Naturgeschehen und Menschenleben' bilden nach der chinesischen Weltanschauung ein ‚lückenlos verknüpftes System', und während uns die Grundsätze der Moral ‚immer ein von außen Gebotenes bedeuten' (was ich mir freilich, in solcher Allgemeinheit ausgesprochen, auf das entschiedenste zu bestreiten erlaube), seien sie gemäß dem Konfuzianismus jedem gebildeten Menschen Ausdruck seines naturnotwendigen Handelns. Sei die Durchbildung des moralischen Menschen die Wurzel dieser Weisheitslehre, so sei die wunderbare Courtoisie der Chinesen ihre Blüte. Moralische und formale Bildung ergeben so eine notwendige Gleichung, alle Tiefe gelange an die Oberfläche. Wohl nur, fügt er einschränkend hinzu, bei den Hochgebildeten; in der Masse herrsche, wie überall, wo ähnliche Höhe der Kultur erreicht sei, Äußerlichkeit. Aber sie sei als ein Bild der erreichten Vollendung jener vollendeten Aufrichtigkeit der Subjekte vorzuziehen, die, ‚wie die Menschen heute sind, einen allgemeinen barbarischen Zustand zur Folge hat' und die Vollendung — nach Keyserlings optimistischer (späterer) Retouche — ‚nur für die Zukunft in Aussicht stellt'.

Hier fallen feine Worte über den katholischen und den protestantischen Geist, von denen jener sich als der chinesischen Vollendung verwandt erweist. Dem Geiste nach gilt diese formale Kultur Keyserling als vorbildlich, wohl aber könne ihre chinesische Darstellung uns anders Begabten nicht ein Vorbild sein.

Hat er Indien verehrt, China bewundert, so liebt der Weltfahrer Japan, liebt es, wie man einzig liebt, mit seinen Mängeln. Im Gegensatz zur chinesischen, einer Ausdruckskultur, sei die japanische eine der ‚Einstellung'. ‚Wo jene in der Tiefe wurzelt, erschöpft sich diese an der Oberfläche.' Aber eben hierin liege Japans Bedeutung; es zeige, ‚wie weit man kommen kann, ohne wesenhaft zu sein.' Die Japaner hätten eine Kultur der Oberfläche geschaffen, wie es reizvoller nie eine gegeben habe. Da es ihnen an Gehalt fehle, könnten sie — so sehr es vom ästhetischen Standpunkt zu bedauern bliebe — sich auch getrost verwestlichen. Wohl aber dürften zwei Grundgefühle nicht verletzt werden, wenn es nicht um Japans Seele geschehen sein solle: sein Naturgefühl und der ihm eigentümliche Patriotismus. Wie nirgend sonst sei in Japan das Äußere auf das Innere abgestimmt und diese Harmonie ‚im objektiv besten Rhythmus realisiert'. Nicht in ihm selbst liege die Bedeutung des ostasiatischen Stils: es seien die Verhältnisse innerhalb der Konvention, die den Aufnahmefähigen beglückten. Das meiste dessen, was an der japanischen Kultur wertvoll sei, habe China nicht nur erfunden, sondern auch tiefer verstanden, aber in Japan, nicht in China habe ‚der Sinn die Erscheinung bis zum äußersten durchdrungen', sei die Idee der Harmonie der Erscheinung ‚eingebildet'. Die Vaterlandsliebe des Japaners anderseits sei dadurch bestimmt, daß ihr Zentrum in der Gruppe liege. Wir, denen die individuelle Seele ‚das letzte irdische Gewand des Metaphysisch-Wirklichen' bedeute, könnten als tiefsten Sinn nicht ein Konkretum verehren. Tief aber sei jede Äußerung des Lebens, die in seinem Grunde wurzle. Und das Tiefste des Japaners komme in der Vaterlandsliebe zum Ausdruck. Um so gefährlicher wäre diesem unpersönlichen Volke der Einfluß einer Zivilisation, die äußerste Individualisiertheit zur Voraussetzung habe.

In Japan hat Keyserling sein tragischestes geistiges Erlebnis. Ihm, dem als Metaphysiker die Möglichkeit die eigentliche Wirklichkeit bedeutet, hat dieses ‚Land des Sichtbaren', das ihn bezaubert, zum Bewußtsein gebracht, daß auf die Dauer jegliches Individuum nur in der Einstellung existenzfähig sei, ‚die es als solches definiert'. ‚Die Grenzen, die ich in der Idee nicht anerkenne, beherrschen mich doch.' Es ist das eigentliche Thema des Werkes, das wie in Indien, so auch hier durchbricht und uns am Ende noch einmal; als sein Ergebnis gestaltet, beschäftigen wird. Indien, China, Japan: viele und aberviele haben uns seit Jahrhunderten von dieser magischen Dreiheit Kunde gegeben, niemals aber ist ihr Wesen so aus dem Innersten heraus zur Formel zusammengefaßt worden wie von diesem Verwandlungsfähigen, der jede Kultur auf die ihr gemäße Art und doch bewußt erlebt; es ist der Vorteil, den uns ihre Ergebnisse Genießenden

die ideelle Grenzenlosigkeit des ‚Metaphysikers' gewährt, wobei es nichts verschlägt, daß die tatsächliche Subjektivität des ja doch als Keyserling Individualisierten seine Formelung bedingt, im Gegenteil, es macht den künstlerischen Reiz des geistvollen Buches aus, daß sein Gegenstand immer wieder symbolisch seinen Autor ausdrückt. Denn es ist nicht so sehr das Land, das er philosophisch darstellt, sondern der Graf Keyserling, den wir im Land erleben; wir haben mehr als die Feststellungen einer aufmerksamen und gedankenreichen Beobachtung ersehen, wir sind in eine großartige Philosophie des Erlebens eingeführt worden, haben dem Wunder der Schöpfung aus dem Geiste beigewohnt. Und die dreifache geniale Spiegelung dieser ‚Reise zu sich selbst' wirkt, das ist das Liebenswürdige, Unliterarische an dem einzigartigen Werke, selbstverständlich wie die Gegenwart eines vollendeten Menschen. Ich habe vor vielen Jahren einen halben Tag mit dem damals Sechsundzwanzigjährigen verbracht; ich weiß kein Wort mehr von unserem unausgesetzten Gespräch, aber unverlierbar bleibt mir der Eindruck einer buchstäblich ergreifenden Persönlichkeit. Ebenso ist es mit diesem seinem Lieblingsbuche, wenigstens bis zu der Stelle, wo ich mit meiner Wiedergabe seines Gehaltes verweile; man muß kein Wort davon behalten, es dauert, nicht als Kunstwerk, denn das ist es nicht, sondern als das zauberhafte Erlebnis eines mächtigen Daseins.

Schade, daß wir dem Reisenden weiter um die Erde folgen müssen. Die zweite Hälfte hebt in ihrem zwiespältigen Eindruck die erste auf. Es ist eine neue Wandlung mit Proteus vor sich gegangen, die ihn uns fast verleiden möchte. Nicht von einem absoluten Standpunkt ist das ausgesprochen, sondern wiederum als Erlebnis der Persönlichkeit. Sie hat sich nicht wie bisher in wunderbarer Elastizität Eindrücken dahingegeben, um sie ihrem Eigentümlichsten gemäß ‚gottähnlich' als ein aus seinem Wesen einheitlich wachsendes Ganzes zu erschaffen, hat sich vielmehr ihrer selbst durch Konzessionen an das Schema begeben, ist einem Kompromiß erlegen. Der Keyserling, der Amerika betritt, reist einem Ich entgegen, das ihm seine Züge im Hohlspiegel der Theorie weist, ja ihn manchmal geradezu verleugnet. Seine Geistesgeschichte seither — die Schriften nach dem Umsturz erweisen es — ist nicht mehr organische Selbstentfaltung eines künstlerischen Ingeniums, das nach Erkenntnis strebt, sondern Doktrin, vorgefaßte Lehrmeinung, die ihr Erleben in sich hineinschlingt. Hatte sich bisher zum jeweiligen hingebenden Erfahren großartig-unschuldig, schicksalsmäßig die abstrahierende Formel als ein Symbol des eigenen ‚überpersönlichen' Seins ergeben, so steht jetzt — auch literarisch merkbar — diese Formel schon fertig da, und der Dialektiker zwingt das Erleben, sich ihr zu fügen. Keyserling will den westlichen Menschen entdecken und konstruiert ihn zu diesem Zwecke in der Retorte des ‚Metaphysikers'. Es ist etwas Ähnliches bereits in seinem ‚Schopenhauer als Verbilder' festzustellen. Aber hier hat die Leidenschaft eines geistigen Befreiungskampfes die symbolische Gestalt geschaffen, die sich mit dem Stoff der Untersuchung zu erfüllen hatte. Es ist Mythologie,

nicht Teleologie wie in dem absteigenden Ast der prachtvollen Kurve des magnum opus. Und wiederum symbolisch drückt dieser absteigende Ast das Schicksal des Philosophen Keyserling aus. Er ist noch immer er selbst, aber es ist sozusagen das Mittelhafte, Technische seines Denkertums, das sich hier entblößt. Und literarisch kennzeichnet sich der Abstieg darin, daß das vom Unmittelbaren lebende Unberechenbare und dennoch Notwendige des sich selbst erzeugenden Vortrags dem Paradoxen, Willkürlichen sich nähert.

Schon auf dem Ozean unternimmt er es, ‚sich nach dem Okzident zurückzuschwenken', zum Christentum der Bibel. Aber das Weltmeer sei der Stimmung des Handelnden, die er im Christentum verwirklicht sieht, nicht günstig, sondern buddhistischen Gedankengängen. . . Wahrheitsgemäß bekennt der Amerika sich Nähernde, daß es ihm davor graue. Aber er fordert sich zu liebender Hingabe auf, prüft daher den sachlichen Grund seiner Empfindung: Er ist dem Amerikanertum gram als dem äußersten Ausdruck des Abendländertums überhaupt. Nicht die ‚Effikazität' unserer Zivilisation, daß wir nämlich danach trachteten, ‚allen Sinn in der Erscheinung zum Ausdruck zu bringen' (im Gegensatz zum Osten, der sich um des Sinnes willen von ihr abwende), sondern daß es uns Modernen bloß auf das Vorwärtskommen, auf den ‚Rollenwechsel' ankomme, daß das ‚protestantische' Ideal des Fortschritts uns mehr gelte als das östliche der Vollendung, daß wir — ein tiefes Wort — Erfolg mit Vollendung verwechselten, sei das Bedenkliche. Unsere Zeit verleugne nicht die alten Werte, wähne sie jedoch auf einer höheren Stufe als alle früheren zu verwirklichen. Aber — und dies ist bezeichnend für die optimistische Kompromißphilosophie des Heimkehrenden — wenn das neue Europa die alten Formen zerbrochen und sich so auf lange Zeit der Möglichkeit begeben habe, ‚vollendet' zu erscheinen, so stehe doch die Kulturentwicklung nicht still, und neue Vollendungsmöglichkeiten würden eintreten, wie sie den Völkern des Ostens nicht innewohnten. Es ist der Gesichtspunkt des ‚Vielversprechenden', von dem aus Keyserling dem Abendländertum ‚gerecht' werden will. Was im Orient die tiefste Innerlichkeit des einzelnen ausmache, Liebe, Sittlichkeit, Humanität, das sei bei uns in Einrichtungen objektive Macht geworden. Freilich mache die Möglichkeit, ‚das Gute von außen her zu verwirklichen', oberflächlich, aber da die Entwicklung der Seele in hohem Grade von ihrer Umwelt abhänge, sei es für uneinsichtige Wesen als ein Glück zu erachten, wenn die äußeren Verhältnisse möglichst gute wären. Unsere Zivilisation habe auch dem Stumpfsten die Zweckmäßigkeit des Guten gezeigt; indem er ihm also aus eigenem Antriebe nacheifere, sei das Streben nach Fortschritt doch auch der Vollendung günstig. (Abgesehen von der Anzweifelbarkeit der Tatsachen, mutet es fast wie schnöde Sophistik an, dem so schön aus den östlichen Erfahrungen gewonnenen Ideal der Vollendung diese einigermaßen wohlfeile Ersatzkonstruktion an die Seite zu stellen.) So sehr das Gleichheitsideal die Menschen sonst herabdrücke, immerhin gelangten dank ihm doch ‚mehr und mehr Menschen auf

die Naturstufe, auf der in Indien allein der Brahmane steht'. (!) Als Endzustand sei der jetzige zu bekämpfen, aber die Demokratie bedeute nur eine ,Arbeitshypothese'; wenn das Gesamtniveau sich genug werde erhoben haben, würden neue Schichtungen entstehen. Das den modernen Evolutionismus kennzeichnende schnelle Wachstum sei gewiß nicht ersprießlich, aber andrerseits ,potenziere' der demokratische Glaube den Optimismus, die jeder auf dem Entwicklungsgedanken aufgebauten Weltanschauung innewohnende Gemütsverfassung, ,zu einer elementaren Kraft'. Und er bewährt sie bereits an dem reisenden Enthusiasten: Die Zukunft werde die ,Exzentriks' — das ungesunde Ergebnis des Strebens von Durchschnittsmenschen nach Individualisiertheit — herabmindern, dafür aber die Durchschnittsmenschen heben. Die ,Evolutionstheorie' hätte nicht so großen ,Anklang' gefunden, wenn sie dem Intellekt, der ,notwendig fortschreitend sei', nicht gemäß wäre. (Bekanntlich aber hat jede andere Theorie zu ihrer Zeit entsprechend ,großen Anklang gefunden', das Argument ist also satisam verwaschen.) ,Immerhin', fügt er hinzu, ,ist Fortschreiten ins Unbegrenzte hinaus undenkbar.' Immerhin.... Bezeichnend für Keyserlings phantasievolle Philosophie ist seine Beobachtung im japanischen Teehaus zu San Franzisko. Hier ,sehnen' sich die auf japanische Weise gezwergten Bäume danach, ,zu Riesen auszuwachsen'. In Japan wäre ihm eine solche Vorstellung nie gekommen, da sie dessen Geist zuwider sei. Aber schon träten die im Westen lebendigen ,Sollensgefühle' als für den Eindruck bestimmend hervor. ,Der Orient kennt kein Sollen, weil er ist; wir, die wir unaufhaltsam werden, sehen das Sein in der Form des Gesollten vor uns.' Unwillkürlich unterliegt man dem Zauber solcher Stellen; sie rechtfertigen den trotz allen Einwänden gegen das postulierte Ganze sich behauptenden Eindruck eines ungewöhnlichen Werkes. . . . Welche Daseinsform ist vorzuziehen, die östliche oder die westliche? Darf er noch urteilen? Schon füllt das Wollen sein Bewußtsein aus. Jedenfalls habe für *diese* Welt der Westen das bessere Teil erwählt. So sehr die östliche Lebensform dem Erkennen fromme, zur *Darstellung* des Erkannten sei die westliche besser. Das Werden beherrscht nur, wer es ernst nimmt.

Aber noch ist er dem Orient nicht entrückt. Er merkt es daran, daß es ihm auffällt, wie sich sein Selbstgefühl mehr und mehr in den Grenzen seiner Person zusammendrängt. Er kann nicht mehr hinein in die Natur, ohne sein Ich mitzunehmen. Dem entsprechend gesteigert ist sein Daseinsgefühl. . . . Das Schema, nach dem Keyserling erlebt, vielmehr sein Erleben stilisiert, ist unverkennbar. Immer wieder zwingt der Intellektuelle den künstlerischen Einfall zur abschließenden Formel, die bereit liegt. . . . Aber auch jetzt findet er zurück zum ,Sinn', der, sich selbst gleich, bloß den Ausdruck wechselt: dort im Osten als Trieb zur Erkenntnis, hier zur Eroberung sich dartut. (Die Idee in Ehren, aber sie büßt an Ansehen ein bei jedem Reifensprung. Durch Wiederholen nicht zu verlieren, sondern zu gewinnen, kennzeichnet den großen Schriftsteller. . . .) In Kalifornien,

ihrem äußersten Ausdruck, werden ihm die Verhältnisse deutlich, die die Erscheinung des Westländers ermöglichen: Die Luft ist ‚ungeheuer vitalisierend'. In der Pflanzenwelt dränge alles zur Individualisierung, während auf Ceylon die Elemente den Plan des Ganzen überwucherten. Aber diese ‚Potenzierung der Lebensmöglichkeiten' binde alles Streben an den Stoff. ‚Sollte ich jetzt himmelan,' lautet, nichts weniger als edel ausgedrückt, ein wundervoller Gedanke des Dichterphilosophen, ‚ich könnte es nur im Sinne (sic) der Tanne tun.' Er sieht uns gleich den Riesenbäumen noch in der Periode physischen Wachstums begriffen, als ‚Materialisten', wie Kinder es seien. Daher der blinde Tätigkeitsdrang. Der ‚Unternehmer', zu dem auch er sich hier entwickeln würde (!), ist ihm zwar nicht kongenial, aber wenn es die Bestimmung des Menschen sei, die Durchgeistigung der Erscheinungswelt herbeizuführen, dann habe unser Materialismus mehr Zukunftswert als der Spiritualismus Hindostans, der, weil er die Natur nicht meistere, dieser Aufgabe nicht gewachsen sei. Freilich müßten wir auf unserem Weg ‚hinein, hindurch durch alles, worüber sich der Osten hinausschwang'. Aus unseren Wachstumskrisen, den Flegeljahren, würden wir hinausfinden. Die scheinbar zunehmende Roheit werde als das Auftreten neuer, urwüchsiger Kräfte besser begriffen (?) . . . Unsere Art, das Problem des Lebens zu stellen, schließe eine endgültige Lösung aus. ‚Will man keinen statischen Gleichgewichtszustand unabänderlich u n gleicher Lebenslagen' (wie im Orient) ‚gelten lassen, so muß man sich immerdar fortbewegen, denn Gleichgewicht im Sinne eines statischen Gleichgewichtszustandes unabänderlich g l e i c h e r Lebenslagen kann es nicht geben.' (Aber auch im Westen hat das ‚Sein' so lange geherrscht, bis sich der Intellekt mit der Gegebenheit entzweite. Renaissance, Humanismus, Reformation und Aufklärung, die Entwicklung des ‚protestantischen' Geistes, haben, nicht eben zu Gunsten einer ‚Spiritualisierung' der Erscheinungswelt, das ‚Werden' beschleunigt, dem anderseits auch der Orient trotz seinen naturhafteren Rassen keineswegs sich zu versagen vermochte. Geschichtliche Betrachtung und philosophische Doktrin sehen ihren Gegenstand auf verschiedener Ebene.) . . . Es gebe keine materiellen Hindernisse, ‚die prinzipiell unüberwindlich wären'. Der heutige Mensch müsse an der Erfahrung heranreifen. Noch nütze er Kräfte, die er nicht übersehe. Habe er aber erst gelernt, sie so zu beherrschen wie der Weise seine Leidenschaften, dann werde der zerstörerische ‚Erdgeist' sich zum schöpferischen Halbgott verwandeln, würden die blinden Mächte der Natur ihm ein ‚dankbares Mittel sein, das Ideal in der Erscheinung zu verwirklichen'. . . . Keyserling preist unsere Art des Daseinskampfes, in der jedem alle Möglichkeiten offen ständen. Der Weise kämpft nicht. Weil er — so legt er sich die indische Mythe zurecht — ausgekämpft hat. Ohne Kampf keine Erkenntnis. Eine ‚statische' Gesellschaftsordnung, so erfreulich das Bild ihrer Harmonie sei, ermögliche kein Fortschreiten. ‚Nur der geborene Weise wird weise in ihr.' ‚Die sozialistische Doktrin als solche ist verfehlt, allein ohne sie wären wir der gerechteren Neuordnung der Verhältnisse . . . nicht

schon so nahe.‘ (Nur darf, meine ich, die als Krisis des Bestehenden heilsame Utopie nicht selbst zu Macht gelangen; dann erweist sie sich nicht bloß als unfruchtbar, sondern als zerstörerisch.) ‚Mögen Entwickeltere den Weg der Erkenntnis oder den der Liebe wandeln, für die Masse kommt nur Karma-Yoga (Tat) in Frage. Und die von uns betriebene, die opferfroher Initiative, ist die tiefsinnigste. Aus mörderischer Konkurrenz entsteht notwendig[erweise] früh oder spät Kollaboration.‘ Überzeugungstreue und empirische Wahrhaftigkeit seien uns höchste Ideale. Unsere Kultur der Aufrichtigkeit habe auch in ihrer Roheit mehr Zukunft als jede auf Autorität begründete. (?) Sie müsse dahin führen, daß alles Wahre, was vormals auf Autorität hin geglaubt worden sei, zur persönlichen Erkenntnis werde ‚und das persönliche Selbstbewußtsein durchaus zum Träger des Menschheitswillens‘. Der Inder, des ‚Sinnes‘ tief bewußt, habe bei seinem Ausdruck dem ‚Eigensinn‘ der Mittel niemals Rechnung getragen, die Übereinstimmung beider Bedeutsamkeiten nicht gefordert. Aber der ihm widerstreitende Ausdruck nehme dem Sinn seine Wirkungskraft. Der Abendländer wisse vom Sinn wenig. Aber erfasse er ihn je, dann werde er, ‚der Fanatiker der Exaktheit‘, ihm zu vollkommenem Ausdrucke verhelfen, Harmonie herstellen zwischen Wesen und Phänomenalität. ... Auch am religiösen Problem erprobt Keyserling die neue Formel. Das amerikanische Sektenwesen ist ihm ‚Exponent und Repräsentant okzidentalischer Religiosität‘, die das Verhältnis des einzelnen zu Gott bedeute und so das Individuelle zum Wert erhebe, während in Indien die Sondergestalt bloß Sonderausdruck eines Höheren sei (Toleranz!). Die indische Auffassung sei richtig. Aber wenn das Individuelle, an sich gewiß kein Wert, Träger von Werten werde, erhalte es eine ‚spirituelle Dichtigkeit, die sein Wesen von Grund aus verwandle‘. ... Die Völker des Westens hätten es verstanden, ‚die Ideale, die sie fortschreitend erkannten, in dieser Welt auch fortschreitend zu verwirklichen‘. Das Medium dieser Verwirklichung sei Parteigeist, das Grundmotiv der — unrichtige — Glaube an den absoluten Wert des Individuellen, aber die wirkende Kraft doch das Ideal. Und werde erst einmal die westlich-christliche Lebensstimmung des ‚Detachements‘ vom Geist ‚metaphysischen Wissens‘ beseelt — Keyserling erblickt seine Sendung darin, diesen Zustand herbeiführen zu helfen —, dann möge sie wohl das vollkommenste Leben hervorbringen, das theoretisch denkbar wäre. Wir seien nun einmal Individualisten, lögen also, wenn wir behaupteten, daß uns diese Welt nichts bedeute. Amerika sieht der Schöpfer seiner Eindrücke jenem Idealzustande näher als Europa. Schon werde dort ‚im Durchschreiten der Lebensordnungen dieselbe Bildung erzielt wie sonst nur durch Verharren im Gegebenen‘. Da dort alle Arbeit gleich ehrenvoll sei und jedem das Recht zugestanden werde, rücksichtslos den eigenen Vorteil zu wahren, könne die Idee der Demokratie, statt wie sonst notwendigerweise zur ‚Herrschaft der Inkompetenz‘ zu führen, eine ‚effektive Aristokratie‘ (?) zeitigen. Der Egoismus aber sei die als vorläufige unvermeidliche Erscheinungsform einer sich festigenden Selbst-

bestimmtheit ‚und, vom Standpunkt einer bessern Zukunft betrachtet, menschlich wertvoller als Humanitätsduselei'. In der amerikanischen Auffassung der Landwirtschaft erblickt der Optimist, seine geistvolle Deutung der Tatsachen teleologisch mit dem ‚verwirklichten' Sinn des Fortschritts verwechselnd, den Keim zu einem höheren Zustand, ‚wo das Bewußtsein der tiefsten Zusammenhänge des Lebens an kein materielles Substrat mehr gebunden' ist. Dahin, nach diesem völligen ‚Detachement' weise die Richtung aller Kulturentwicklung. Sie würde ‚geradlinig aufwärts' führen, wenn die alten Formen erst dann zersprengt würden, wenn der neue Inhalt ausgereift wäre. Aber damit das Neue sich entwickle, müsse das Alte vergehen, solange jenes erst im Keime vorhanden sei. Daher die ‚fortschreitende Barbarisierung unserer Rasse'. . . .

‚Jede Gestalt kann zum Ausdruck des Höchsten werden.' ‚Kein Einzelnes hat seinen Sinn in sich, es empfängt ihn vom Ganzen.' Dieser höchste Ausdruck von Keyserlings eigenartigem Relativismus ist uns als die ewige Melodie des Indiengläubigen vertraut, aber in der neuen ‚Einstellung' muß er sich plötzlich einer Wendung fügen, die des Verdachtes der Willkürlichkeit sich nicht erwehren kann: Der selbstherrlich-selbstbewußte Mensch, ‚gleich allen Vollendungstypen, schließt die übrigen nicht ein, sondern aus'. Gleichwohl sei es gut, daß er zum Ideal geworden wäre. ‚Der Atman ist schöpferische Spontaneität'; ‚wer sich selbstherrlich weiß, wurzelt tiefer in ihm, als wer sich abhängig fühlt'. Mich dünkt das genaue Gegenteil wie der wahrhaftige Sinn jener höchsten Relativitätslehre so die Überzeugung aller großen Denker. Aber einmal im Wirbel dieser triumphierenden Scheineinsicht schwingt sich der zum Individualismus Bekehrte, ungehemmt durch verstoßene Bedenken, höher in den luftleeren Raum seiner Dialektik: Der Mensch ist wirklich zum Herrn der Schöpfung berufen. ‚Die Elementarkräfte haben wir uns zum großen Teil botmäßig gemacht. Gewinnen wir gleiche Herrschaft über uns selbst und üben sie mit vollem Verständnis aus', so könnte der Mensch wohl das ‚Amt der Vorsehung übernehmen' (!). Keyserling empfindet selbst die Maßlosigkeit seiner sanguinischen Logik. ‚In Amerika', gesteht er, ‚schweift meine Einbildungskraft unaufhaltsam in eine bessere Zukunft voraus.' Dies beweise, fügt er, man möchte meinen lustig, hinzu, ‚wie sehr der Fortschrittsbegriff dieser Welt gemäß' sei. Und beweist noch mehr die Aufnahmsfähigkeit ihres jüngsten Entdeckers und die Gefährlichkeit solcher glänzenden Bücher für unreife Leser. Wie der Adler über dem lackierten Wetterhahn schwebt Keyserlings großartiger Geist über der blechern-knarrenden Klugheit der Haeckel und Ostwald, aber die Wirkung seiner eleganten Flugkünste auf ein nur zu ‚detachiertes' Geschlecht expressionistischer Kulturvaganten ist ebenso unheilvoll wie die jener Armsälinge auf den von Bildung verblödeten Zeitungsleser.

‚1919 war ich vom Orient noch so besessen', heißt es im Vorwort des Reisetagebuches, ‚daß ich mich als Abendländer nicht unbefangen dar-

stellen konnte.' Deshalb sind die beiden letzten Abschnitte während der Kriegsjahre ‚beinahe vollständig neu verfaßt worden'. Das Werk hat dadurch einen Bruch erfahren, den alle Kunst der dialektischen Technik nicht zu verhüllen vermag. Ein Rest der liebenswürdigen indischen Auffassung ist das Entsetzen über Chicago, das den Schwärmer für die vorbildliche neue Welt durch die Erfahrung ‚tief deprimiert' hat, daß sich das Leben im Mechanisierbaren erschöpft. Leider aber vermöge auch ein seelenloses Leben volles Lebensbewußtsein zu geben. Ja solche Lebensführung steigere wie keine andere das Gefühl des Daseins, auch für den Erbärmlichsten. ‚Heute leuchtet der Menschheit ein niederer Zustand als höchster voran.' Der moderne Zweckmensch verzichte auf die Innerlichkeit, um in der Außenwelt Äußerstes zu leisten. Man müsse ihn um der Wunder der Technik willen gelten lassen, die man ihm danke. (Keineswegs, zumal wenn man wie ich diese ‚Wunder der Technik' als fluchwürdige Entstellung unserer Welt verwirft.) ‚Aber aufblicken darf man zu ihm nicht; denn das ideale Ziel solcher Entwicklung wäre der künstliche Mensch.' (Schon Villiers de l'Isle-Adam hat ihn in seiner ‚Ère future' gestaltet.)

Aber schon verdrängt den so klar Beobachtenden — die Umarbeitung ist deutlich — der Taktiker seines Postulates. Er sieht die fortschrittliche Entwicklung, als deren ‚psychologisch-technischen Seinsgrund' er die ‚fortschreitende Intellektualisierung des Lebensprozesses' erachtet, mit gleicher Notwendigkeit ‚zwei entgegengesetzten Zielen zustreben, dem Automaten und dem Gott'. Und es wäre ‚weiser', sein Ideal weder in der vollständigen Objektivation aller Lebenskräfte noch in deren naturgemäßem Gegenteil, dem an keinerlei Objektivationen sich bindenden ‚urwüchsigen' Menschen, sondern im ‚Gott' zu begründen, ‚einem Wesen, dessen vergeistigte Seele allen intellektuellen Objektivationen überlegen wäre, sie frei von innen her beherrschte'. Die ‚Weisheit' solcher Verkeyserlingung der Menschheit zugegeben: hat diese Feststellung einer Gabelung unseres Fortschrittsweges in zwei utopische Zinken irgendeinen ethisch-praktischen Wert?

‚Unser Weg zur Freiheit führt über die besiegte Natur.' Die Bedürfnisse der Natur müßten gestillt sein, damit der Geist seine Freiheit erlange. Dies ‚heilige' den Materialismus unserer Ära. Unerfreulich sei der Zustand der heutigen weißen Menschheit deshalb, weil die Befriedigung ihrer Bedürfnisse noch nicht selbstverständlich sei. Aber dieser Zustand werde bald überwunden sein (!) ... Immerhin muß der unübertreffliche Optimist einräumen, daß Amerika, wo ‚Tatsächlichkeit schlechthin ohne lebendige Bedeutung herrsche', dem Europäer, an dem man ‚durch alle Oberflächlichkeit hindurch die mögliche Tiefe' fühle, nicht zum Vorbild werden dürfe, da er auf dem Wege des Fortschritts das ‚eine, was nottut', nicht finden könne, bloß vollkommenere Ausdrucksmittel dafür gewinne, das Lebensproblem bestehen bleibe. Nur wenn der Moderne einsehe, daß er der Vollendung ferner sei als irgendein Wesen und — ‚umlenke', werde ihm das

bisherige Verhängnis zum Segen ‚umschlagen'. Das trotz den kühnsten Eingriffen der Deutung immerhin peinliche Erlebnis ‚Amerika' bleibt dem Leser überlassen; planter là ist der Ausdruck des witzigen Franzosen für solche Überraschungen, und es geht mit vollen Segeln dem doktrinären Ziele zu: ‚Es ist nicht notwendig, daß materielle Macht, so böse sie an sich sei, der Seele schade, nicht wahr, daß Verstandeskraft zersetzen muß; jene kann zum Organ göttlicher Güte werden, diese zum Mittel geistlicher Wiedergeburt.' Wir müßten nur trachten, ‚auf unsere Art vollkommen zu werden', nicht das Heil von ‚Erneuerung' erwarten, sondern ‚den tiefsten inneren Gehalt in beliebigem Rahmen zum Ausdruck bringen', ‚unmittelbar in und aus dem Wesen leben'. Dann werde sich ‚die Einheit des Lebensganzen wie nie zuvor im Reiche des Erscheinenden ausprägen', da in der Objektivierung, die die geistigen Mächte durch uns erfahren hätten, — man erinnert sich dieser für die Kulturentwicklung des Abendlandes gefundenen Formel, — ‚die einzig haltbare Verbindung' geschaffen worden sei ‚zwischen Ideen- und Erscheinungswelt'. Unsere Erkenntnisse seien objektiv; die Gesetze, die wir festgestellt hätten, gälten an sich: ‚also' — lautet die charakteristische Folgerung — ‚kann es gelingen, das Leben nicht mehr einer persönlichen Formel gemäß, sondern seinem Eigensinn nach zu verstehen und zu gestalten'. In uns habe die Menschheit die Bewußtseinsstufe erreicht, der ‚Name und Form' nichts mehr bedeuteten; ‚geistiger Ausschließlichkeit' — richtig verstanden, ein sehr guter Ausdruck — sei für immer der Boden entzogen. Dies müsse zu einer ‚in der Geschichte unerhörten Verbreiterung der Lebensbasis' führen. Das ‚Er oder Ich' früherer Stufen werde sich in ‚bewußtes Zusammenarbeiten' umsetzen, und zwar ‚beinahe unabhängig von allem guten Willen', weil das Leben ein zusammenhängendes Ganzes sei und das ‚gewordene Bewußtsein' (sic) eines wirklichen Verhältnisses mit Notwendigkeit dessen gesteigerte Darstellung nach sich ziehe, ‚dank immer inniger vermittelnden Objektivationen'. Keyserling sieht — das Postulat der amerikanischen ‚Einstellung' hat sich durch die mißlichen Erfahrungen nicht verdrängen lassen — eine ‚solidarische Menschheit' heraufkommen. (Deutlicher als durch die Erfahrungen der letzten Jahre hätte der alte Wahn der ‚Menschheits'gläubigen nicht ad absurdum geführt werden können. Aber für diese trotz ihrer Helläugigkeit der ewigen Natur des Menschen gegenüber blinden Ideologen haben Sueton, Montaigne, Shakespeare, Swift, Molière, Lichtenberg und wie die großen Menschenkenner alle heißen mögen, umsonst gelebt.) Vom immer tiefer bewußten Geist gelenkt, müßte ‚die Differentiation langsam umschlagen (sic) in Integration', — so lautet die auch äußerlich bereits sattsam internationale Formel der neuen Heilsbotschaft.

Allein an diesem strahlenden Horizont der Imagination steigen denn doch auch dem Propheten Zweifel auf: ‚Die Evolution des Geistes' habe kein zuverlässiges Mittel an dieser Welt. Der Sinn des Idealismus liege in einer andern, geistigern. Alles Streben hienieden diene nur dazu, im Geiste zu wachsen. Auf dem Wege zum Ziel, das ein ‚zeit-

lich-imaginäres' (das heißt in der Zeitlichkeit nicht zu verwirklichendes) ist, wird unser Eigentliches wirklich. ‚Die Vollkommenheit auf Erden ist nicht Selbstzweck; das gilt es zu begreifen, um der Wirklichkeit nicht unrecht zu tun.' Aber ‚in jeder vollkommenen Lebensverwirklichung aktualisiert sich das Ewige'. (Ja, der Heimfahrende bekennt selbst, die meisten der von ihm hervorgehobenen Vorzüge Amerikas beständen ‚vorläufig nur in der Idee'!) Somit wären wir von Keyserlings Utopie so weit entfernt wie von jedem Ideal. Es fragt sich nur, inwieweit der ganze Aufwand an schließlich doch versagenden Beschwörungsformeln nötig gewesen sei. . . . ‚Vorliegendes Tagebuch bitte ich zu lesen wie einen Roman,' beginnt die ‚Vorbemerkung' des magnum opus. . . .

Graf Keyserling ist wieder daheim in Raykül auf dem Sitze seiner Väter. Die große Reise ‚zu sich selbst' übersinnend, bestätigt er sich ihr Ergebnis: Der natürliche Mensch, dem er hatte entrinnen wollen, werde ihn nie mehr beherrschen. Er wisse sich frei trotz und in seinen Grenzen. Um so unbefangener dürfe er die Natur in sich gewähren lassen. Proteus dürfe ihm nicht mehr das Ideal bedeuten wie sonst, als er alle Gestaltung nur deshalb hätte verleugnen wollen, weil er, ‚im höchsten Grade beeinflußbar', von keiner unabhängig gewesen wäre. Es gelte, dieselbe Überlegenheit in dauernder Gestalt zu bekunden, statt die Freiheit durch stete Verwandlung zu wahren, unmittelbar und nach Wunsch aufgehen zu können in seinem Sonderbewußtsein. Sei er der Selbstverwirklichung näher gelangt? Der Umweg durch die Erfahrungen sei ihm notwendig gewesen. Je reicher eine Natur, um so reicherer Erfahrung bedürfe sie. Aber Wesenserkenntnis hebe das Menschsein nicht auf, sondern erfülle es. Er wisse jetzt, daß die wesentliche Wahrheit jenseits der Sphäre bestimmter Gestalt lebe. Keine sei die höchste im metaphysischen Sinn, jede stelle ‚einen möglichen Ausdruck des Absoluten dar'. Wenn seine Erkenntnis so tiefen Grund spiegeln könnte wie Bachs Musik, dann wäre er am Ziel. ‚Ein Leben ist mehr als viele.' Entschlossen sagt er ‚ja zu dem, was ich nun einmal bin'. Aber er fühlt sich ‚zur Verkörperung des allgemeinen berufen'; so wenig er Partei nehmen kann, eins mit der Zeit und insofern mitverantwortlich für ihr Schicksal. Und er ahnt eine Zukunft, da Menschenkraft und -mut ‚nur noch endgültig-allgemeinen Zielen nachstreben, da die irdischen Mächte durchaus vom erkennenden Geiste werden gelenkt werden'... Im Bodhisatoa, der ‚ja sagt zur noch so argen Welt', weil er mit ihr sich zusammenhängend weiß, nicht im Weisen, der für seine Person Gott schaut, sieht er das Ziel des ‚Menschenaufstiegs' verkörpert. ‚Entselbstet, fühlt er seinen Grund in Gott, seine Oberfläche jedoch mit allem, was ist, verwachsen.' In vollen, ruhigen, reinen Akkorden tönt das wundersame Buch aus, das repräsentative Werk eines Menschen unserer Zeit, des armen Menschen, der sich inmitten einer untergehenden Welt, da er nicht mehr aus sich heraus, Geschöpf-Schöpfer, leben kann, seiner Bewußtheit getröstet.

# Der Dichter Georg Trakl
## Von Hans Benzmann

In Salzburg geboren, in Krakau gestorben — dazwischen liegt das alte Österreich. Wenige wissen, wer er war; wenige wissen um sein Werk: daß keiner in Österreich je schönere Verse schrieb als Georg Trakl,' — so sagt Albert Ehrenstein über den am 4. November 1914 in einem Spital in Krakau verstorbenen Dichter in einem Epilog: ‚In memoriam Georg Trakl', den man in dem Almanach neuer Dichtung ‚Vom jüngsten Tag' für 1916 (Kurt Wolff Verlag, München) findet. Ich bedauere es, daß dieser Epilog nicht der Gesamtausgabe ‚Die Dichtungen von Georg Trakl'*, die nach des Dichters Tode in dem genannten Verlage erschien, beigefügt wurde; denn es ist doch wertvoll, wenigstens dieses Wenige, was Ehrenstein über den Menschen Trakl, sein Wesen und sein Ende mitteilt, im Zusammenhange mit seinen Gedichten zu haben, deren Stimmungstiefe durch das Menschliche, durch dieses tragische Schicksal weihevoll gehoben wird. Denn so jammervoll dieser ätherisch feine Geist in seiner Weise auch dem furchtbaren Zusammenbruch der Kultur, dem Kriege, an dem auch er als Offizier teilnehmen mußte, erlag: es birgt sich in der Tragik seines Endes — man denke auch an Heinrich von Kleists Sterben aus tiefster seelischer Not und Notwendigkeit — ein Triumph des Menschlichen wie des Individuellen, das sich seinem Wesen selbst opferte, oder man kann auch sagen: ein Triumph der Seele, die sich selbst befreite. Solche Menschen und Dichter, solche Einzigartigen sind Mensch und Dichter mit ihrem ganzen einen Sein und Wesen, sie sind sich selbst getreu bis in den Tod. Sie sind die großen wahrhaften Idealisten.

Dieses naturhaft-notwendige Erleben der eigenen Persönlichkeit, dieses wahrhaft Schöpferische, das sich in Leben und Sterben nur immer als das eine, seinem Wesen entsprechende, offenbaren kann, dieses organische Verbundensein von Wesen und Schicksal wird bestätigt auch durch die Dichtungen Trakls, die nichts weiter sind als die Emanationen eines vegetativen, traumhaften Daseins, als die Reflexe, die Außen- und Innenwelt auf die lebendig zugreifenden, die Vorstellungen betastenden und farbig, klangvoll und bildlich gestaltenden Organe der Phantasie werfen.

Es war nicht anders möglich als dies, daß diese zarte, blütenhafte Seele an den Schrecknissen der Zeit, die sie um so tiefer erlebte, je weniger sie selbst nach ihrem Wesen sie direkt auszudrücken wußte, zugrunde ging. Ich will damit vorausschicken, daß die Dichtungen Trakls sehr wenig über Kriegserlebnisse selbst enthalten, weder Klagen noch Anklagen. Dieses direkte Pathos, dieser rauhe Realismus entsprach gar nicht dem ganz in sich gekehrten, auch im tiefsten Jammer in Andacht und Phantasie verklärten

---

* Früher erschienen ‚Gedichte' in zwei Ausgaben in der Sammlung ‚Der jüngste Tag' und ‚Sebastian im Traum' (Gedichte). Kurt Wolff, Verlag, München.

Wesen des Dichters, den man mit Recht mit Hölderlin verglichen hat, auch etwa mit Novalis vergleichen könnte: was von außen her schwer und unerträglich kam, auch das löste sich hier nur in der süßseligen unseligen Melancholie der Seele. Aber der Tod, das Sterben, die Verwesung, diese dunkle, schauerliche Melodie, klingt von vornherein eigentümlich wirklich und verhängnisvoll durch die Verse Georg Trakls. Und dieser Ton, diese düstere Elegie, schwillt nur immer ahnungsvoller, immer schicksalshafter an, nicht bis zur Verzweiflung, nicht einmal bis zu einer dumpfen Erdrücktheit oder Angst — es bleibt ein schöner, dunkler und doch strahlender Gesang, ein Lebenslied vom frühen Sterben, das in sich sanft und geheimnisvoll süß verklingt. Ein heiliges Menschenleben, durch sich selbst und durch nichts anderes ein Beispiel der vollkommenen Treue und Güte, nur sich ausströmend in wundervollen Poesien, die sein Blut und seine Seele sind. Das ist die Weihe, die die Seele des Zurückgebliebenen aus dem ewigen Wiedererleben dieses Seins und Sterbens gewinnt, aus einem Dichterleben, das nur dieses war.

Was der Dichter in jenen letzten Monaten seines Lebens erlitt, eine Schilderung dessen scheint mir im Hinblick auf die verschleierte Lyrik Trakls doch einige Aufklärung über die seelische Art dieses Dichters zu geben und somit auch das Wesen seiner Lyrik zu ergänzen, menschlich und künstlerisch, so daß sie dann lebendiger und unmittelbarer spricht, sie, die in den Schleiern der Schönheit vielleicht doch hier und dort verkannt werden könnte.

Dies erzählt Albert Ehrenstein in seinem Epilog: „Wochenlang war Georg Trakl als Leutnant in einer Sanitätskolonne hin und her durch Galizien gezogen, ohne in Aktion treten zu können. Dann gingen sie freiwillig in Eilmärschen nach Grodek, wo ein Hilfsplatz ohne Ärzte und Verbandzeug war. Nach fünf Tagen „Grodek" wollte er sich töten. Er schluchzte: „Nein, ich kann nicht mehr leben, ich muß mich erschießen!" Kameraden versuchten, ihn zu beruhigen, nahmen ihm den Revolver ab. Aber ein Regimentsarzt machte Meldung beim Etappenkommando, und Wochen nachher, nachdem Trakl bereits längst Herr seiner selbst geworden war und ruhig und unbehelligt Felddienst versehen hatte, erhielt er bei Tarnow Befehl, nach Krakau zurückzugehen. Er glaubte, er käme zur Dienstleistung in die Spitalapotheke. Zu seinem Schrecken erwies es sich, daß er zur Beobachtung seines Geisteszustandes ins Krakauer Garnisonsspital abkommandiert war. Vom 10. Oktober an konnte Georg Trakl keine Nacht mehr schlafen in verfolgungswahnsinniger Furcht, eines Tages als Verräter aufgehängt zu werden. Trakl schrieb an einen Freund: „Meine Gesundheit ist wohl etwas angegriffen, und ich verfalle recht oft in eine unsägliche Schwermut. . . . Telegraphieren Sie mir einige Worte!" Hätte die grenzenlose Melancholie des in eine Spitalzelle Gesperrten durch Entlassung, häusliche freundliche Pflege geheilt werden können? Ein kleines Fieber, eine Angina, veranlaßte die Ärzte, ihn zurückzubehalten in einem düsteren Milieu, das auf Trakl nur den Eindruck machen konnte, er solle

nächstens hingerichtet werden. In einem Schreiben vom 27. Oktober traf er letztwillige Verfügungen, schrieb: „Ich fühle mich fast schon jenseits der Welt.“ Dann entfloh er der Angina, der Enge der Welt.

Trakls Bursche, den sein Herr stets voll Güte behandelt, mit dem er alle Mahlzeiten geteilt hatte, der Bergarbeiter Matthias Roth, schrieb: „Mir nämlich erbarmt halt mein Herr immer und das werde ihn mein Leben nimmer vergessen. . . . Ich denke immer und immer an meinen Werthen lieben guten Herrn, daß er so elendig und auf solche Weise zugrunde gehen mußte! Also den 3. Abends war er noch so gut, und Brüderlich sagte er noch um halb 7 Uhr, bringen sie mir Morgen um 7½ einen Schwarzen und ich soll Schlafen gehn. Und den 4. wars anders, mein lieber Herr, brauchte keinen Schwarzen mehr, denn bei der Nacht hat ihn der liebe Gott zu sich gerufen.“

Und traurig und grau in grau vollzog sich das Letzte, so, wie es manchem Dichter schon beschert ward. Der treue Bursche wollte den Sterbenden im Laufe des letzten Tages noch sehen. Ärzte kamen und ließen ihn nicht mehr ins Zimmer; die polnischen Wärter stießen den Treuen immer wieder zurück. Hie und da konnte er einen Blick ins Zimmer werfen; spät am Abend lag Trakl noch unbeweglich da, nur das Herz ging stürmisch auf und ab. Am 4. November früh war die Leiche mit einem Leinentuch zugedeckt. In der Totenkapelle wiederholte der Bursche sein Verlangen, den Herrn noch einmal zu sehen, so ungestüm drohend, daß man den Sarg öffnete. Er sah eine Schnittwunde an der Schläfe und eine am Hals (wohl von der Obduktion). Sieben Särge wurden summarisch eingesegnet, durch Zivilisten in den Militärfriedhof getragen, in Einzelgräber versenkt. Beim Begräbnis Georg Trakls war der Bergarbeiter Matthias Roth der einzige Anwesende.‘

* * *

Die Gedichte Georg Trakls sind in ihrem unmittelbaren blühenden, romantischen Lyrismus, in ihrer funkelnden Wortschönheit, in ihren farbigen, bildlichen und klanglichen Reizen von ansaugender, bezaubernder Suggestivität. Die reine, keusche Naturseele Hölderlins ist hier wieder aufgewacht, freilich nicht als die mysteriöse, allumfassende Urseele des großen Romantikers, dem in fast gotischer Dämonie die Kulturseele der Hellenen zum eigenen Erlebnis, zu einer Wiedergeburt in der eigenen Seele und in dem eigenen schöpferischen Ausströmen wurde. Diese große magisch-orgiastische Lebensstimmung im Sinne eines Kultur- und Allempfindens war Georg Trakl fremd. Der Vergleich mit Hölderlin ist aber doch insofern passend, weil auch dem modernen Dichter, wie ich andeutete, Dichten und Schaffen nichts anderes war als eine Emanation des eigenen Wesens, als Schicksal bis zur Selbstauflösung, bis zur Selbstaufopferung. Auch der Stil Trakls — und es ist wohl überflüssig zu betonen, daß alle Dichtungen dieses Lyrikers sich nur in dem einen, seinem Wesen getreu entsprechenden Stil offenbaren konnten — erinnert in dem feierlich-erhabenen Aufschwung, in der odenhaften Unmittelbarkeit, in dem feurigen Ansprung (wenn dieser Ausdruck bei diesem Elegiker

angebracht ist), in dem Glühenden und Leuchtenden wie in dem Traumhaft-Versunkenen an Hölderlin. Die unmittelbare Hingebung an die Phantasie, an die innere gestaltende, Bild und Klang aufwerfende Kraft, an die Traumvorstellungen der Seele, die Hingebung nur an das eigene überströmende Wesen bewirkt es auch, daß ähnlich wie oft bei Hölderlin die Worte, Bilder und Klänge, Landschaften, Symbole sich wundervoll leuchtend und klingend in Eigenleben abheben, den Sinn und Zusammenhang aber hier und dort nur undeutlich und unbestimmt erfühlen lassen. Die von Bildern überflutete Seele des Schaffenden strömt ungehemmt aus und trägt ihr Geheimstes in schöpferischem Drange geheim und kaum ihr selbst bewußt dahin. Wie alles menschliche Wesen in letztem Grunde unergründlich ist, um so viel mehr die Lust und Qual des Schaffenden, der Sinn und Zusammenhang seiner Gedichte, seiner dämonischen Eruptionen und Heimsuchungen. Der Sinn, der uns bleibt, ist oft nur Bild, Melodie, Ahnung, Wunder, Verzauberung, nur ein Hineinfühlen in die Seele eines anderen, aber doch wohl auch eine plötzliche Offenbarung des Geheimsten.

So schwebt dieser Geist der Urtiefe auch über den Visionen Georg Trakls. Voll schwerer, dunkler Melancholie. Diese wie von Edelsteinen funkelnden Verse sind nur auf den Gefühlston gestimmt: wundervolle Herbstlandschaften und Abend- und Nachtstimmungen, elegisch anhebend und wie Orgelmusik anschwellend. Und mit den Landschaften kommen die Visionen und Allegorien, die in ihnen erwachen und über sie hinwegschweben, die Erinnerungen aus der Kindheit, die Ahnungen vom Tode — seelische Landschaften voll astralem Glanz und immer mitschwingender tiefer Klage.

O, wie mild ist der Herbst! Leise klingen unsere Schritte im alten Park
Unter hohen Bäumen. O, wie ernst ist das hyazinthene Antlitz der Dämmerung!
Der blaue Quell zu deinen Füßen, geheimnisvoll die rote Stille deines Munds,
Umdüstert vom Schlummer des Laubs, dem dunklen Gold verfallener Sonnenblumen.
Deine Lider sind schwer von Mohn und träumen leise auf meiner Stirne.
Sanfte Glocken durchzittern die Brust. Eine blaue Wolke
Ist dein Antlitz auf mich gesunken in der Dämmerung.

Oder aus dem Gedicht: ‚An den Knaben Elis‘:

Ein Dornenbusch tönt,
Wo deine mondenen Augen sind.
O, wie lange bist, Elis, du verstorben!

Dein Leib ist eine Hyazinthe,
In die ein Mönch die wächsernen Finger taucht.
Eine schwarze Höhle ist unser Schweigen,

Daraus bisweilen ein sanftes Tier tritt
Und langsam die schweren Lider senkt.
Auf deine Schläfen tropft schwarzer Tau,

Das letzte Gold verfallener Sterne.

In diesem Stile ist die ganze Lyrik Trakls gehalten — elegisch-dithyrambisch, nur getragen vom Überschwang des Gefühls, von den Spiegelungen des Landschaftlichen, von einem natürlichen, durch nichts gebundenen Rhythmus, wie geisterhaft hingesprochen, wie aufblühender Traum und verklingende Mollakkorde. Die wundervollsten, farbenglühendsten Herbst-, Abend- und Nachtstimmungen, die jemals gedichtet worden. Heroisch bisweilen anmutend, in der großen tropisch-üppigen farbigen Landschaft, wie Gemälde von Tizian und Tintoretto. Bukolisch oft, beladen von Blumen, Früchten und Ähren, triefend von Honig und dem Most des jungen Weines. Stimmungen der Ernte, des bäuerlichen Lebens, Bauern, Knechte, Mägde beim Mahl — auch dumpfe, sinnlich-schwüle, tierhafte wie diese:

Fratzenhaft flackert im Herd die Glut,
Und ein Schwarm von Fliegen summt.
Die Mägde lauschen blöd und verstummt
Und ihre Schläfen hämmert das Blut.

Und manchmal treffen sich Blicke voll Gier,
Wenn tierischer Dunst die Stube durchweht.
Eintönig spricht ein Knecht ein Gebet,
Und ein Hahn kräht unter der Tür.

Und wieder ins Feld. Ein Grauen packt
Sie oft im tosenden Ährengebraus,
Und klirrend schwingen ein und aus
Die Sensen geisterhaft im Takt.

Oder ein plötzlich aufleuchtendes Bild wie dieses, realistisch, in fast gewaltigen Konturen und purpurdunklen Farben:

Landschaft.

Septemberabend; traurig tönen die dunklen Rufe der Hirten
Durch das dämmernde Dorf; Feuer sprüht in der Schmiede.
Gewaltig bäumt sich ein schwarzes Pferd; die hyazinthenen Locken der Magd
Haschen nach der Inbrunst seiner purpurnen Nüstern.
Leise erstarrt am Saum des Waldes der Schrei der Hirschkuh
Und die gelben Blumen des Herbstes
Neigen sich sprachlos über das blaue Antlitz des Teiches.
In roter Flamme verbrannte ein Baum; aufflattern mit dunklen Gesichtern
die Fledermäuse.

Auch die Stimmungen der Jagd klingen frisch und farbig hinein, und wie Trakl hierbei einzelne Momente, wie das im Walde verendete Wild, unmittelbar in die Stimmung hinwebt und sie hierdurch wesenhaft vertieft, das zeugt von vollendeter künstlerischer Meisterschaft. Seine Vorliebe für elegisch-bukolische Stimmungen, für den Ton der elegischen Ode ließ ihn auch aller jener alten idyllischen Figuren wiedergedenken, die die klassische Idyllendichtung beleben, des Hirten, der die silberne Flöte bläst, des Jägers und des Fischers. So erhalten seine Landschaften und Naturstimmungen, von realistischen Erscheinungen ausgehend, den großen Freskostil unzeitlicher idealer Gemälde. Ein anderes Moment, das immer wiederkehrt, ist die Legendenstimmung. Oft wandelt ein bleicher Mönch durch seine Gedichte, und die Glocken des Klosters klingen durch den sterbenden Abend. Auch ihn hält tiefe Sehnsucht nach einem romantischen Mittelalter in ihrem Bann.

O, ihr Zeiten der Stille und goldener Herbste,
Da wir friedliche Mönche die purpurne Traube gekeltert
Und rings erglänzte Hügel und Wald!
O, ihr Jagden und Schlösser: Ruh' des Abends,
Da in seiner Kammer der Mensch Gerechtes sann,
In stummem Gebet um Gottes lebendiges Haupt rang.

Nachtergebung.

Mönchin! schließ mich in dein Dunkel,
Ihr Gebirge kühl und blau!
Niederblutet dunkler Tau;
Kreuz ragt steil im Sterngefunkel.

Purpurn brachen Mund und Lüge
In verfallner Kammer kühl;
Scheint noch Lachen, golden Spiel,
Einer Glocke letzte Züge.

Mondeswolke! Schwärzlich fallen
Wilde Früchte nachts vom Baum
Und zum Grabe wird der Raum
Und zum Traum dies Erdenwallen

Ganz eigen ist ihm sodann die Vorliebe für gewisse farbige Vorstellungen und die Stimmung seltsam beseelende romantische Wortbildungen. ‚In der Stille tun sich des Engels blaue Mohnaugen auf', ‚An des Einsamen elfenbeinernen Schläfe erscheint der Abglanz gefallener Engel', ‚Und langsam steigt der graue Mond'. Besonders liebt er das schöne Wort: ‚monden'. ‚Ein Dornbusch tönt, wo deine mondenen Augen sind', ‚Immer schreit im kahlen Gezweig der nächtliche Vogel über des Mondenen Schritt', ‚Immer tönt der Schwester mondene Stimme durch die geistliche Nacht'.

Wundervolle lyrisch-romantische Effekte erzielt er durch Beiworte wie ‚hyazinthen‘. ‚O, wie ernst ist das hyazinthene Antlitz der Dämmerung!‘ Er spricht von der ‚braungoldenen Klage‘, vom ‚vergilbten Monde‘, er sagt einmal: ‚Das blaue Wild blutet.‘ Diese lyrisch schönen, prunkenden und geheimnisvoll die Stimmung vergeistigenden, geradezu dem Stile die intensive Leuchtkraft gebenden Worte wechseln mit anderen, die das Grauenvolle, die Verwesung, ja das Ekelhafte kraß ausdrücken, die aber auch der dem Tode zugewandten Melancholie dieses Dichters die bannende, unbarmherzige Tönung, man kann auch hier wieder sagen gerade durch ihren Naturalismus die unmittelbarste Vergeistigung geben.

Weit offen die Totenkammern sind
Und schön bemalt vom Sonnenschein.

---

Des Vogelfluges wirre Zeichen lesen
Aussätzige, die zur Nacht vielleicht verwesen.

---

Schatten drehen sich am Hügel,
Von Verwesung schwarz umsäumt.

---

Verwestes gleitend durch die morsche Stube;
Schatten an gelben Tapeten: in dunklen Spiegeln wölbt
Sich unsrer Hände elfenbeinerne Traurigkeit.

So hat er auch eine Vorliebe für eine krasse Darstellung des Ekelhaften; vgl. z. B. das Gedicht ‚Die Ratten‘. Die Ratten als Tiere der Unterwelt und des Todes kommen oft in seinen Gedichten vor. Diese Gegensätze sind charakteristisch für diesen visionären, ekstatischen Romantiker des Todes, der überall in dem blühenden und fruchtbaren Leben das düstere Gespenst der Vergänglichkeit wittert. Dies alles nur zur Charakteristik seines Stiles. Noch manche andere auffallende Stilprägungen und Lieblingsvorstellungen lassen sich natürlich nachweisen. Aber man würde durch solche Analysen immer nur Einzelnes hervorheben, das losgelöst aus dem Gefüge des lebendigen Organismus eines Gedichtes leblos erscheint, so daß das geistige Bild des Dichters und das seelische Wesen des Gedichts fast verwischt wird. Die dichterischen Werte, die Trakl in seiner Lyrik geschaffen hat, sind in letzter Beziehung wie die aller echten Lyrik nicht zu definieren. Das Geistige ist zu innig mit Wort und Bild und Klang verbunden, und nur der Zusammenhang des ganzen Gedichts in seine ätherischen Schwingungen selbst zwingt die Seele des Genießenden zur vollen Erfühlung der Seele des Schaffenden und ihres einzigartigen lebendigen Wesens und Werkes.

Und so sind wahrhaft charakteristisch für den Dichter erst die großen schwermütigen Visionen und Gesänge, in denen seine menschliche Stimme sich ergeht in todesdunklen Akkorden voll verschwimmender unbestimmter Gefühle, in Erinnerungen und Ahnungen. Gedichte, wie der Karl Kraus

gewidmete ‚Psalm', wie ‚die wundervollen, zauberhaft schönen fünf Helian-Gesänge', wie die Oden ‚An den Knaben Elis', wie das Gedicht ‚Sebastian im Traum', wie die letzten sich bereits in Prosa auflösenden Dichtungen ‚Verwandlung des Bösen', ‚Traum und Umnachtung'.

Es wäre vielleicht zweierlei zu bemerken (wenn es mir bei so keuscher, aus so tiefstem Wesen, aus so tragischer Notwendigkeit elementar und fast vegetativ entströmender Poesie nicht wie eine Entweihung erschiene), daß einmal die vage, unruhig herumschweifende Phantasie, das Nebeneinandersetzen unvermittelter Bilder und Vorstellungen das Verständnis für diese Lyrik (objektiv genommen) stört, daß manches in dem Rausch dieser Farben, dieser visionären Extasen also unverständlich bleibt, und andererseits, daß eigentlich die Grundstimmung, wenn auch in wundervollen Variationen, immer wiederkehrt und den Gedichten trotz ihrer Leuchtkraft und ihrer lebendigen Beseeltheit eine monotone Melodie gibt. Und so sank dieser Frühvollendete vielleicht doch auch als ein Ganzvollendeter in den ewigen Schlaf. Eines der letzten Gedichte Trakls lautet:

Schlaf und Tod, die düstern Adler,
Umrauschen nachtlang dieses Haupt:
Des Menschen goldnes Bildnis
Verschlänge die eisige Woge
Der Ewigkeit. An schaurigen Riffen
Zerschellt der purpurne Leib.
Und es klagt die dunkle Stimme
Über dem Meer.
Schwester stürmischer Schwermut
Sieh ein ängstlicher Kahn versinkt
Unter den Sternen,
Dem schweigenden Antlitz der Nacht.

# Eine Leben-Jesu-Fälschung
## Von Joseph Wittig

In wissenschaftlichen Zeitschriften taucht erst seit einigen Monaten der Name einer Veröffentlichung auf, die seit einem Jahrzehnt den literarischen Markt beherrscht und von den weitesten Kreisen der gebildeten Laienwelt für eine der bedeutendsten Leistungen der wissenschaftlichen Forschung gehalten und als solche für den inneren Ausbau der geistigen und religiösen Welt unserer Zeit verwendet wird. Da wird auf einmal überraschend deutlich, wie unverbunden und zusammenhanglos Wissenschaft und Leben geworden sind. Die Wissenschaft beginnt, das Schicksal von Religion und Kirche zu teilen, Sonderwelt zu werden, die nichts von der Welt des Lebens weiß, wie sie wiederum auch dieser völlig unbekannt wird oder verächtlich erscheint. Pseudo-Religion und Pseudo-Wissenschaft beherrschen die weite Welt des Lebens. Man verachtet die Quellen unserer Erkenntnis. Sie sind der Welt zu fern, zu dürftig, zu nüchtern, zu alt. Man beginnt schon, Chroniken mit Hilfe von geheimnisvollen Medien zu lesen und in unsere Sprache zu übersetzen, denn unsere alten Bibliotheken und Handschriftensammlungen, aus denen wir unsere wissenschaftlichen Erkenntnisse zogen, sind der modernen Welt längst zum Überdruß geworden. Geheimwissen will die Welt, nicht Wissen. Sie will alles glauben, sie weigert sich nicht, das Furchtbarste zu glauben; die schrecklichsten Traumerlebnisse nimmt sie für Wirklichkeit; die wilden Tiere an den Pforten der niederen und höheren Daseinskreise begehrt sie zu sehen und sieht sie. Die stolzesten Menschen werden demütige, alles glaubende Schüler, die weichlichsten Menschen werden Asketen, die in nervenzerrüttenden Übungen das höhere Schauen und Erkennen zu erringen versuchen. Sie fangen an, eine neue Kultur zu begründen. Dichtkunst, Malerei, Bildhauerei, Baukunst sind schon ihren Gesetzen untertan. Aus dunkelsten Gründen steigen Mächte auf. Brandfackeln leuchten auf über das ganze Land. Und wir predigen auf den Kanzeln das alte Wort Gottes für eine immer kleiner werdende Welt, lehren von den Kathedern die alten Wahrheiten und wissen nicht, daß unterdes die Welt an anderen Quellen trinkt und unseren Trank nicht mehr mag.

Das ist wohl immer so gewesen, daß die Welt mehr wissen wollte und anderes wissen wollte, als ihr von Amts wegen verkündigt wurde. Glauben und Wissenwollen, Wissen und *Mehr*wissenwollen können auch in einem ganz gesunden Verhältnis zueinander stehen. Jegliche Vertiefung im Glauben und jeglicher Fortschritt im Wissen beruht auf diesem gesunden Verhältnis. Es kann sogar das Verhältnis des Kampfes sein, aber es darf keine Empörung sein. Wissen wollen, um nicht mehr glauben zu müssen und um den Glauben verlachen zu können, *mehr* wissen wollen, Geheimes wissen wollen, um nicht mehr die Verpflichtungen der alten Wahrheiten, die Mühen ihres gründlichen Studiums tragen zu müssen, das entspricht nicht den gesunden Anlagen des Menschengeistes,

den Gesetzen des lichten Tages mit seinem allmählichen, mühsamen Fortschritt, sondern den gesetzlosen Phantasien der Nacht und des Fiebers. Scheltet mir die Kranken nicht! Fahrt nicht auf sie los und nennt die Fiebernden nicht Lügner! Ihr sucht vielleicht auch vergeblich nach Arznei. Wartet in Liebe und Geduld, es wird vorübergehen! Aber wissen müßt ihr, um was es sich handelt. Seht, sie erwachen manchmal aus ihren Träumen; sie wollen noch Verbindung mit der Erde und mit dem Himmel; sie nennen den Namen Christi, wenn auch immer noch in Verbindung mit ihren Träumen.

So war es schon einmal, daß Glauben und Wissenwollen, Pistis und Gnosis, in solchen Widerstreit gerieten. Es war im zweiten Jahrhundert nach Christus. Mit wunderlichsten Phantasien erhoben sich die Gnostiker über die einfachen überlieferten Glaubenstatsachen, versuchten diese zu vergeistigen, bauten System für System auf und gewannen die Geisteselite der Menschheit für sich. Und das Volk überschütteten sie mit nachgeahmten Evangelien und Apostelgeschichten; sie riefen den Namen Jesu Christi an und machten ihn zum Träger und zum Zeugen für ihre Träume. Und warum kam es so? Es fehlte damals dem Glauben noch die Glaubenswissenschaft. Mit blindem Ungestüm stillte die Menschheit das noch ungenannte und noch unbewußte Verlangen; sie fieberte danach. Nicht jene haben damals den Glauben gerettet, welche die Gnostiker Häretiker schalten, sondern jene, die den Glauben zur Glaubenswissenschaft erhoben, die Lehrer der christlichen Schule von Alexandrien. Kaum war die christliche Glaubenswissenschaft begründet, da ebbte die gnostische Hochflut ab.

Heute wissen wir noch nicht, wie die in ihrem Wesen so ähnliche Bewegung unserer Tage enden wird. Wir kennen noch nicht die Richtung und das gottgewollte Ziel des blinden Ungestüms. Wir sind darum wieder versucht, auf die anderen zu schelten, die offenbar krankhaft ergriffen sind von den Fiebern. Wir können uns noch keine größere Vollendung unseres Glaubens und Wissens denken und vermögen deshalb noch nicht einzusehen, daß zuerst bei uns Unvollkommenes vollkommen werden muß, ehe die neue Hochflut abebbt. Darum erliegen wir der Versuchung, sind erschreckt und schelten auf die gottlose, unwissenschaftliche Welt und auf die einzelnen Männer, die mit Phantasien und offenbaren Fälschungen unser Volk verwirren und betrügen.

Wir haben also ganz gewiß höhere Aufgaben als Ketzerverfolgung und Fälscherentlarvung, aber es bleibt auch unsere Pflicht, das, was wir als Lüge und Fälschung erkennen, auch Lüge und Fälschung zu nennen.

Im Dienste dieser Pflicht steht das Buch von Karl Schmidt, das mir zur Besprechung vorliegt.* Es ist im Zorn geschrieben und trägt als

---

* Der Benanbrief. Eine moderne Leben-Jesu-Fälschung des Herrn Ernst Edler von der Planitz, aufgedeckt von D. Dr. Karl Schmidt, Professor der Theologie an der Universität Berlin, unter Mitarbeit von Dr. Hermann

Motto das Wort von Hutten: ‚Es wird Zeit, deiner Frechheit Maß und Ziel zu setzen.‘ Der Zorn hat den Verfasser gedrängt, das zaudernde Zusehen aufzugeben und ohne Rücksicht auf bedenkliche Kollegen einmal unsere enge Welt streng-kritischer Wissenschaft zu verlassen und, angetan mit ihren zuverlässigen Waffen, gegen eine Ungeheuerlichkeit in der Welt draußen zu Felde zu ziehen und den berühmten Benanbrief, der die theologische Forschung von zwei Jahrtausenden über den Haufen werfen sollte, als eine unerhört kecke Fälschung zu erweisen. Der Beweis ist gelungen. Davon werden alle überzeugt sein, die zu unserer Welt gehören, d. h. die wissenschaftlich zu denken vermögen. Ich vermute aber, daß keiner von den Theosophen, Anthroposophen und Okkultisten und nur wenige von der einmal benangläubig gewordenen Laienwelt zu derselben Überzeugung kommen werden. Es fehlt ihnen das innere Organ dafür. Sie werden sagen: ‚Es könnte doch sein, daß der Benanbrief echt ist.‘ Denn sie finden in ihm, was sie glauben wollen und was sie wissen wollen.

Letzten Endes geht es um Christus. Er soll und darf nicht Gott sein. Seine außerordentliche Erscheinung muß sich irdisch erklären lassen. Aber nicht nur dies. An Stelle seiner Lehre, die da ist wie ein gesunder und lichter Tag, soll das Geheimwissen, die ‚Geisteswissenschaft‘ treten. Und da sich dies nicht anders machen läßt, so muß seine Lehre selbst als Geheimwissenschaft gedeutet werden, die er im Heimatlande des Geheimwissens, in Ägypten, erlernt hat. Es ist nicht ganz klar, ob der Fälscher des Benanbriefes nur aus Lust zum Fabulieren seine Fabel erfunden hat oder ob er im Dienste jener Pseudowissenschaften steht. Er ist ‚Weltreisender‘, ‚Kulturhistoriker‘, Feuilletonschreiber, Romandichter. Er verkündet der Welt ‚die volle Wahrheit über den Tod des Kronprinzen Rudolf von Österreich‘, entlarvt ‚die Lüge von Mayerling‘; er ist ‚Wahrheitssucher‘, aber einer, der mit einer ziemlichen Gewißheit und großem Glück auch die Wahrheit, und zwar die volle, zu finden vermeint. Es ist die Wahrheit, die auch die Theosophen, Anthroposophen und Okkultisten suchen und finden. Diese werden also von Natur aus sein Publikum, auch wenn er selber etwa nicht zu ihnen gehören sollte. Und dieses Publikum ist groß, selbst innerhalb katholischer Großstadtgemeinden.

Die geistige Atmosphäre, in welcher der Benanbrief ins Kraut schießt, schildert Karl Schmidt in folgenden Worten: ‚Unwissenheit, Anmaßung und Unwahrhaftigkeit haben an der Wiege des Benanbriefes gestanden. Wie einst in der (römischen) Kaiserzeit die Masse mit dem Staatskultus völlig zerfallen war und deshalb planlos und wahllos ihre religiösen Bedürfnisse in den orientalischen Mysterienreligionen zu befriedigen suchte, wie einst die edelsten Geister ihre Blicke auf die Weisheit der Perser und Inder richteten und von dort die religiöse und sittliche Erneuerung

Grapow. Leipzig, Hinrich, 1921. 95 S. gr. 8°. Preis 12,80 M. einschließlich Verlagszuschlag.

ihres Volkes erwarteten, so hat auch in heutiger Zeit das Volk den Kontakt mit der Staatskirche verloren und folgt, aus Mißtrauen gegen diese Staatskirche, blindlings jedem Schwindler und Charlatan, der ihm neue Entdeckungen über Jesus verheißt; die ernster Gesinnten berauschen sich an der angeblich tiefen Kultweisheit und Mystik des Orients. Indien und Ägypten sind wieder Trumpf. Und wer von dort geheimnisvolle Kunde bringt, kann auf gläubige Abnehmer rechnen.'

Die Parallele stimmt bis in Einzelheiten hinein. Im zweiten Jahrhundert entstanden ‚Leben Jesu-Dichtungen' oder, wie man sie fachmännisch nennt, ‚Apokryphe Evangelien' besonders reichlich in Ägypten, und Ägypten ist jetzt noch die ergiebigste Fundstätte solcher literarischer Überreste. Wir haben ein ‚Ägypterevangelium' und ein in Ägypten entstandenes ‚Matthiasevangelium'; in Ägypten drangen überallher apokryphe Evangelien ein; dort wurde das antiochenische ‚Petrusevangelium' aufgefunden.

Auch der Benanbrief gibt sich als koptische Bearbeitung eines ursprünglich griechischen Berichtes über das Leben Jesu aus, hat aber nicht einmal den Wert eines apokryphen Evangeliums, denn er ist erst kurz vor 1910, und zwar in deutscher Ursprache geschrieben worden. Er tritt damit ein in die Reihe der modernen Schwindelliteratur über Jesus, von der Karl Schmidt noch folgende Titel nennt: Notowitsch, Die Lücke im Leben Jesu 1894; F. Schmidt, Vor 1900 Jahren. Rückblicke auf Begebenheiten in Palästina vor 1900 Jahren, resp. ‚Wer war Jesus?' Oranienburg 1906; Das Leben Jesu. Enthüllungen nach bisher unbekannten Quellen von Dr. Otomar Zar-Adusht Ha' Nish, übersetzt von David Ammann; Fr. Hartmann, The life of Jehoschua. The prophet of Nazareth, London 1909.

Der Benanbrief kam gleich als zweibändige Textausgabe mit einem zweibändigen Kommentar und einer einbändigen kulturgeschichtlichen Verarbeitung auf die Welt. Benan stellt sich als ein menschheitsgeschichtliches Kuriosum vor. Er hatte ein langes Leben, muß schon als zweijähriges Knäblein starke religionsgeschichtliche Neigungen gehabt haben und war dann überall dabei, wo etwas Großes in der Welt passierte, nicht nur als Jesus in Ägypten Theosophie studierte, sondern auch als er gekreuzigt wurde und auferstand (Benan mit seinem Freunde waren die beiden Engel am leeren Grabe!), dann am Krankenbett des Tiberius, den er mit dem Schweißtuch Jesu heilt, bei Paulus im Kerker, gerade als Seneka zu Besuch kam, bei den Martyrien in den Gärten des Caligula und im Zirkus des Nero, bei der Eroberung Jerusalems, beim Ausbruch des Vesuvs usw. Lügen haben kurze Beine, Benan aber hatte so lange, daß er überall rechtzeitig dabei sein konnte, um dem 20. Jahrhundert zu bezeugen, daß Jesus ein Schüler ägyptischer Geheimwissenschaft war. Den Brief schrieb er als Siebzigjähriger seinem Freunde Straton, mit dem er im Amphitheater von Pompeji durch den Ausbruch des Vesuvs überrascht worden war.

Ernst Edler von der Planitz, der wegen seiner Verwandtschaft mit

dem ‚Retter der deutschen Reformation', Hans von der Planitz, besonderen Respekt für sich beansprucht, will den Brief von einem Münchener Ägyptologen Freiherrn von Rabenau erhalten haben, der ihn wieder von einem Fellachen des Dorfes Mît Rahîne südlich von Kairo gekauft haben soll. Die koptische Handschrift sei aber mit dem Nachlaß Rabenaus verschleudert worden, so daß sie sich der Echtheitsprüfung oder vielmehr der Existenzprüfung glücklich entziehen konnte.

Hier hakt nun Karl Schmidt sehr geschickt ein. Einen Münchener Ägyptologen Rabenau hat es nie gegeben, wohl aber einen Ägyptologen F. J. Lauth, der mit bedeutenden Sprach- und Kulturkenntnissen eine ungezügelte Phantasie verband. Aus den Büchern dieses Gelehrten lassen sich die meisten Elemente zusammenstellen, die zum Aufbau der Benankonstruktion notwendig waren. Das könnte aber nur ein Zeugnis sein für die glückliche Divinations- und Kombinationsgabe dieses Gelehrten, wenn nicht auch seine Lese- und Übersetzungsfehler in den ‚uralten' Benanbrief eingedrungen wären. Das rechnet nun Karl Schmidt dem Herrn von der Planitz mit nervenaufreizender Genauigkeit nach. Er spielt mit dem erhaschten Mäuslein, bis er es frißt.

Nicht ohne Geschick datiert Herr von der Planitz die Entdeckung des Benanbriefes in die sechziger Jahre. Denn so kann er sich auf die von ihm mitverwendeten Neuentdeckungen der Ägyptologie als glänzende Bestätigungen des Benanbriefes berufen. Auch dieses Kunststück verdirbt ihm der Berliner Theologe, indem er ihm seine Quellen, auch seine Fehlerquellen, genau mit Band und Seite nennt und nun seinerseits die Entstehung des Benanbriefes in das Jahr 1910 datiert. Dabei muß man, auch wenn man noch so wenig von wissenschaftlichen Autoritäten hält, bedenken, daß Karl Schmidt in der Kenntnis des altchristlichen Schrifttums Ägyptens kaum seinesgleichen hat, zu unbedingter Sicherung aber noch einen tüchtigen Ägyptologen als Mitarbeiter und Mitzeugen herbeizieht.

Vor den Augen dieser beiden Kenner hüpft nun im Benantexte eine textliche Unwahrscheinlichkeit über die andere. Die Schrift des angeblichen Grundtextes ist vokalisiert. Das entspricht ganz dem Stande der Ägyptologie zur Zeit Lauths, in der man von der völligen Vokallosigkeit der ägyptischen Schrift im allgemeinen nichts wußte und manche, jetzt als Konsonanten erkannte Laute für echte Vokalzeichen hielt. Der koptische Text soll auf einer Papyrus*rolle* gestanden haben. Das wäre das einzige Beispiel einer koptischen Papyrusrolle. Die ältesten koptischen Papyrushandschriften kennen nur den Kodex. Am Rande sollen sich Zeichnungen befunden haben, die Herr von der Planitz veröffentlicht. Diese stehen in Dümichen, Geographie des alten Ägypten, Berlin 1887, S. 41. Sogar dieselben Klischees sind benutzt! Sehr hübsch ist es auch, daß der Benanbrief die Veronikalegende in einer Gestalt bietet, die erst im 14. und 15. Jahrhundert in Südgallien und Deutschland auftaucht.

Dem Buche von Karl Schmidt ging schon eine Zeitungspolemik zwischen Schmidt und dem ‚Herausgeber' des Benanbriefes voraus, die dem Buche

zum Teil als Anhang beigegeben ist. Da erfahren wir, daß Herr von der Planitz noch einen zweiten heidnischen Papyrus entdeckt hat, der in einem ägyptischen Grabe gefunden worden sei und jetzt ‚in einem öffentlichen Museum' Europas ‚jedermann zugänglich' daliege. Auch dieser Papyrus nenne ‚Jesus von Anu', bestätige also ganz überraschend den Benanbrief. Sehr belustigend ist, wie der Weltreisende und Romanschreiber dem Professor Karl Schmidt die Befähigung abspricht, ‚in historischen Dingen ein die Mitwelt bindendes Urteil zu fällen', da er nicht einmal über die elementarsten Dinge am Nil Bescheid wisse. Schmidt bezweifelt die Existenz des neu-entdeckten Anu-Papyrus, denn im heutigen Papyrusbestande weiß er doch einigermaßen Bescheid. Und er verlangt die Vorlegung des Papyrus im Faksimile. Mit großer Geste antwortet Herr von der Planitz: ‚Ich werde mehr tun. Ich werde ihm und aller Welt kein Faksimile, sondern das antike Original selbst vorlegen!' Hoffentlich verschwindet es unterdessen nicht wieder aus dem öffentlichen Museum Europas, wo es Herr von der Planitz am 28. April 1919 gesehen hat!

Die Ehre beider Gegner ist stark aufs Spiel gesetzt. Es scheint, daß Herr von der Planitz die seinige nicht mehr wird retten können. Darauf kommt es auch weniger an, obwohl die Ehre eines Mitmenschen für uns alle ein hohes Gut ist. Viel wichtiger wäre es, wenn der modernen benan-gläubigen Welt die tiefe Beschämung ins Herz kröche, daß sie dem Truge anheimfiel, als sie dem Glauben an die Gottheit Jesu ausweichen wollte. Wer gibt ihr wieder diesen Glauben so schön und freundlich, so gewinnend und überzeugend, daß sie seiner Gnade nicht widerstehen kann?

# Gottfried Kellers Weg zum „Atheismus"
## Von Max Schwarz

II.

Das Lehrgeld für zwei Jahre, das dem Peter Steiger bezahlt worden ist, haben Keller und seine Mutter später für hinausgeworfen gehalten. Der Mann war ein Fabrikant von kolorierten Schweizerlandschaften, wie sie damals von den Reisenden an Stelle der heutigen Ansichtskarten gern gekauft wurden; vom Zeichnen und Aquarellieren verstand er selber nicht viel. Keller kam mit der Zeit dahinter und blieb der traurigen Werkstätte fern. Im zweiten Jahre trieb er die Kunst auf eigene Faust, nach Anregungen haschend, wie sie der Zufall ihm zuführen mochte. Er las viel, aber es kam selten Brauchbares in seine Hand. Er las Dichter geringen Ranges, wohl auch manches über Malerei. Im Februar 1836 machte er sich Auszüge aus einem vierbändigen Werk vom Ende des 18. Jahrhunderts mit dem Titel: ‚Aufschlüsse zur Magie aus geprüften Erfahrungen über verborgene philosophische Wissenschaften und verdeckte Geheimnisse der Natur' von Karl von Eckartshausen. Ermatinger hat das längst verschollene Opus eingesehen und berichtet darüber: ‚Das Werk ist ein Sammelsurium von naturphilosophischen Betrachtungen, Anleitungen zu naturwissenschaftlichen Experimenten und bloßen Zauberstückchen. Der naturphilosophische Standpunkt Eckartshausens ist der dynamische Pantheismus Herders, der öfters zitiert wird. Die Gottheit wirkt als eine nicht logisch begreifliche, sondern nur durch das Gefühl wahrzunehmende Kraft in der Natur und prägt sich in den individuellen Wesen aus, die eine Kette fortlaufender Entwicklung zur Vollkommenheit darstellen.'

Im Frühjahr 1837 kam, auch durch Zufall, ein wirklicher Künstler in Kellers Gesichtskreis, Rudolf Meyer, das Urbild zum ‚Römer' des Romans. Dieser Mann, 1803 in der Nähe von Zürich geboren, hatte auch bei so einem Peter Steiger gelernt, dann aber bessere Lehrer gefunden und in Paris, Rom und Neapel sich zu einem ernsthaften Aquarellmaler aufgeschwungen. Infolge von Wahnideen, die ihn zeitweise als verrückt erscheinen ließen, brachte er es nicht zu Wohlstand und Ansehen; er mußte ein unstetes Wanderleben führen mit manchem Aufenthalt in Spital und Irrenhaus; erst im September 1857 starb er in Zürich. Von diesem Mann erhielt Keller endlich während einiger Monate sachverständigen Unterricht im Zeichnen, der sein künstlerisches Gewissen weckte. Wie es um diese Zeit mit seinem Innern bestellt war, erfahren wir aus Notizen und Seufzern in Skizzenbüchern, auch ein Aufsatz und novellistische Versuche sind erhalten, besonders aber aus einem langen Brief vom 29. Juni 1837, gerichtet an den gleichalterigen Freund Johann Müller.

Schon vor dem Auftauchen Rudolf Meyers, ja vermutlich schon, als Keller noch die Schule besuchte, geriet er in eine Jugendliebe hinein; das Mädchen hieß Henriette Keller, war ein Jahr älter als Gottfried, hatte mehrere Jahre im gleichen Haus mit ihm gewohnt, begann schon 1835 an

Lungenschwindsucht zu kränkeln und starb am 14. Mai 1838 bei Verwandten auf dem Lande. Von dieser Liebe berichten — außer dem Grünen Heinrich, wo die Geliebte Anna heißt und eines verabschiedeten Schulmeisters Tochter ist, — einige gleichzeitige Gedichte, die Ermatinger mitteilt, und in der Sammlung von 1846 der Zyklus ‚Siebenundzwanzig Liebesgedichte‘. Einige dieser Gedichte sind schon 1843 entstanden, die meisten erst im März und April 1845. Ein Stück weist ausdrücklich darauf hin, daß seit dem Tod der Geliebten schon sieben Jahre vergangen sind. Der Dichter fühlt sich jenem Glücke weit entrückt, er will ‚nur noch einmal rückwärts sehen‘; tatsächlich hatte Keller in den dazwischen liegenden Jahren viel erlebt, aber keine neue Liebe; seine Art zu empfinden und zu denken hatte sich kaum geändert.

Aus diesen Nachrichten können wir verfolgen, wie Keller seine innere Welt erweitert. Auch jetzt ist es ihm nicht nur um Stillung des jugendlichen Stoffhungers zu tun; seine Aufmerksamkeit geht auf den Zusammenhang des Weltganzen. Deshalb ergreift er aus dem Sammelsurium Eckartshausens gierig die Idee, daß die ganze Natur eine Einheit sei: ‚Durch unendliche Bande ist alles in der Natur verschlungen‘, und daß aller Wandel der Gestalten einen Sinn hat: ‚Alles eilt zu seiner Vollkommenheit, alles zu seiner Bestimmung, nur eines früher, das andere später.‘ Auch in dem Brief an Müller schwelgt der Verfasser im Empfinden des Naturganzen. Es wird ausdrücklich unterschieden zwischen dem, der die Natur wegen ihrer einzelnen Formen, und dem, der sie wegen ihrer inneren Harmonie anbetet; der unschuldige Schwärmer, der die Sonne um ihrer selbst willen bewundert, ist ihm lieber als der größte Dichter, der nur ihre Wirkung besingt.

Bei solcher Einstellung auf die Einheit in der Vielheit und den Reichtum in der Einheit entfalteten sich in Keller zwei Züge von Anfang an gemeinsam, die einander sonst ausschließen: der rationalistische und der phantastische Zug; die Bereitheit, alles für möglich zu halten, und die Sicherheit, daß alles mit natürlichen Dingen zugeht. Für Keller war dieses Gleichgewicht zwischen Phantasie und Verstand sein Leben lang charakteristisch; was er von Wundern hört, glaubt er immer gern; aber er behält immer das Bedürfnis, den Weg vom Bekannten ins Unbekannte zu durchschauen; die Schwierigkeit des Durchschauens hebt ihm die Neigung zum Glauben nicht auf. Bezeichnend dafür ist eine Episode des Grünen Heinrich aus der Zeit seiner ersten Liebe, die gewiß in den entsprechenden Erlebnissen Kellers einen Hintergrund hat. Die Jugendgeliebte Heinrichs, Anna, erleidet nach ihrer Erkrankung hellseherische Zustände: ‚Man sagt, daß das arme Mädchen seit einiger Zeit merkwürdige Träume und Ahnungen hat, daß sie schon ein paar Dinge vorausgesagt, die wirklich eingetroffen, daß manchmal im Traume wie im Wachen sie plötzlich eine Art Vorstellung und Ahnung von dem bekomme, was entfernte Personen, die ihr lieb sind, jetzt tun oder lassen oder wie sie sich befinden.‘ Heinrich schüttelt bei dieser Mitteilung ungläubig den Kopf, es durchfährt ihn ein leichter Schauer, ein seltsamer Schleier der Fremdartigkeit legt sich ihm um die Gestalt Annas. Wie sie

aber in seiner Gegenwart selber anfängt, von einem Traum zu sprechen, den sie vor einigen Tagen geträumt, glaubt er unverweilt an die Sache, ehrt sie und findet sie um so liebenswürdiger, je mehr er vorhin daran gezweifelt. ‚Als ich mich allein befand, dachte ich mehr darüber nach und erinnerte mich, von solchen Berichten gelesen zu haben, wo, ohne etwas Wunderbares und Übernatürliches anzunehmen, auf noch unerforschte Gebiete und Fähigkeiten der Natur selbst hingewiesen wurde, so wie ich überhaupt bei reiflicher Betrachtung noch manches verborgene Band und Gesetz möglich halten mußte.‘ Heinrich lag eben im Bette als er zu diesem Schluß kam, sofort machte er die Anwendung: ‚Ich streckte mich anständig aus, kreuzte die Hände zierlich über der Brust und nahm so eine höchst gewählte und ideale Stellung ein, um mit Ehren zu bestehen, wenn Annas Geisterauge mich etwa unbewußt erblicken sollte.‘ Zu seinem Verdruß findet er sich allerdings beim Erwachen in der behaglichsten und trivialsten Figur von der Welt. — Davon, daß Henriette Keller eine Hellseherin gewesen wäre, ist in gleichzeitigen Nachrichten nichts enthalten. Aber die ‚27 Liebesgedichte‘ setzen ein geheimnisvolles Voneinanderwissen der Liebenden voraus; es wird nicht ein einziges Gespräch der beiden berichtet; die Natur spricht im Auftrag des Dichters zu ihr und sie hört seine Lieder aus den Naturlauten heraus. In einem Gedicht vom März 1837 richtet Keller an den Mond die Bitte:

‚Luna! Leuchte sanft und lieblich,
Geuß dein Licht, so klar und rein,
In des kleinen Hüttchens Fenster,
Mache Liebchens Äuglein hell!

Sag' ihr, was ich jetzt wohl denke,
Was ich tracht' und was ich tu,
Und nach ihrem Herzen lenke
Du des Himmels goldne Ruh!

Zeig' in rosenroten Träumen
Ihr des treuen Schäfers Bild,
Führ' nach deinen lichten Räumen
Ihre Seele, klar und mild!‘

Das sind Redeweisen, die der junge Keller von den Poeten, die er las, übernommen hat; aber es steht eine Tatsache des normalen Lebens hinter den Redeweisen: Liebende bekommen im beständigen Aneinanderdenken eine geschärfte Fähigkeit, sich zu erraten; diese Tatsache hat Keller offenbar beobachtet und sehr wichtig genommen; er glaubt da eines der unendlichen Bande zu erkennen, durch die alles in der Natur verschlungen ist. Die Ahnung vom Wissen eines andern um sein geheimes Tun gewann dann sofort sittliche Bedeutung: sein Heinrich nimmt sich zusammen, um vor dem Geisterauge der Geliebten zu bestehen; nicht um sich ein Lob oder eine Gunst von ihr zu erkaufen, sondern einfach ihr zuliebe. Die Idee der Allwissenheit Gottes,

die in der Kindheit Kellers eine Rolle gespielt hatte, hat er allem Rationalismus zum Trotz in einer unmöglichen, unpersönlichen Form sein Leben lang festgehalten. Noch in späten Jahren legt er seinem Jucundi im ‚Verlorenen Lachen' das Geständnis in den Mund: ‚Mir ist bei allem, was ich auch ungesehen und von andern ungewußt tue und denke, das Ganze der Welt gegenwärtig, das Gefühl, als ob jetzt alle um alles wüßten und kein Mensch über eine wirkliche Verborgenheit seiner Gedanken und Handlungen verfüge oder seine Torheiten und Fehler nach Belieben tot schweigen könnte ... Wie nun dieses Wissen aller um alles möglich und beschaffen ist, weiß ich nicht; aber ich glaube, es handelt sich um eine ungeheure Republik des Universums, welche nach einem einzigen und ewigen Gesetze lebt und in welcher schließlich alles gemeinsam gewußt wird.' Das rationalistische Bedürfnis, die Dinge in sich selbst zusammenhängen zu sehen, hat Keller an dieser phantastischen Allwissenheit festhalten lassen.

Das Wertfühlen Kellers ging immer zunächst auf den Wert Einheit, Zusammenhang, Ordnung. Im frischen Erleben der Liebe hat er auch den noch höheren Wert gesehen: die quellhafte Geistperson, in der die Einheit der Dinge volle Wahrheit ist. Im Grünen Heinrich wird die Erkenntnis auf ein künstlerisches Bedürfnis zurückgeführt. Dort, wo dem Helden zum erstenmal der Verzicht auf den lieben Gott und das Jenseits zugemutet wird, sagt er sich, daß ihn ein künstlerisches Bewußtsein an seine gläubigen Überzeugungen bindet. ‚Ich fühlte, daß alles, was Menschen zuwege bringen, seine Bedeutung nur dadurch hat, daß sie es zuwege bringen konnten, und daß es ein Werk der Vernunft und des freien Willens ist; deshalb konnte mir die Natur, an die ich gewiesen war, auch nur einen Wert haben, wenn ich sie als das Werk eines mir gleichfühlenden und voraussehenden Geistes betrachten konnte. Ein sonnedurchschossener Buchengrund konnte nur dann ein Gegenstand der Bewunderung sein, wenn ich ihn mir durch ein ähnliches Gefühl der Freude und der Schönheit geschaffen dachte. „Sehen sie diese Blume," sagte ich zum Philosophen, „es ist gar nicht möglich, daß diese Symmetrie mit diesen abgezählten Punkten und Zacken, diese weißen und roten Streifchen, dies goldne Krönchen in der Mitte nicht vorher gedacht seien! Und wie schön und lieblich ist sie, ein Gedicht, ein Kunstwerk, ein Witz, ein bunter und duftender Scherz! So was macht sich nicht selbst!"' Also alles Gedachte weist auf den Denker, alles Zuwegegebrachte auf den Könner hin, in ihm ist es wirklicher als in der Erscheinung selbst; die Erscheinung ist nur wichtig als Durchgangspunkt der Bewegung zur Quelle hin. Diese Bewegung erlebt Keller: Bewunderung, Sättigung, Krafterfüllung zum zurückschenkenden Dienst. Es muß ein Mißverständnis sein, wenn ein Mann, der diese Bewegung einmal und nachweislich immer wieder, bis ins Alter, vollzogen hat, plötzlich behauptet, er glaube nicht mehr an einen persönlichen Gott.

In den ‚27 Liebesgedichten' schaut Keller das Ewige in einem Menschenkind. Die Darstellung des Erlebnisses ist allerdings getrübt durch etwas

Ablenkendes, von dem alsbald zu reden sein wird. Das Erlebnis selbst ist aber deutlich zu erkennen. Es verrät sich zunächst in jener Erhebung über die nächste Wirklichkeit, die der unverdorbene Mensch in der Liebe erfährt. Das Mädchen erwidert die Liebe, und doch ist's, als ob es sich versagte, um eine schönere Vereinigung, als sie im Leib möglich wäre, für eine ferne Zukunft zu verheißen. Es ist nicht von vornherein Widerwille gegen die häßliche Umwelt, was Keller da in ein Jenseits führt. Wir werden sehen, daß ihm die Ressentimentbewegung nicht fremd geblieben ist; aber von Anfang an hat er einen positiven hinaufhebenden Wert gesehen. Wenn er diese Tatsache ausdrücklich hätte hervorheben wollen, hätte er's kaum schärfer tun können, als es in Nummer 2 des Zyklus geschieht. Das Stück erzählt die erste Begegnung mit der Geliebten; da wird aller Nachdruck darauf gelegt, zu zeigen, wie sich das Liebesglück unmittelbar an das Glück des Kindes anschließt. ‚Ein träumend Schülerkind' hat der Dichter im freien Feld gelegen und die Phantasiegebäude der ersten Jahre nochmal vor sich aufgebaut; dann ist der Feentempel vor seinen Augen in Feuer aufgegangen, aber das eigentliche Heiligtum des Tempels, das Bild einer lieblichen Schläferin, hat den Brand überstanden. Der Jüngling trägt es, vom Feld heimkehrend, in der Brust. Da begegnet ihm das leibhaftige Mädchen, aber es flieht vor ihm her in eine andere Welt:

‚Halb Kind, halb Jüngling, träumend noch
  Fand ich die Lieb' im Morgentau;
Ich trug sie singend in der Brust,
  Heimkehrend von der funkelnden Au.
Ein neuer Mensch trat ich ins Haus
  Und fand — das lockige Mädchen da,
Das schüchtern mir und ungewohnt,
  Wegfliehend in die Augen sah

O süße Stunde, die das Herz
  Vom Herzen voller Sehnsucht reißt!
O Trennung, die schon im Entstehn
  Auf schrankenlos Vereinen weist!'

Diesen aus der profanen Welt hinausführenden Gehalt der Geliebten möchte der Dichter in das Wort ‚Seele' bannen; dieser Gehalt ist es allein, was ihn beschäftigt:

‚Ich liebe nicht deinen feinen Mund,
Nur deine Seele ganz allein.'

Der Leib der Geliebten ist ihm nur deshalb so viel wert, weil er ihre Seele beherbergt:

‚O Leib meiner Dame, du köstlicher Schrein,
Wo Gott seine köstlichste Perl' legt hinein! . . .
Den zartesten Liliengeist bergender Kelch,
Des reinsten Gedankens still blühendes Sein!'

Hinblickend auf den eigentlichen Zielpunkt seiner Liebe, erkennt er die Seele als Individuum, als etwas unmitteilbar Einziges; er widmet dieser Entdeckung ein eigenes Gedicht, in dem er dem Sinn nach ausführt: während alle anderen Werte in tausend und tausend Exemplaren vorhanden sind, ist die Seele der Geliebten nicht durch etwas anderes zu ersetzen; alles, was in Abstraktion zu erfassen ist, Bild und Begriff, traut er sich zu, als Dichter selbst schaffen zu können; die Seele der Geliebten ist nicht von der Art:

‚O lieblichste Vollkommenheit,
Die niemand als mein Herz erkennt!
Wer hat dies stille Licht geweiht,
Das nur für mich im Weltall brennt?
Ich fühl es stärker immer,
Daß dieser reine Strahl,
Daß dieser eigne Schimmer
Nicht ist zum zweitenmal.

Das ist nicht Zufall, nicht Natur,
Was aus den blauen Augen strahlt:
Das ist der Gottheit Sonnenspur,
Die sich in dieser Seele malt.
Ich ahn' es licht und lichter,
Mein Herz, nun gib es zu:
Hier ist ein andrer Dichter
Und mächtiger als du.‘

Im seligen Anschauen des Personwertes erwacht in ihm die Antwort des unverdorbenen Menschen auf die Erscheinung des Höchsten: der Wille zum Dienen.

‚O wär' ich, du Kleinod, dein Schatzmeister nur,
Dürft' ich mich, du Blume, zum Gärtner dir weihn! ...
Dann trüg ich die Erde, den Himmel, die Welt
Beisammen als Herzschmuck, geläutert und rein.‘

In einem langen Gedicht führt er den Gedanken aus, wie er alle Sterne zusammenholt und ihr zu eigen gibt:

‚Dann himmelauf und ab du dich ergingest,
All deiner Schönheit siegreich dir bewußt;
Von dir allein nun strömte alle Helle,
Ich lag vor dir als vor des Lichtes Quelle!‘

In Worte gefaßt hat Keller die Erlebnisse der Personschau erst aus der Rückerinnerung; daß sie im Jüngling schon Wirklichkeit gewesen sind, beweist ihre Nachwirkung: einerseits der Akt der Anbetung vor dem ‚Weltgrund‘, der in Kellers Seele nie verstummt ist, anderseits die ‚herzliche Achtung‘, die er sein Leben lang für das Weib gehegt hat. Als eine Wirkung der Personschau muß auch gelten, daß ihm durch die Jugendliebe der sexuelle Trieb gereinigt, ein für alle mal gegen Verirrung gefeit worden ist.

Daß der Trieb zunächst erst recht geweckt worden ist, wird man voraussetzen; man mag es auch aus dem Grünen Heinrich herauslesen. Auch Heinrich wird dadurch geläutert, daß er die Schuld aus nächster Nähe wenigstens sieht. Er hat neben seiner idealen Liebe zu Anna gleichzeitig eine mehr sinnliche zu einem reifen schönen Weib, der entfernten Base Judith. Im Verkehr mit Judith durchlebt er allerhand verfängliche Situationen,* aber ‚der Instinkt der Jugend und die ganze Lage der Dinge‘ lassen es nicht zum Äußersten kommen. Dagegen führen die Zärtlichkeiten der idealen Liebe wenigstens zu einer Überraschung der Sinne. Da trat aber auch sofort die Zerknischung ein. ‚Die Küsse erloschen wie von selbst, es war mir als ob ich einen urfremden, wesenlosen Gegenstand im Arme hielte, wir sahen uns fremd und erschreckt ins Gesicht, unentschlossen hielt ich meine Arme immer noch um sie geschlungen und wagte sie weder loszulassen noch fester an mich zu ziehen. Mich dünkte, ich müßte sie in eine grundlose Tiefe fallen lassen, wenn ich sie los ließe, und töten, wenn ich sie ferner gefangen hielt; eine große Angst und Traurigkeit senkte sich auf unsere kindischen Herzen. . . . Sie sagte bloß: O, es war so schön! Wir waren so glücklich bis jetzt!‘ Etwas von solcher Zerknirschung glaubt man zu hören im Brief des achtzehnjährigen Keller, wo er die Leiden aufzählt, die dem Helden einmal eine Träne auspressen konnten; da nennt er an erster Stelle den ‚unaussprechlichen Gram um ein verlorenes Seelengut‘. Daß er nach dem Tod der Henriette Keller dem weiblichen Geschlecht mit einer Art Scheu aus dem Wege gegangen ist, sagt er in den ‚27 Liebesgedichten‘:

‚Durch fremde Städt’ und Auen
Trag ich mein Herz voll Sang und Klang.
Die Blumen und die Frauen
Blühn mir den Weg entlang.

* Einmal erblickt er sie im Bad; sie schreitet durch den Bach auf ihn zu, und er weicht vor ihr zurück mit einem sorgfältig gezeichneten Gefühl, in dem Schreck und Glück gemischt sind. Diese Situation ist wie vorausgenommen in einem novellistischen Aufsatz Kellers vom 10. Juli 1836. — In ein Stück der ‚27 Liebesgedichte‘ sind bei der Umarbeitung folgende zwei Strophen eingefügt worden:

‚Ich lieb auch deiner Füße Paar,
Wenn sie in Gras und Blumen gehn;
In einem Bächlein sonnenklar
Will ich sie wieder baden sehn!

Auf dem besonnten Kieselgrund
Stehn sie wahrhaftig wie ein Turm,
Obgleich der Knöchel zartes Rund
Bedroht ein kleiner Wellensturm.‘

Ist’s nicht, als wollte der alte Keller mit dieser Idylle die neugierige Frage beantworten, was ihn einst zu jener Judithszene angeregt hat? Anna und Judith sind in der Wirklichkeit vermutlich eine Person gewesen.

Die Blumen brech ich gerne,
So oft mir's eine angetan.
Doch sicher aus der Ferne
Schau ich die Frauen an.

Ich lieb sie ins Gemeine,
Wie einen vollen Rosenkranz,
's wär' schade, wenn ich eine
Entzöge solchem Glanz.'

Das ist die im Grünen Heinrich erwähnte ‚Coquetterie des Zwanzigjährigen', der sich auf seine Rettung vor dem Äußersten viel zu gut tut und sie als ein zu erhaltendes Glück betrachtet.

Den Akt, mit dem das Tiefste in uns auf die Entdeckung des höchsten Wertes wie von selber, ohne Anstrengung, in voller Freiheit antwortet, das beglückende Sicheinfügen in die von der geliebten Person von innen heraus gewollte Ordnung: diesen Akt hat Keller mit achtzehn Jahren zu vollziehen angefangen. Er ist doch kein Franz von Assisi geworden; die Kraft der Hingabe war schon gehemmt, der Wille zum Dienen war aus dem unmittelbar Notwendigen schon abgelenkt in ein willkürlich gewähltes Gebiet.

Wir haben schon gesehen, wie ‚das achtjährige Teufelchen' dem unsachlichen Rechnerwesen der Weltmenschen nur Trotz und Flucht entgegenzusetzen wußte. Der Brief vom 29. Juni 1837 läßt sehen, wie sich der Heranwachsende in dieser Haltung versteifte. Es ist ein seltsam waches Mißtrauen in dem Brief. Dem Freund, an den er schreibt, sagt Keller ins Gesicht: ‚Dein Brief ist schön, und wenn es nicht bloß sonntäglich affektierte Gefühle sind, die du äußerst . . .' Auch gegen sich selbst ist er mißtrauisch, denn er findet notwendig zu versichern, daß er dem Freund nicht bloß ‚aus Schmeichelei oder aus gezierter Sympathie' zustimme. Allerdings war das Mißtrauen gegen Müller nur allzu begründet; später entdeckte Keller, daß Müllers hohe Gedanken und Gefühle aus Büchern abgeschrieben waren. ‚Wie oft, heißt es in unserm Brief noch, habe ich mich nicht schon getäuscht, wenn ich einen gehaltvollen, der Einsamkeit getrauten, sich selbst kennenden Kopf gefunden zu haben glaubte und nur einen Getümmel suchenden Strohkopf entdeckte, in den sich ein Paar feurige Augen verirrt hatten!' Eine andere Stelle wendet sich gegen den ‚kleinlichen, spekulierenden, kratzenden, spottenden, schikanierenden, schmutzigen Zeitgeist, der keinen Menschen in Ruhe lassen und keines Menschen Würde erkennen kann,' gegen ‚die Naseweisheit und Frechheit des Jahrhunderts'. Der letztere Ausdruck verrät, was zu den Beschwerden, die der Knabe schon gegen die Welt hatte, hinzugekommen ist: die Welt hat keine Ehrfurcht. Deshalb wendet er ihr den Rücken. Er ist zum ‚Egoismus' entschlossen; er ergibt sich der Melancholie hin, sie ist aber nicht sanft, sondern eher ‚ein eigensinniges wildes Leiden'. Er will einsam sein; sein Held ist der Mann ohne Freund, der ‚in dunkler Tiefe hienieden durchs Dasein wandelt, die heilige

Flamme in verschlossener, von außen schwarzer, doch innen feuerheller Brust schürt und sie rein und unentweiht mit hinüber nimmt ins unnennbare Jenseits.'

Zu diesem Heldenbild hat sichtlich der unglückliche Aquarellmaler Rudolf Meyer Modell gestanden; dem hatte Erfolglosigkeit den Blick geschärft für das Häßliche in der Menschenwelt. Daß seine Anklagen so starken Widerhall fanden in der Seele des Achtzehnjährigen, hat seinen Grund weniger in dessen eigenen schlimmen Erfahrungen als in der Ahnung der Schwierigkeiten, Widerstände, die sein eigensinniger ‚Idealismus' finden wird. In dem Maß, in dem die Welt ihm ein freundliches Gesicht zeigt, wird sein Groll immer wieder umschlagen in Vertrauensseligkeit.

Einstweilen richtet sich aber sein Vertrauen in eine Gegend der Wirklichkeit, in der die Menschen nichts zu sagen haben. Er flieht in die Anschauung der Natur; er hofft seine Kräfte betätigen zu können im Nachschaffen der Natur. Mit den Kunstgriffen, die er dem Peter Steiger abgesehen, schafft er ‚Kompositionen'; er schwelgt im Ausdenken von Bildern, wenn er sie auch nicht ausführen kann; wie er im Brief an Müller eines beschreibt: ‚Doch ich will dir sagen, wie ich die Skizze machen wollte; ich wollte nämlich eine Bande aus dem dreizehnten Säkulum darstellen, alles halbnackte Kerls, fürchterliche Larven, welche einen Räuber aus ihrer Mitte auf eine gräßliche Weise an einen Baum binden, um ihn zu verlassen und den wilden Bestien preiszugeben.' Vor den Schwierigkeiten der Zeichnung wich er schon früh gelegentlich in ein anderes Gebiet aus, schon 1836 versuchte er sich in Novellen. Das Auftauchen Meyers weckte ihm aber die Sehnsucht, ein wirklicher Künstler zu werden, aufs neue, ließ ihn allerdings auch die Schwierigkeit des Unternehmens neu fühlen. Er arbeitet jetzt ‚nach der Natur oder Herrn Meyers Studien, so gut es gehen will'. Er empfindet sein ‚Planc auswerfen' als etwas Unrichtiges; er hat ‚unzufrieden durchlebte Tage'. Am 11. Juli 1837 schreibt er den Seufzer nieder: ‚O hätte ich dich nie gesehen, unerreichbares Ideal, das ich mir schaffte mit aller Glut, die meine törichte Phantasie anzufachen vermochte! Täglich und stündlich streb' ich nach deinem Sonnenantlitz und wähne mich dir schon genähert, indes ich tief unten im Schlamm herumtappe und das Wahre nicht finde und das Leben versäume.' Manchmal hat er plötzliche Erleuchtungen und das Glück des Erfolges setzt sich ihm sofort um in Triumphgefühle. So schreibt er 1838, als Meyer schon wieder aus Zürich verschwunden war, in ein Skizzenbuch: ‚Die köstlichsten, ja die einzig festen Grundsätze sind die, welche man durch eigene Erfahrung, durch eigene Überzeugung gewonnen hat! So auch in der Kunst. Mit welcher Sicherheit, mit welchem Glück wendet man nicht die eigenen Erfahrungen an, indes die fremden, wenn noch so lange vorgepredigten, nur mechanisch, ohne lebhaftes Ergreifen befolgt werden. Mit welcher Freude faßt nicht der Schüler eine Hauptwahrheit, z. B. der Beleuchtung, des Reflexes usf. auf, die er selbst und plötzlich entdeckt hat! Sie ist ihm neu, und wenn sie ihm schon hundertmal vom Meister vorgeleiert wurde, so begreift er sie erst jetzt recht; es ist ihm, als wäre

er der erste, der das Geheimnis wüßte; er macht mit Enthusiasmus die Anwendung und die Arbeit wird gut werden, denn er folgt vom Anfang bis zum Ende seinem klaren Bewußtsein; er fürchtet keinen Tadel, denn die Natur ist seine Stütze, während er vorher blind der Manier des Meisters folgte und die Arbeit nur halb gut machte.‘ Das klingt fast als ob er froh wäre, den Meister wieder los zu sein; er weiß noch nicht, daß der Schüler um so mehr ‚selber findet‘, je williger er die Lehre annimmt. Keller hat die Erfahrung machen müssen, daß er ohne Lehrer nicht weiter kommt. Am 19. Juni 1837 schrieb er: ‚Heut ist mein 18. Geburtstag, von heute an über zwei Jahre gelobe ich mir, einigen Ruf zu gewinnen.‘ Doch ein Jahr später fügte er bei: ‚Heute ist mein 19. Geburtstag und ich sehe ein, daß es dummes Zeug war, was ich vor einem Jahr geschrieben.‘

Vor der häßlichen Menschenwelt floh der junge Keller in die Kunst, vor der Mühe um die Kunst wich er am liebsten aus in ‚wilde Philosophie‘, in Gedankenkonstruktion. Er ist eben von Haus aus zur Formung und Fassung seiner Erfahrungen und Einsichten durch die Mittel der Sprache besser geschaffen als zur Malerei. In dem Brief an Müller, der doch ein müheloser feuriger Erguß ist, wird ein weitgreifendes Weltbild gezeichnet. Alle Grundfragen, die Keller im Lauf seines Lebens immer wieder beschäftigt haben, sind berührt, der Ausgangspunkt seines Nachdenkens über sie ist hier festgelegt. In dieser Weltanschauung des Achtzehnjährigen steht Gott als Anfang und Quelle. Er wird als Schöpfer bezeichnet; aber der übernommene Ausdruck muß sich vertragen mit der Behauptung, daß ‚göttlicher Egoismus‘ das Universum aus des Schöpfers Geist hervorgerufen hat. Die Freiheit des Schöpfers besteht darin, daß er den Gesetzen des eigenen Wesens folgt; ihnen gemäß bestimmt er den Plan zu ‚der Welten harmonischer Wechselbewegung‘. Keller ahnt die Verbindung von Freiheit und Notwendigkeit in Gott.

‚Der wahre Mensch‘ steht Gott und seiner Schöpfung mit einer ‚hohen, großen, majestätischen Einfalt‘ gegenüber; er erforscht Gott und seine Schöpfung, betet ihn an, liebt ihn; er ist ‚der Natur angehörig‘. In der Hingabe an Gott und die Natur ist sich ‚der Geist von edlen Anlagen‘ selbst genug; er kann ‚allen Umgang der faden Welt‘ entbehren; in der Hingabe an Gott, an das Ganze der Welt findet er seine ‚Freiheit‘, ‚jene Freiheit, die Gott selbst eigen ist, und die den, der sie erkennt, keine schlechte Tat begehen läßt.‘ Er braucht sich Tugend nicht erst mühsam anzugewöhnen; er soll gar nicht tugendhaft sein, sondern nur natürlich, dann wird die Tugend von selber kommen; die Tugend ist sein Element, sie ist ihm eigen wie dem Tiere das Atmen. Wenn er noch so viele Fehler hätte, so entspringt jeder Fehler einer Tugend; ‚die Schwachheiten des großen Mannes und diejenigen des Schlechten sind von himmelweitem Unterschied!‘

Auch ‚ein göttliches Gefühl von natürlichem Rechte‘ ergibt sich ihm aus dem Grundakt, der Hingabe an Gott, und erst recht ‚das Gefühl der Schönheit‘. Im Anschauen der Natur überkommt ihn ‚das Gefühl der

Unendlichkeit und der Größe'; infolge dieser Überschattung quellen aus seinem Innern Träume und Heldengedanken; es quillt aus seinem Innern eine schöne Haltung; er ist ‚edel und einfach, aber einfach mit Geschmack, nicht um andern zu gefallen, sondern aus Achtung seiner selbst'. Es quillt aus seinem Innern auch das Kunstschaffen; denn von der Kunst gilt das gleiche wie von der Tugend: ‚Was dem Tiere das Atmen ist, das ist dem Künstler die Kunst,' schrieb Keller am 14. Juli 1838 in sein Notizbuch.

So hängt alles ab von der Hingabe an Gott. Dieser Akt seinerseits setzt ‚ein reines denkendes Herz' voraus, ‚das seine Bestimmung aufsucht in der Welten harmonischer Wechselbewegung'. Ein solches Herz erwerben und bewahren, das ist die Aufgabe des Menschen. Der Held ringt darum gegen den ‚Zeitgeist'; er bleibt, koste es, was es wolle, seiner Bestimmung treu; und wenn er einmal von ihr abgeirrt ist, so ist ihm das gerade das schwerste Leiden. Zwar hat er bitteren Ärger über der Menschen Verworfenheit, aber er haßt sie nicht, er bemitleidet sie vielmehr ‚gerade um ihrer Sünden willen'; er verehrt auch im Hinblick auf sie ‚die Natur in ihrem heiligen Walten'. Auch die ‚Liebe für den Nächsten' hat ihren eigentümlichen Platz in diesem Weltbild. So wenig Keller von den Menschen erwartet und obwohl er auf sie verzichten kann, er würde doch einen gleichstrebenden Freund ‚als das höchste Gut der Erde betrachten, wenn sich nämlich nicht ein Pendant vom andern Geschlecht daneben schliche'. Auf jeden Fall müßte die Freundschaft ‚göttlicher Egoismus' sein: Keller gebraucht den Freund gerade so wie er die Natur gebraucht, als Anreger zur Ausprägung des eigenen Wesens. Denn das ist der Höhepunkt und Zweck des Lebens. So wie Gott sich vollendet, indem er die Welt aus sich hervorgehen läßt, so vollendet sich der Mensch im Heraussetzen dessen, was in ihm ist.

Die merkwürdige Geschlossenheit dieses Weltbildes bewährt sich in der Wiederkehr des gleichen Fehlers in der Analogie zwischen Gott und Mensch. Keller weiß noch nicht, daß für Gott diese sichtbare Welt, ja überhaupt eine geschaffene Welt nicht notwendig ist; daß er die Welt nicht aus Egoismus, sondern in Güte geschaffen hat; daß die Notwendigkeit der Schöpfung allein darin besteht, daß alles nun einmal Vorhandene seinem Wesen gemäß gleichsam mitwirken darf zur Entstehung alles Neuen, ohne daß eine Vergewaltigung Platz greift. Das weiß Keller noch lange nicht; er ist sich auch nicht klar darüber, in welchem Sinn dem Menschen die Äußerung seines Wesens notwendig ist. Notwendig zu seinem Wachstum ist, daß er überhaupt seine Kräfte betätige; an welchem Stoff er sie betätigt, das ist vom einzelnen aus nicht zu bestimmen; er wird um so besser wachsen, je mehr er sich der Sorge um sich selbst, auch um seine Äußerung begibt und dem ‚Nächsten' dient, dem, was ‚der Welten harmonische Wechselbewegung' ihm nahe bringt. Da bleibt die Person souverän auch im Dienen, denn sie dient so einem Höheren, Gott; jeder Eigensinn in der Zielsetzung hingegen erniedrigt die Person in den Dienst eines unter ihr Stehenden — eben des äußeren Werkes. Diese unbefangene Selbstlosigkeit

hat der achtzehnjährige Keller schon nicht mehr, weil er fast schon beim Erwachen des Bewußtseins von seiner Bestimmung abgewichen ist.

Wohl hat er im Erleben der Jugendliebe den Vorrang der quellhaften Geistperson vor allem, was aus ihr hervorgeht, gesehen; aber er war nicht imstande, den Blick in der Richtung auf sie unverwandt festzuhalten; der Blick ist ihm abgeglitten auf die Produktionen des Geistes, die Genieeinfälle, die Gefühle. Es ist erstaunlich, mit welcher Schärfe Keller sein verirrtes Lebensgefühl — es ist das der Romantik — in dem Brief an Müller bezeichnet. 'Wir wollen also,' schreibt er, 'einander ein wenig auskundschaften und sehen, ob wir uns fügen — nicht so, der Ausdruck ist schlecht — ich wollte sagen: ineinander schmelzen, prasseln, aufglühen, blühen, den Himmel über uns röten und miteinander in Asche zusammenfallen können. Wir würden dann leben wie zwei Wesen, die einen unzerteilbaren Diamant, ein köstliches Gut besäßen, für dasselbe geboren würden, für dasselbe lebten, stritten, litten, für dasselbe sich freuten eines im andern und für dasselbe zu gleicher Zeit stürben.' Das köstliche Gut, das die Freunde gemeinsam besitzen, ist nicht die Seele des andern, sondern das, worin die beiden Seelen verschmelzen, das Glückserlebnis. Die Seelen sind Mittel für den Zweck, das Aufprasseln; die Selbstliebe ist zur Selbstsucht geworden, weil sie auf etwas geht, was nicht das wahre Selbst ist. Das Wollen stößt auf Unmöglichkeiten, es wird ängstlich und unsicher im Wählen; es gibt höchste Werte auf, um niedrigere zu retten. Es ist zwar in dem Brief an Müller vom 'unnennbaren Jenseits' die Rede; Keller glaubt noch Jahre lang — aus sachfremden Motiven — an die Fortexistenz der Seele nach dem Tode; hier läuft ihm unwillkürlich schon der Gedanke unter: Wenn wir einmal aufgeglüht sind und den Himmel einen Augenblick über uns gerötet haben, dann mögen ich und der Freund in Asche zusammensinken!

Diese Trübung des Lebensgefühles kommt in den '27 Liebesgedichten' stark zur Geltung. Bei der späteren Umarbeitung wurde jede Spur der Personenschau getilgt. In den 'Gesammelten Gedichten' ist der Zyklus nur ein Schwelgen in der Erinnerung an einst genossene Erregungen; der Dichter versäumt nicht, sich am Schluß selbst auszulachen in romantischer Ironie. Es ist fast schmerzlich, festzustellen, daß diese Verleugnung dessen, was Keller doch einmal voller Ernst gewesen ist, schon in der ersten Sammlung steht; ja daß der Zyklus schon in seiner ersten Fassung, als Ganzes genommen, nicht ein ehrliches Dokument der Anbetung, sondern romantische Schwärmerei gewesen ist; der Brief an Müller läßt vermuten, daß schon während des Erlebens der Jugendliebe die Person der Geliebten nur in den besten Augenblicken klar im Vordergrund gestanden hat, im übrigen aber schon damals Mittel zu einem Zweck, zum 'Aufglühen' gewesen ist.

Auch die Person Gottes wird schon vom Achtzehnjährigen nicht immer nur 'von Angesicht', sondern auch sozusagen von der Seite, im Licht selbstischer Interessen gesehen. In einem Aufsatz aus dem Jahre 1837,

den Ermatinger auszugsweise mitteilt, wird eine Gotteserscheinung erzählt; die Erzählung mündet aus in eine Invektive ‚gegen die Rotte der kurzsichtigen Freigeister und Gottesleugner, die den Gang des Weltenlaufes, des Lebens allein den verschiedenen Kräften zuschreiben, die in der Natur wirken; die in ihren Mäuseköpfen das große Uhrwerk zergliedern und die Verrichtungen der Natur vom ewigen Gange der Räder und Getriebe herleiten, ohne zu bedenken, daß eine Hand nötig ist, um das Ganze in Bewegung zu setzen. Das Dasein des Schöpfers zu leugnen ist ein größerer Unsinn als der finsterste Aberglaube.‘ Die Gottesidee wird hier wie eine Fahne aufgepflanzt in dem Kampf, den Keller fast von Kind auf gegen die Klugen der Welt führt. So berechtigt auch in der Apologetik die Schlußfolgerung von der Wirkung auf die Ursache ist, sie führt für sich allein nicht zu einem Akt religiösen Glaubens; und vom jungen Keller wird sie nicht gezogen im Interesse wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern zur Verteidigung der Fahne. Die ‚Eselsfrage‘ ist schon gestellt, derentwegen sich der Grüne Heinrich duellieren wird: es muß einen Gott geben, sonst bist du der Esel, nachdem du einmal behauptet hast, daß du an Gott glaubst.

Eines der ‚27 Liebesgedichte‘, das ausdrücklich auf die eben erwähnte Gotteserscheinung zurückweist, zeigt den religiösen Glauben des jungen Keller in einer weiteren Beziehung zum diesseitigen Ich. Der Dichter geht am grünen Berg hin und denkt an seine Liebe ‚und was daraus noch werden mag‘.

‚Und wie in solcher Weihezeit
Mein Gott schon manchmal zu mir trat,
Erschien er jetzo in des Bergs
Noch frisch ergrünter Eichensaat;
Der jungen Stämme schlanke Schar
Umschwankte säuselnd seine Knie,
So groß und herrlich ging er her
Vor meiner regen Phantasie!

Es traf mich seiner Augen Licht
Wie warmer Sonnenschein im Mai,
Und als er meinen Namen sprach,
Erhob mein Haupt ich stolz und frei.
Ich wuchs und blühte rasch empor,
Daß ich mir selbst ein Wunder schien,
Und wandelte mit leichtem Schritt
An Gottes hoher Seite hin.‘

Bei solcher Vertraulichkeit des Zusammenseins nimmt sich der Dichter — ‚es mußte doch einmal geschehn‘ — ein Herz und trägt Gott die Bitte vor um eine Mitgift zum Bund mit der Geliebten. Und Gott erhört die Bitte, wenn auch in milder Weisheit erheblich anders als sie zunächst gemeint war. In diesem Gedicht ist Gott gewiß nicht der Kaufmann, bei dem man kauft, was man braucht, mit der guten Münze des Wohlverhal-

tens; aber er ist der Freund, auf den man sich verlassen kann in der Not. Wenn man auch keine Wunder von ihm fordert, man erwartet sie heimlich, so oft man nicht mehr weiß, wie es ohne Wunder gehen soll. Man wird sich ja drein ergeben, wenn er das Gewünschte versagt, und mit dem zufrieden sein, was er gibt, aber am liebsten möchte man eben doch die eigenen Träume in Erfüllung gehen sehen; und es ist recht süß, wenigstens irgendeinen Rückhalt für seine Hoffnungen zu haben. So steht die Gottesidee immerhin im Dienst des Diesseitigen; Gott ist ein wenig dazu da, damit er die Lücken der Weltordnung ausfüllt; man würde nicht so hartnäckig an ihm festhalten, wenn diese Beziehung zum eignen Sinn nicht wäre. Das ist nicht mehr der Keller, der ‚Gott brauchte, nicht liebte‘: er liebt jetzt Gott und braucht ihn. Die klare Scheidung des Zeitlichen vom Ewigen, die unbedingte Unterordnung unter Gott, die Bereitheit auch zum Leiden muß Keller erst noch lernen.

Noch eine dritte Verbindung mit den zufälligen Interessen des Individuums Gottfried Keller muß sich die Gottesidee gefallen lassen. Gott ist ihm nicht nur der Denker und Könner, der als hinter den schönen Erscheinungen stehend erblickt und angebetet wird; er ist in einem besonderen Sinn der ‚Schöpfer‘ der Welt: er ruft ohne Mühe, durch das bloße Machtwort seines Wollens, alles aus dem Nichts hervor. Freilich, er tut das in einem Wollen, das Gesetzen gehorcht, den Gesetzen des göttlichen Wesens; es ist für den jungen Keller schon ausgemacht, daß ein Wollen ohne Ordnung sinnlos und verächtlich wäre. Aber wie Notwendigkeit und Freiheit zusammengehen, das wird immer wieder zum Rätsel, solange diese Verbindung nicht erlebt wird. Das Handeln des ‚wahren Menschen‘ ist für Keller nach allen Richtungen ein Gegenstück zum göttlichen Tun, besonders aber in dem Punkt, daß es mühelos, ohne gequälte Absichtlichkeit aus dem Wesenskern hervorgeht; Tugend, edle Einfachheit im Auftreten, künstlerische Leistung: alles das kommt beim ‚wahren Menschen‘ von selber. Die Spontaneität des künstlerischen Schaffens war Keller besonders wichtig, weil er sie brauchte. Er hatte in der Schule Rudolf Meyers den Unterschied zwischen unehrlichem Effekt und solider Wirkung kennen gelernt, aber zugleich erfahren, daß zum Hervorbringen von Kunstwerken, wie Rudolf Meyer sie machte, allerhand erforderlich war, worüber er selber nicht verfügte; das Fehlende zu erwerben versuchte er wohl, aber der Weg schien weit und schwer zu gehen; anderseits wollte und konnte Keller nicht ohne weiters auf die Kunst verzichten, nachdem er sie einmal zum Beruf gewählt hatte; und er hatte doch große Ideen und ein großes Wollen! Da fand sich ein Ausweg im Glauben an eine genialere Kunst als die, die Rudolf Meyer übte; eine Kunst, die ohne pedantisches Studium der Natur aus dem bloßen Denken und Wollen heraus ihre Werke hervorbringt. Diese Vorstellung von einer rein geistigen Kunst, die im ersten Grünen Heinrich an mehreren Stellen mit einem wahren Ingrimm bekämpft wird, hat ihren geheimen, aber stärksten Rückhalt in der Vor-

stellung von Gott, dem Schöpfer gehabt; wegen des inneren Zusammenhangs dieser zwei Vorstellungen hat Keller trotz der zum Pantheismus drängenden Ideen vom ‚göttlichen Egoismus' und von der Gesetzen gehorchenden Freiheit in seiner Gottesidee ein Quentchen Willkür festgehalten, das seinerseits der Entpersönlichung Gottes lang widerstand.

Fassen wir das bisher Gesagte zusammen. Keller ist von Kind auf über das egoistische Zweckstreben des profanen Menschen hinausgehoben worden zu einem glückvollen Mitleben in Zusammenhängen, die über das enge Ich weit hinausgreifen. Kunst und Liebe haben ihn das wahre Ewige, die Geistperson, schauen lassen; Ehrfurcht und Anbetung, Wille zu religiöser Einordnung sind von da an die spontansten Akte seiner Seele geworden. Aber die Geistperson tritt von Anfang an leicht zurück hinter dem Wert der Ordnung in den unpersönlichen Dingen. Keller sieht seine Aufgabe von der Zeit an, wo überhaupt ein Ideal vor ihm auftaucht, nicht so sehr im Verwirklichen des Ewigen, im Wirken für das eigene und fremdes Seelenheil, als vielmehr im Mitschaffen zum ordentlichen Verlauf der Dinge. Aber die Welt der Menschen zeigt ihm ein häßliches, feindliches Gesicht; vor ihr weicht er ohne weiters aus; er ergibt sich der Einsamkeit, dem Träumen in der unberührten Natur, dem Planen von stillen Kunstwerken. Seine Seele will ‚fliehen':

‚Weit hinaus, ins Morgenland,
Komm, mein Schatz, und laß uns fliehen,
Wo die Palme schwankt am Meer,
Rosen hoch wie Feuer glühen,
Flutend um die große Sonne
Grundlos tief die Himmel blau'n:
Angesichts der freien Wogen
Frei und ewig uns zu trau'n!'

Im künstlerischen Schaffen liegt indes ein Zwang zur Rückkehr in die Menschenwelt, denn Kunstwerke wollen anerkannt werden, sollen dem Künstler den Lebensunterhalt und eine geachtete Stellung unter den Menschen verschaffen. Das ist das Problem der weiteren Entwicklung Kellers: wie will er dem ‚Ideal' treu bleiben und doch in dieser Welt leben? Das letztere ist unerbittliche Notwendigkeit, das erstere unwiderruflicher Vorsatz. Was zwischen den beiden wie eine zu durchbrechende Wand steht, ist die willkürliche, fehlgegriffene Fassung des Ideals: Kunst, Landschaftsmalerei. Unmerklich werden die heiligen Gegenstände der idealen Welt, Gott und Seele, zunächst in den Dienst der diesseitigen Aufgabe gezwungen. Und in solchem Dienst wird der religiöse Glaube zum ‚Spiritualismus', wird das Jenseits zu einer Provinz des Diesseits; sie liegt in der Ferne, diese Provinz, aber sie soll irgendwelche Hilfe in die drangvolle Gegenwart herüberschicken und auf alle Fälle als Asyl offen stehen, den im Nächsten etwa Besiegten mütterlich aufzunehmen.

(Fortsetzung folgt.)

# Kritik

## Eine Rettung Don Juans / Von Fritz Fuchs

‚Bin ich Don Juan, so bin ich nichts, werd' ich ein Anderer! Weit eher Don Juan im Abgrundsschwefel als Heiliger im Paradieseslichte!' so trotzt noch im Untergang Grabbes Don Juan. Wenn man Jean-Pierre Altermann und seiner ‚Rettung des verkannten Liebesritters' (‚Les Lettres' vom 1. April 1921) glauben darf, so hat Don Juan gleichwohl als Heiliger geendet. Der Prozeß seiner Seligsprechung, von Benedikt XIV. eingeleitet, ist in Rom noch in Schwebe; noch kann es kommen, daß man seinem Lebenslauf in den Lektionen des Brevieres begegnet. Don Miguel Mañara Vizentelo de Leca aus einem altspanischen Westindienfahrergeschlecht, der durch seine Ausschweifungen ganz Sevilla und Andalusien das Blut in die Wangen trieb, der im Dienste der Armen und Siechen starb, glühend verehrt von seinen Landsleuten, welche bei einer Grabesöffnung seinen Leib, den Leib des Wüstlings, unversehrt fanden, hatte nun freilich nicht dem phantasiebeschwingten Schöpfer des ‚Burlador de Sevilla', mag nun dieses erste Don-Juan-Drama dem Tirso de Molina, dem Calderon oder sonstwem zuzuweisen sein, Modell gestanden, vielmehr schien in Mañara den Sevillanern Don Juan von der Bühne ins Leben herabgestiegen. Merkwürdiges Ineinanderspielen von Schein und Wirklichkeit, Kunst und Natur! Das Spiel greift über ins Leben: Don Juan verführt Mañara, aber Mañara läßt den Schatten des Theaters sein heißes Blut trinken, verschmilzt mit Don Juan in eins und verleiht ihm die Popularität des Skandals, die ihm bald Andalusien, ganz Spanien und darüber hinaus die europäische Bühne und Gesellschaft erobert. Als Molière seinen ‚Don Juan' aufführen läßt, zu einer Zeit, da Mañara zu Sevilla die Armen pflegt, macht sich die Königin-Mutter von Frankreich zum Anwalt der verdächtigten Liebeskomödie. ‚Sie weiß', so wird von ihr berichtet, ‚daß die Geschichte sich in Spanien zugetragen hat und daß man sie dort wie eine Sache ansieht, die der Religion von Nutzen sein und die Freigeister bekehren kann.' Des Näheren den Anteil des historischen Don Miguel Mañara an der Gestaltung des Don-Juan-Typs zu erweisen, liegt dem französischen Essayisten fern. Prüft man seine These nach, so stößt man auf eine sevillanische Lokalsage, in der Mañara verschmolzen mit der Don-Juan-Figur des Burladorstückes weiterlebt. Durch die Vision seines eigenen Leichenzuges zur Umkehr gebracht, geht der Liebesritter ins Kloster, gründet Hospital und Kapelle und stirbt im Geruch der Heiligkeit. In der Novelle Prosper Mérimées ‚Les âmes du purgatoire' finde ich diese Form der Don-Juan-Sage zum ersten Mal in die Literatur eingegangen. In des älteren Dumas Mysterium ‚Don Juan de Maraña' wirkt sie weiter. Graf Alexis Tolstoi führt Don Juan von Maraña in die russische Literatur ein. In der deutschen Dichtung haben Schönaich-Carolaths und Widmanns Don Juan de Maraña kaum mehr als den entstellten Namen von dem sevillanischen Büßer empfangen.

Ob freilich die ältere Don-Juan-Gestalt, zumal ihre klassische und schließlich doch endgültige Ausprägung in Mozarts ‚Don Giovanni' von Mañara irgendwie mitbestimmt ist, läßt sich exakt wohl nicht nachweisen. Für sie trifft jedenfalls zu, daß die Welt, die wir mit dem Himmel um Don Juan-Mañara

streiten sehen, sich an ihm ausgewählt hat, was ihn zu ihrem Helden machen konnte. So wurde seines Lebens zweite, bessere Hälfte von ihr unterschlagen. Auf der anderen Seite neigten die frommen Biographen des Seligentschlafenen dazu, sein Weltleben mit dem Mantel der Liebe zu bedecken. Aber er selber reißt ihn schonungslos herunter in seinem Testamente: ‚Yo Don Miguel Mañara, ceniza y polvo . . . servi à Babylonia y al demonio su principe, con mil abominaciones, soberbias, adulterios, juramentos, escandalos y latrocinios, cuyos pecados y maldades non tienen numero . . .' So entsetzten sich denn auch die Brüder von der Santa Caridad, deren Beruf es war, den Verurteilten beizustehen, die Leichen der Ärmsten auf den Straßen von Sevilla aufzulesen, die vom Guadalquivir angeschwemmten Toten zu länden und ihnen ein christliches Begräbnis zu bereiten, über den sonderbaren Postulanten, der nach seiner Bekehrung um Aufnahme in ihre Gemeinschaft nachsuchte. Maurice Barrès in ‚Du Sang, de la Volupté et de la Mort' läßt sich den wirkungsvollen Kontrast nicht entgehen, wie dieser Wollüstling, nachdem er so manchen jugendfrischen Leib in seine Arme geschlossen, und zwar aus den edelsten Familien, schließlich erst darin Befriedigung findet, die Kadaver der Gehängten auf seinen Armen zu tragen.

Was Mañara zu dieser Umkehr zwang? Die Liebe und der Tod einer reinen Frau, in deren Armen er von der Unrast des schweifenden Eros Erlösung gefunden zu haben schien. Aber Altermann hat recht: ‚Die Unfrommen zählen alle Gründe auf, die ein Mensch haben kann, um sich zu bekehren, außer dem wirklichen Grund, daß nämlich dieser Mensch durch den Glauben, den die Gnade in Geist und Herz wirkt, Gott erkennt und, indem er ihn erkennt, ihn auch schon anbetet und, indem er ihn anbetet, ihm nachfolgen will.' Treffend nennt er Mañara einen Mann, der von Anfang an seiner Kraft, nur nicht seines Zieles sich bewußt war, einen Mann, der begonnen hatte, leidenschaftlich seine Seligkeit zu suchen, ehe denn er wußte, wo sie zu finden war. Hier ist tiefer als die Dichtung das Leben, indem es das geheime Ziel aller verirrten Liebeskraft aufzeigt. Nur in diesem Sinn hat auch der Vorwurf Altermanns gegen die Dichtung, als habe sie, gottentfremdet, ihrem Helden ihr Stigma aufgedrückt und seinen wahren Ausgang verschwiegen, einen Schein von Recht, so sehr er im übrigen vergißt, daß es der Dichtung eben gar nicht um den historischen Mañara, sondern einzig um Don Juan zu tun ist, also um einen Typ, in dessen Ausgestaltung sie frei ist bis auf die eine Forderung der inneren Folgerichtigkeit. Don Juan geht den Weg dieser Folgerichtigkeit bis zum Untergang. Mañara steigt auf, auch er konsequent in seiner Unersättlichkeit, von der irdischen zur himmlischen Liebe, zum Eros uranios, der sich in der Caritas bewährt. Denn wohl gemerkt: Das ist kein erschlaffter Wollüstling, der, nachdem er die irdischen Genüsse bis zur Hefe ausgekostet hat, sich eine neue Welt geistlicher Sensation erschließen oder auch nur aus dem Sturm erschöpft in den Hafen flüchten will. Als Hermano mayor (frater superior) der Santa Caridad, zu welcher Würde ihn die Bruderschaft noch im Jahre seiner Aufnahme und so fort alle Jahre bis zu seinem Tode mit allen Stimmen bis auf die seine erwählte, bewies Mañara eine staunenswerte Tatkraft. An Stelle der zerfallenen Einsiedelei von St. Georg nächst dem Guadalquivir ließ er einen weitläufigen Neubau aufführen, ein Haus für Pilger, Arme und unheilbare Kranke samt einer Kapelle. Den Anfang der Arbeit ließ der Bauherr von den fünfzig Pesos des Bettlers Luis, der damit sein ganzes Hab und Gut gestiftet hatte, bestreiten, damit diesem die Ehre werde, den

Bau begonnen zu haben. Bis auf den heutigen Tag leistet die Gründung Mañaras den unbemittelten Kranken Sevillas unschätzbare Dienste. Carl Justi erzählt von den Rosenbäumen, die der Stifter selber im kleinen Spitalgarten gepflanzt hat und die noch jedes Frühjahr blühen. Die Kunstgeschichte ehrt in unserem Helden einen großen Förderer und Auftraggeber spanischer Malerei. Murillo, ein Mitglied der Bruderschaft Mañaras, der des Malers Erstgeborenen aus der Taufe hob, schmückte in seinem Auftrag und wohl nach seinem sinnvollen Plane die Kirche der Santa Caridad mit elf Gemälden, von denen leider Marschall Soult 1810 die Hälfte verschleppt hat. Noch birgt die Kirche ‚Die wunderbare Brotvermehrung' und ‚den Moses, der Wasser aus dem Felsen schlägt'. Das Altarbild, das jetzt im Prado hängt, war ‚Die hl. Elisabeth', wie sie die Siechen verbindet. ‚Es sprach am deutlichsten aus, was der Stifter als Krone christlicher Tugend sich dachte' (Justi). Mit Murillo wetteiferte in der Ausschmückung der Kirche der in Deutschland noch wenig bekannte Meister Juan de Valdes Leal, dem der Franzose Paul Lafond eine reichillustrierte Monographie gewidmet hat. ‚Die Hieroglyphen des Todes' heißen die beiden von Theophile Gautier in Versen gefeierten schauerlichen Gemälde des Valdes Leal in der Kirche Santa Caridad, zu denen offenbar Mañara den Künstler inspiriert hat. Wirken sie doch wie eine Illustration zu einer Stelle seines uns erhaltenen, der spanischen Mystik würdigen ‚Discurso de la Verdad', wo es heißt: ‚Betrachte deine Eltern, dein Weib, so du es verloren hast, oder deine Freunde! Welche Stille! Man hört nichts als das leise Geräusch, das vom Wurm und von der Larve herrührt, . . . und Mitra und Krone, man hat sie wohl lassen müssen.' Das eine der beiden Bilder, das sich auf einem Spruchband ‚Finis gloriae mundi' nennt, zeigt die verwesenden Leichen eines Bischofs und eines Ritters von Calatrava. Noch läßt sich in des letzteren zerfressenen Zügen das Antlitz des Stifters erkennen, wenn man sie mit dem Bildnis vergleicht, das von Mañara der selbe Valdes Leal geschaffen hat und das heute noch im Versammlungssaal der Bruderschaft hängt: Mañara in der Tracht der Ritter von Calatrava, einen am Boden kauernden Jungen unterrichtend, ein Asket, glutvoll, energisch. Seine Totenmaske, die im gleichen Saale aufbewahrt wird, erinnerte Barrès an Pascal.

‚Leben ist bitterer Tod und Sterben süßes Leben', verklingt ein Sonett Mañaras, das in den Rhythmen eines Totentanzes Reich und Arm, Monarch und Hirt, Soldat und Mönch vorüberführt. Er begehrt den Tod. In seinem Testamente vermacht er seine Seele in voller Freiheit ihrem Schöpfer, seinen Leib seiner Mutter, der Erde und (der Verehrer des Poverello!) seinen Brüdern, den Würmern. Nun folgt eine Reihe von Legaten an treue Diener und Waisenkinder. Die Liste endet mit Anna Jimenez, der armen Witwe, die in Triana lebt; ‚sie soll mein Bett haben'. — In demütiger Hingabe und überglänzt von heiliger Freude hauchte Mañara am 9. Mai 1679 seine Seele aus. Sevilla trauerte um den Freund seiner Armen, verehrte in ihm einen Heiligen, der schon zu seinen Lebzeiten einem Blinden das Gesicht und einem Lahmen die Kraft der Glieder wiedergeschenkt hatte. Die Gestalt des spanischen Büßers ist in der Tat stark und edel genug, um auch losgelöst von ihrem literarischen Schatten und aus der reizvollen Verkettung, in die sie der geistreiche Franzose flicht, Bestand zu haben.

# Pius V., ein Reformpapst
## Von Franz Xaver Seppelt

Es scheint naturgemäß und selbstverständlich zu sein, daß dem Papsttum die Anregung und Führung zukommt, wo immer es sich um Abstellung von Mißständen in der Kirche, um Reformmaßnahmen und den Anstoß zur Förderung religiösen Lebens in der katholischen Christenheit handelt. Doch die Geschichte der Kirche lehrt, daß dies keineswegs immer der Fall war. Vielmehr war im Laufe der kirchlichen Entwicklung mehr als einmal gerade Rom und die päpstliche Kurie der Mittelpunkt und Herd schwerer kirchlicher Mißstände — mit apostolischem Freimut hat der edle Hadrian VI., der letzte deutsche Papst, in seiner Legateninstruktion zum Nürnberger Reichstag des Jahres 1522 es für seine Zeit ausgesprochen, daß vom römischen Hof die Übel, an denen die Kirche damals krankte, ihren Anfang genommen, und daß die Krankheit sich vom Haupt auf die Glieder fortgepflanzt habe —; und so mußten die ersten Bemühungen um Besserung aus dem Leben der Gesamtkirche erfolgen. So war es bei der großen innerkirchlichen Reformbewegung des 10. und 11. Jahrhunderts, die von dem Kloster Cluny ausging; sie war längst zu einer Macht geworden und hatte weithin eine gründliche Besserung nicht nur der klösterlichen Verhältnisse, sondern des kirchlichen Lebens in seiner ganzen Breite angebahnt, als in Rom noch unter dem verhängnisvollen Einfluß römischer Adelsparteien höchst unerfreuliche Zustände herrschten und das Papsttum vom frischen Hauch ernster Reform und religiösem Aufschwung sich noch unberührt zeigte. Und nicht anders war es vor allem im 16. Jahrhundert, im Zeitalter der Reformation. Es beleuchtet treffend die Verhältnisse, welche zur Zeit Leos X., Sigismondo Tirio, ein treukatholisch gesinnter Kanonikus und Chronist zu Siena schrieb: ‚Viele waren der Meinung, es stehe schlecht um die Kirche, da das Haupt derselben sich an Spiel, Musik, Jagd und Narrenpossen erfreut, statt weise an die Not der Herde zu denken und das Unglück derselben zu beweinen. Das Salz der Erde ist schal geworden, und nichts anderes bleibt übrig, als daß es herausgeworfen und von den Menschen zertreten werde.'

Unter diesen Umständen hatte das Papsttum zunächst keinen Anteil, als teilweise noch vor dem Auftreten Luthers oder doch ganz unbeeinflußt durch dasselbe sich inmitten der Kirche Reformbestrebungen immer mächtiger regten, die den Beweis erbrachten, daß eine Besserung der kirchlichen Zustände von innen heraus, eine wirklich wahrhaft katholische Erneuerung, sehr wohl möglich war. Erst mit der Reihe von Päpsten, deren Wirken in die Epoche des Trienter Konzils fällt, begann das Papsttum in steigendem Maße an dem Riesenwerk der innerkirchlichen Reform fördernden und richtunggebenden Anteil zu nehmen. Aber zum ‚Leiter und Träger der katholischen Reformation' (L. v. Pastor) wurde das Papsttum doch erst mit Pius V.; mit diesem Papst erst hat das Zeitalter der Gegenreformation in sichtbaren und greifbaren Leistungen seinen wirklichen Anfang genommen. Diese hohe Bedeutung des Pontifikates Pius V. klar gestellt und in glänzender Darstellung erwiesen zu haben, ist das Verdienst des neuesten achten Bandes der monumentalen Papstgeschichte von Ludwig Freiherr von Pastor.* Zwar hat es bis in die neueste Zeit nicht an

* Ludwig Freiherr von Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. Achter Band. Pius V. (1566–1572). Freiburg, Herder 1920. XXXVI und 676 S. M. 62.–, geb. M. 74.–.

Biographen Papst Pius' V. gefehlt, ihre Zahl ist sogar recht beträchtlich, was mindestens zum Teil dem Umstand zugeschrieben werden darf, daß dieser Papst bislang der letzte gewesen ist, dessen Kanonisation erfolgte. Aber gerade deswegen begnügten sich diese Biographen zumeist, ein mehr oder minder schematisches farb- und kraftloses Heiligenleben zu schreiben; und auch diejenigen, deren Ehrgeiz höher ging, haben es unterlassen, auf Grund des weitschichtigen Quellenmaterials, das in den Archiven und Bibliotheken ruht, und unter kritischer Scheidung von Geschichte und Legende ein lebenswahres und lebensvolles Bild dieses bedeutenden Papstes zu gestalten. Man begnügte sich damit, so gut wie ausschließlich die stoffreiche älteste Biographie des Girolamo Catena, die dieser im Jahre 1586 Sixtus V. gewidmet hat, auszunützen. Wenn man die Seiten sympathischer Würdigung liest, die Ranke in seinem Werke ‚Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten' Pius V. gewidmet hat, so sieht man bald, daß auch ihm Catenas Vita di Pio V. im wesentlichen das Material geboten hat, wenn auch hier und da die venezianischen Relationen herangezogen worden sind. So ist es keine Übertreibung, daß uns Pastor das erste wissenschaftliche Lebensbild des großen Reformpapstes geschenkt hat. Wie bei den früheren Bänden seiner Papstgeschichte ist auch in diesem eine reiche Fülle neuen wertvollen Materials aus dem Vatikanischen Archiv und einer langen Reihe sonstiger Archive und Bibliotheken, sowie die vielverzweigte neuere Literatur für die abgerundete, wohlabgewogene Darstellung verwertet worden.

Pius V., der Sproß einer sehr armen Familie, trat in jugendlichem Alter in das Dominikanerkloster zu Voghera ein. Trotz heftigen, ungeheuchelten Sträubens erhob Paul IV., dessen Scharfblick in dem schlichten Ordensmann eine verwandte Natur erkannt hatte, ihn wegen seines eifervollen Wirkens als Inquisitor zum Bischof und bald auch zum Kardinal und Großinquisitor. Auch als Papst hat Michele Ghislieri das einfache Leben strengster Aszese fortgesetzt, das langgewohnte Leben der Armut und Entsagung und harter Bußübungen, das auch seinem ganzen Äußeren das Gepräge aufgedrückt. Unter den päpstlichen Gewändern trug er weiter das rauhe Untergewand eines Dominikanerbruders; Verwunderung erregte es, wie genügsam und anspruchslos er in Speise und Trank war. All die religiösen Übungen, die ihm von Jugend auf lieb und teuer waren, behielt er bei. Seine Freude war es, die Wallfahrt zu den sieben Hauptkirchen Roms zu machen und an kirchlichen Funktionen teilzunehmen, und es machte tiefen Eindruck, wenn man dabei seine Sammlung und Ergriffenheit sah. ‚Das Volk war hingerissen, wenn es ihn in den Prozessionen sah, barfuß und ohne Kopfbedeckung, mit dem reinen Ausdruck einer ungeheuchelten Frömmigkeit im Gesicht, mit langem, schneeweißem Bart; sie meinten einen so frommen Papst habe es noch niemals gegeben; sie erzählten sich, sein bloßer Anblick habe Protestanten bekehrt.' (Ranke.) Mit dem Urteil des gläubigen Volkes stimmte überein das der kühl beobachtenden Diplomaten; in deren Berichten wird Pius V. wiederholt als Heiliger bezeichnet und der Spanier Requesens meinte, seit dreihundert Jahren habe die Kirche kein besseres Oberhaupt gehabt. — Waren in den voraufgegangenen Zeiten, zumal bei den Renaissancepäpsten, die Pflichten des Hohenpriesters, das geistliche Amt der Bischöfe von Rom, in ungebührlicher, ja unnatürlicher Weise zurückgetreten hinter rein politischen Bestrebungen, hinter dem Sorgen für den Kirchenstaat und für die eigene Familie oder auch hinter ästhetischem Genießen und hochsinnigem Mäzenatentum, so ist Pius V. ein religiöser Papst im Vollsinn des Wortes. Diesen Grundcharakter seines Wesens

muß man stets im Auge behalten, wenn man ihn und seine Tätigkeit bis in die Einzelheiten seiner Maßnahmen hinein verstehen will. Alles betrachtete er vom übernatürlichen Standpunkte aus; es ist so recht bezeichnend für ihn, daß er den Schutz, den der Herr dem Oberhaupt seiner Kirche verheißen, namentlich im Anfang seines Pontifikates so wörtlich auffaßte, daß er jede menschliche Hilfe verschmähte; so wollte er von Instandsetzung von Festungen des Kirchenstaates zur Sicherung desselben nichts wissen, die Kirche bedürfe weder der Kanonen noch der Soldaten; seine Waffen seien Gebet, Fasten, Tränen und die Hl. Schrift. Politische Rücksichten und menschliche Klugheit galten ihm daher wenig; ihnen Einfluß auf seine Entscheidungen zu gewähren, lag ihm fern, wo das Heil der Seelen in Frage kam; er war kein Diplomat und wollte es auch nicht sein. Die Folge war, daß die Unerfahrenheit in Staatsangelegenheiten und der Mangel an Welt- und Menschenkenntnis störend bemerkbar wurden und gelegentlich zu Schwierigkeiten und Spannungen führten.

Von Nepotismus war natürlich im Pontifikat Pius' V. keine Rede; nur ein Neffe wurde von ihm ins Kardinalskollegium aufgenommen, weil man ihm vorgestellt hatte, dies gehöre zu einem vertraulicheren Verhältnisse zu den Fürsten. Aber dieser Kardinalnepote wurde nur sehr kärglich ausgestattet, und als einem anderen Nepoten, der zum Befehlshaber der Leibgarde und Gouverneur des Borgo ernannt worden war, lockerer Lebenswandel nachgewiesen wurde, schritt der Papst rücksichtslos ein; er verlor seine Ämter und wurde verbannt. Entsprechend dem schlichten und strengen Sinn des Papstes wurde der päpstliche Haushalt vereinfacht und der Hofstaat verringert; für einen Hofnarren, wie ihn sich noch Pius IV. gehalten hatte, war nun natürlich kein Raum mehr. Mit Ernst wurde nun die Reform der Kurialbehörden in Angriff genommen, und es blieb nun nicht, wie bisher so oft, bei den bloßen Erlassen. Der Reform der Kurie folgten tiefeinschneidende Reformmaßnahmen für Klerus und Volk von Rom; da wurden Vergehen wie Entweihung der Sonn- und Feiertage, Gotteslästerung und Konkubinat mit drakonischen Strafen bedroht; es wurden Verordnungen gegen Kleiderluxus und übermäßigen Aufwand bei Hochzeiten und Gastmählern erlassen; dem Dirnenunweisen suchte man durch Ausweisung der Cortegiane ein Ende zu machen; die Ärzte wurden verpflichtet, die Kranken zu baldigem Sakramentsempfang zu mahnen; sie sollten ihre Krankenbesuche einstellen, wenn ihnen nicht schriftlich die Ablegung der Beichte bescheinigt wurde, — eine Verordnung, die freilich ebensowenig wie ähnliche Bestimmungen früherer Konzilien sich praktisch durchführen ließ. Dem Schutz der Ehe und des Familienlebens galten weitere drakonische Erlasse; zwar kam es nicht zur Verhängung der Todesstrafe gegen Ehebruch, wie der Papst es lange im Sinne hatte, aber es wurde doch rücksichtslos in den zahlreich vorkommenden Fällen des Ehebruches öffentliche Auspeitschung, Kerker oder Verbannung als Strafe verhängt; den Römern, die einen eigenen Hausstand besaßen, wurde gar der Besuch der Osterien verboten. Im Interesse einer gründlichen Besserung der sittlichen Verhältnisse in der römischen Bevölkerung wurden verschiedene Anordnungen getroffen, die eine hinreichende Belehrung der Jugend in den Wahrheiten der christlichen Glaubens- und Sittenlehre sicherstellen sollten. Es ist nicht zu leugnen, daß die heilsame Wirkung all dieser Maßnahmen, über deren Zweckmäßigkeit hier und da sicher Zweifel berechtigt sind, bei denen allen aber die reinste und edelste Absicht des Papstes außer Diskussion steht, schon im Pontifikat Pius' V. in Erscheinung trat, und daß eine merkliche Besserung der sittlichen Umstände in Rom eintrat. Die Zeitgenossen meinten, der Papst wolle Rom in ein Kloster umwandeln.

Und tatsächlich hat ja nun auch die ewige Stadt durch und seit Pius V. einen ganz anderen Charakter erhalten. Man braucht nur an die Tage der Renaissance zu denken, um sich des Unterschiedes so recht bewußt zu werden. Der Unterschied wird auch recht deutlich, wenn man die Stellung des Papstes zur Kunst in Betracht zieht; sie steht im schroffsten Gegensatz zu den Renaissancepäpsten. Wenn der Papst Bauwerke in Angriff nehmen ließ oder förderte, so handelte es sich hiebei ausschließlich um solche gemeinnützigen oder kirchlichen Charakters, vor allem um Kirchenbauten. Und dem entsprach es, daß Pius V. auch auf wissenschaftlichem Gebiet nur für unmittelbar praktische kirchliche Zwecke Mittel bereitzustellen geneigt war, wie etwa für einen Neudruck der Werke des hl. Thomas und Bonaventura. — Für die Werke der antiken Kunst fehlte es ihm an Interesse und Verständnis; seiner rein religiösen Betrachtung waren die antiken Bildwerke heidnische Götzenbilder, die ihm in den Palast des Nachfolgers des Apostelfürsten nicht zu passen schienen. Und so erklärt es sich, daß Pius V. unbedenklich dem römischen Volk antike Statuen schenkte, und nur mit Mühe konnten die Vorstellungen der Kardinäle die Erhaltung der köstlichen Antiken des Statuenhofes im Belvedere erwirken; doch wurde die Sammlung für die Öffentlichkeit geschlossen. Die eigene Geschmacksrichtung des Papstes, die sich im Gegensatz zu der seiner Zeit befand, wird dadurch gut gekennzeichnet, daß er sich von dem Niederländer Bartholomäus Spranger Fra Angelicos ‚Jüngstes Gericht' kopieren ließ.*

Es war ebenso durch die Zeitlage gefordert wie durch die tiefe Religiosität Pius' V. bedingt, daß seine Regierung zu einem Reformpontifikat im Vollsinn des Wortes wurde. Unter seinem Vorgänger war das Konzil von Trient nach Überwindung großer Schwierigkeiten und mancherlei Fährnisse glücklich zu Ende geführt worden. Nun galt es, die heilsamen Beschlüsse desselben, die das sichere Fundament und die zielsicheren Richtlinien für die innere Erneuerung auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens boten, in die Praxis des kirchlichen Lebens hinüberzuführen. Mit ernster Entschlossenheit und vollster Hingabe ging Pius V. an dieses Riesenwerk, dem schon im voraufgehenden Pontifikat der Seeleneifer des großen Mailänder Erzbischofs all seine Fähigkeiten gewidmet hatte. Zunächst mußten jene Aufgaben erledigt werden, die das Konzil nicht mehr hatte zu Ende führen können, weil verschiedene Gründe es als ratsam hatten erscheinen lassen, den Abschluß der Konzilsberatungen zu beschleunigen. Schon im Jahre 1566 erschien der vom Konzil angeregte Catechismus Romanus, der zunächst für den Gebrauch der Pfarrer bestimmt war und ihnen einen Grundriß der katholischen Lehre für ihre homiletische und katechetische Tätigkeit bieten sollte. Dann wurde das gleichfalls vom Tridentinum begonnene Werk der Brevierreform durch Pius V. glücklich vollendet. Im Jahre 1568 erschien nach gründlicher Durcharbeitung das Breviarium Romanum; die der offiziellen Ausgabe voraufgestellte Bulle ‚Quod a nobis' verbot alle anderen im Gebrauch befindlichen Breviere, sofern für sie nicht der Nachweis erbracht werden konnte, daß sie mindestens zweihundert Jahre ununterbrochen im Gebrauch waren. Die gleichen Bestimmungen wurden getroffen für die revidierte Ausgabe des Missale Romanum, die im Jahre 1570 erschien. Es zeigt sich in diesen liturgischen Reformen das Bestreben, die kirchlichen Institutionen zu vereinheitlichen, eine Tendenz, die ja nicht nur für das Pontifikat Pius' V. kennzeichnend ist, sondern auch einen

* Vgl. Werner Weisbach, Der Barock als Kunst der Gegenreformation, Berlin 1921, S. 8.

Grundzug des nachtridentinischen Katholizismus überhaupt bildet. — Auch sonst erfüllte Pius V. in vollstem Maße die berechtigte Erwartung, daß nunmehr der Hl. Stuhl kraftvoll die Führung bei der Durchführung der tridentinischen Reformbeschlüsse übernehmen würde. Wie schon angedeutet, begann Pius V. diese Reformarbeit bei seiner Hofhaltung und bei der Kurie. Das Kardinalskollegium, dessen Mitglieder zum Teil in ihrer Lebenshaltung und ihrer Gesinnung sich noch in den Bahnen einer glücklich überwundenen unkirchlichen Richtung bewegten, wurde dadurch erneuert, daß eine größere Anzahl von Vertretern der Reformpartei zum Purpur erhoben wurde. Trotz vieler Schwierigkeiten erfolgte sodann die Reform der Kurialbehörden, bei denen vor allem die Käuflichkeit vieler Ämter ein Quell schwerer Schäden war. Besonders gründlich wurde bei der Reform der Pönitentiarie verfahren, sie wurde gänzlich umgestaltet, man kann sagen: geradezu neu geschaffen. — Da durch das Tridentinum die Durchführung der Kirchenreform den Diözesanbischöfen anvertraut worden war, bemühte sich Pius V. angelegentlich, daß diese Reformarbeit in seiner eigenen Bischofsstadt in vorbildlicher Weise durchgeführt werde; so hat der Papst, um nur eines zu erwähnen, persönlich in verschiedenen Kirchen, besonders den Patriarchalkirchen, sehr genau und gewissenhaft die kanonische Visitation vorgenommen.

In engem Zusammenhang mit dem Reformeifer des Papstes steht seine Sorge für Reinerhaltung und Verteidigung des Glaubens. Die in tiefem Pflichtgefühl wurzelnde Strenge und der keine Rücksicht kennende Eifer, die Pius V. in dieser Hinsicht entfaltete, erwiesen ihn als den Erben und Geistesverwandten Pauls IV. Gleich dem Caraffapapst nahm auch Pius V. gern persönlich teil an den Sitzungen der Inquisition, für die er unweit des Vatikans einen geräumigen, festen Palast erbauen ließ, und in seinen Erlassen schloß er sich gleichfalls an das Vorbild jenes Papstes an, der ihn einst zum Großinquisitor bestellt hatte. Besonders nachdrücklich schritt nach seinem Willen die Inquisition gegen alle Regungen des Protestantismus in Italien ein; der Erfolg war, daß die Glaubensneuerung in Italien so gut wie gänzlich unterdrückt wurde. Pastor trägt kein Bedenken, das Vorgehen Pius' V. gegen den Protestantismus in Italien mit Gewaltmitteln, bei dem sich der Papst übrigens durchaus im Rahmen herrschender Zeitanschauungen hielt, in seinen Folgen als Glück für Italien zu bezeichnen; er macht darauf aufmerksam, daß der Papst des öfteren eindringlich warnend auf die Schrecken der Hugenottenkriege hingewiesen habe, und kommt zu dem bemerkenswerten Urteil, daß bei weiterem Vordringen der neuen Lehre in Italien die Kämpfe der Welfen und Ghibellinen samt all ihren Greueln sich mit verdoppelter Wut erneuert hätten und daß der Sieg des Protestantismus auch Italien seinen Dreißigjährigen Krieg gebracht hätte. ‚So hat die Entschiedenheit und Tatkraft Pius' V. seine Heimat vor einer Überschwemmung mit Strömen von Blut gerettet. Dem politisch zerrissenen Italien wahrte er das letzte noch einigende Band, die Gemeinsamkeit des religiösen Glaubens und Empfindens. Er wahrte ihm zugleich, was bei Italiens politischer Bedeutungslosigkeit sein Trost sein durfte, den nirgends bestrittenen Ruhm, die Hochschule der Künste für ganz Europa zu sein und zu bleiben.'

Wie in den früheren Bänden der Papstgeschichte legt der Verfasser auch in diesem einen Querschnitt durch die kirchlichen Verhältnisse während des behandelten Pontifikates, so daß ein umfassendes, in breiten Strichen entworfenes Bild der kirchlichen Verhältnisse, besonders auch der Lage der Kirche in den einzelnen Staaten Europas vor unserem Auge ersteht. So kommen eingehend

zur Sprache die Beziehungen des Papstes zu Philipp II. von Spanien; sie waren zeitweise recht gespannt, und die Gefahr eines Bruches schien mehr als einmal nahegerückt; denn Pius V., der selbst durchaus an den auf den mittelalterlichen Rechtsanschauungen ruhenden kirchenpolitischen Ansprüchen festhielt, war nicht gesonnen, die Forderungen und Übergriffe des in Spanien selbst und in den italienischen Nebenländern der spanischen Krone voll ausgebildeten Staatskirchentums zu dulden und hinzunehmen; so hat Pius die Abendmahlsbulle ‚In coena Domini‘, jene Sammlung von Exkommunikationssentenzen, die seit Urban V. (1364) alljährlich am Gründonnerstag verkündet zu werden pflegte, durch andere Zusätze erweitert, die sich gegen die Übergriffe der weltlichen Gewalt auf das geistliche Gebiet wandten, und außerdem dieser Bulle, deren Verkündigung und Verbreitung damals wie in der Folgezeit scharfe Proteste staatlicherseits veranlaßte, dauernde, von der jährlichen Verkündigung unabhängige Rechtskraft verliehen. — Wie die Darstellung des Kampfes Pius' V. gegen das spanische Staatskirchentum, so bieten auch die Ausführungen Pastors über seine Haltung gegenüber dem Aufstand in den Niederlanden und sein Eingreifen in die Hugenottenkriege manches Neue an tatsächlichen Angaben und hinsichtlich der Beurteilung der Ereignisse. Ergebnisse der Forschung, die, obschon gesichert, doch gelegentlich wieder in Zweifel gezogen wurden, werden aufs neue erhärtet wie etwa die Tatsache, daß der Papst in keiner Weise von dem Plan der Bartholomäusnacht unterrichtet war. — In jüngster Zeit ist mehrfach das Vorgehen Pius' V. gegen Elisabeth von England näher untersucht worden. In Rom hatte man lange gezögert, gegen die englische Königin energisch mit den Strafmitteln der Kirche vorzugehen, obwohl über ihre Haltung in religiöser Hinsicht schon lange ein Zweifel kaum mehr möglich war; es waren vorwiegend politische Gründe gewesen, welche diese Zurückhaltung veranlaßt hatten, vor allem die Rücksicht auf den spanischen König, der allen Enttäuschungen zum Trotz auf friedlichem Wege, und zwar durch das in der habsburgischen Politik so gern und oft so erfolgreich angewandte Mittel einet Eheschließung Elisabeths mit einem katholischen Fürsten England zur katholischen Kirche zurückführen zu können vermeint hatte. Wenn Pius V. den Prozeß gegen Elisabeth einleiten ließ, so geschah es nach seiner eigenen wiederholten Versicherung auf Bitten der englischen Katholiken, die Gewissensbedenken hatten, gegen ihre Königin die Waffen zu erheben, solange nicht ihre Absetzung als Häretikerin durch den Papst erfolgt war. Am 25. Februar 1570 erging die Bulle ‚Regnans in excelsis‘, die Elisabeth mit dem Anathem belegte, der Herrschaft für verlustig erklärte und ihre Untertanen vom Treueid entband. Schon früher und zuletzt von Arnold Oskar Meyer in seinem großen Werke über ‚England und die katholische Kirche unter Elisabeth‘ ist in interessanten Ausführungen darauf hingewiesen worden, daß bei dem Prozeß die strengen Formen des kanonischen Rechtes nicht genau innegehalten wurden, indem der Bannung keine Warnung voraufging und die Verhängung vom Bann und die Absetzung gleichzeitig erfolgte. Wenn Pastor demgegenüber betont, daß durch die Nichtbeachtung dieser juristischen Förmlichkeiten der Bann nicht ungültig wurde, so ist das sicher richtig; aber diese Formfehler sind doch deswegen von nicht zu unterschätzender Bedeutung, weil sie einem Teil der englischen Katholiken die Handhabe boten, die Rechtskraft der Bulle anzuzweifeln. Die Bannbulle gegen Elisabeth ist das letzte Absetzungsurteil, das von der Kurie gegen einen regierenden Fürsten ausgesprochen wurde, an dessen Durchführung mit den Waffen einer auswärtigen Macht übrigens zunächst nicht gedacht war. Mit

Recht hat auch die katholische Forschung und so auch Pastor darauf aufmerksam gemacht, daß aus verschiedenen Gründen die Bannbulle ein Fehlgriff war, und daß in mancher Hinsicht ihre Wirkung durchaus schädlich war; so habe z. B. die Bulle durch ihr Verbot, der Königin zu gehorchen, unter den englischen Katholiken Zweifel und Gewissensnot und angesichts der Verschiedenheit in der Auslegung der päpstlichen Bestimmung Uneinigkeit und Spaltung hervorgerufen, und mit der Bannbulle habe eine neue Zeit in der Bedrückungsgeschichte der englischen Katholiken begonnen. Das ist richtig, doch darf man nicht die heilsamen Folgen der Bulle übersehen. Arnold Oskar Meyer hat den Nachweis erbracht, daß der große Abfall vom Katholizismus, zu dem sich am Ende der Regierung Mariä der Katholischen noch etwa die Hälfte der Bevölkerung bekannt hatte, in der Zeit vom Regierungsantritt Elisabeths bis zum Erlaß der Bannbulle erfolgte, und zwar hatte sich dieser Abfall vollzogen nicht in der Form eines ausdrücklichen Austritts aus der Kirche, sondern es war mehr ein allmähliches Hinübergleiten, das zumeist mit der äußeren Teilnahme am protestantischen Gottesdienst begann und von dieser äußerlichen Anpassung und Unterwerfung zum inneren Abfall führte. Unter diesen Umständen wirkte die Bannbulle aufrüttelnd und aufklärend. John Hungerford Pollen, der beste Kenner der englischen Kirchengeschichte jener Zeit, steht nicht an zu schreiben:* ‚Es ist schwer einzusehen, was anders die Katholiken aus ihrem verhängnisvollen Todesschlaf aufrütteln konnte, wenn nicht ein Donnerschlag wie die Bulle.‘

Als Pius V. den päpstlichen Thron bestieg, war die Lage der katholischen Kirche in Deutschland noch recht unerfreulich und gefahrdrohend; noch immer schien die lange Reihe der Verluste, welche die Kirche durch die Reformation erlitten hatte, nicht ihr Ende erreicht zu haben; von der Durchführung der Beschlüsse des Tridentinums war noch keine Rede, und Kaiser Maximilians II. zweideutige religiöse Haltung weckte schlimme Befürchtungen. Unter diesen Umständen wandte der Papst den kirchlichen Verhältnissen Deutschlands sein besonderes Augenmerk zu, und es bahnte sich nun in diesen Jahren durch das Verdienst des Papstes, der vielfach von Petrus Canisius beraten war, eine erhebliche Besserung an. Es war ein großer Erfolg und schuf die feste Grundlage für die Durchführung einer wahrhaft katholischen Reform, daß auf dem Augsburger Reichstag des Jahres 1566, auf dem der Papst durch den Nuntius Commendone in ausgezeichneter Weise vertreten war, die katholischen Stände sich zur Annahme der Beschlüsse des Konzils von Trient bereit erklärten. Freilich machte die praktische Durchführung derselben noch große Schwierigkeiten, so schon die Forderung, daß die neu erhobenen Bischöfe das Tridentinische Glaubensbekenntnis abzulegen hätten. Von dieser Forderung ging der Papst nicht ab, wie er ja überhaupt von unbeugsamer Strenge war, wo es sich um Wahrung der Reinheit des Glaubens und kirchlicher Rechts- und Grundsätze handelte. Aber gerade des Papstes Eingreifen in die deutschen Verhältnisse zeigt doch auch, daß er kluge Nachsicht, Milde und Entgegenkommen walten ließ, wo dies am Platze war und irgend gewährt werden konnte. So bestand der Papst, der seinerseits entschieden gleich Paul IV. den Augsburger Religionsfrieden verwarf, nicht darauf, daß auf dem Augsburger Reichstag von 1566 ein förmlicher Protest gegen denselben erfolgte, sondern überließ alles dem Ermessen Commendones, so daß die Verwahrung unterbleiben konnte; desgleichen gestattete der Papst entgegen den Trienter Reformkanones in einzelnen

* Pollen, The English Catholics in the reign of Quen Elisabeth, London 1920, 156.

Fällen die Pfründenhäufung, weil dadurch allein das Vordringen des Protestantismus in die norddeutschen Stifte gehemmt werden konnte. Wenn anderseits der Papst sich gegen das Begehr nach Gewährung des Laienkelches ablehnend verhielt, so geben ihm die ungünstigen Erfahrungen recht, die man in jenen Gebieten gemacht hatte, wo, wie in Bayern, der Laienkelch früher zugestanden worden war. Beim Ausgang des Pontifikates Pius' V. war die kirchliche Lage in Deutschland günstiger als in den letzten Jahrzehnten.

Einen besonderen Charakter erhält schließlich das Pontifikat Pius' V. durch die energische und erfolggekrönte Wiederaufnahme der Kreuzzugsidee, der Idee der Einigung der abendländischen Christenheit zum Kreuzzug wider die Türken zum Schutze des christlichen Glaubens und der abendländischen Kultur. Des Papstes Bestreben ging zunächst dahin, alle europäischen Staaten für eine große Türkenliga zu gewinnen, aber alle Bemühungen, Frankreich und sogar Polen und Deutschland zum Anschluß an den geplanten Bund zu bewegen, waren vergebens; es zeigte sich wieder, wie Pastor treffend bemerkt (S. 538), ‚daß nur der Heilige Stuhl volles Verständnis für die der Christenheit und der abendländischen Zivilisation drohende Gefahr hatte und eine wirklich selbstlose Politik verfolgte, indem er mit größtem Eifer die Liga betrieb, während diejenigen, zu deren Nutzen sie abgeschlossen werden sollte, sich nur von ihren sich entgegenstehenden Sonderinteressen leiten ließen und über die Bedingungen einer gemeinsamen Unternehmung wie Geschäftsleute um eine Ware feilschten'. Nach unendlichen Mühen gelang es der zähen Geduld und Tatkraft des Papstes, wenigstens Spanien und Venedig zu gemeinsamem Vorgehen gegen die Türken zu gewinnen; er selbst stellte Geldmittel und die Flotte des Kirchenstaates unter Führung des kriegstüchtigen Marcantio Colonna zur Verfügung. So kam es, wie Ranke sagt, zu dem glücklichsten Schlachttag, den die Christenheit je gehalten: Am 7. Oktober 1571 wurde die türkische Flotte durch die Geschwader der Liga unter Führung des Don Juan d'Austria im Golf von Lepanto vernichtend geschlagen. Als der Papst die Kunde von dem Siege erhielt, brach er in Freudentränen aus und sprach: ‚Nun entlässest du deinen Diener im Frieden,' und wie er vor der Schlacht mit heißen Gebeten und strengen Bußübungen um den Sieg gefleht hatte, so beeilte er sich nun, Gott auf den Knien für den Erfolg der christlichen Waffen zu danken. Der Sieg war ein Triumph des Papstes, der noch einmal, zum letzten Male, es verstanden hatte, die auseinanderstrebenden Interessen der romanischen Völker zum einheitlichen Kampfe gegen den gemeinsamen Feind zusammenzufassen und dadurch Südeuropa vor der osmanischen Eroberung zu retten. In dringenden Schreiben an die katholischen Fürsten Europas mahnte er, zur völligen Niederwerfung der osmanischen Macht zu helfen. Aber nichts geschah. Die Zwietracht Spaniens und Venedigs und deren widerstreitende Interessen hinderten weitere Unternehmungen, und Frankreich bot sogar bald nach der Schlacht bei Lepanto dem Sultan ein Bündnis an, das sich gegen Spanien richtete. Es war ein gütiges Geschick, daß der Papst es nicht erlebte, wie der große Sieg, der ihm zu danken war, ohne Auswirkung blieb und die jämmerliche Zerrissenheit des Abendlandes die Wahrnehmung gemeinsamer Interessen unmöglich machte. Am 1. Mai 1572 ist Pius V. im Rufe der Heiligkeit gestorben. Die segensreichen Früchte seiner hingebenden, tiefgreifenden Wirksamkeit sind in den nächsten Jahrhunderten herangereift, die Erfolge der katholischen Reform und der katholischen Restauration in den folgenden Pontifikaten gehen in ihrer Wurzel zum guten Teil auf den fünften Pius zurück.

# Rundschau

## Zeitgeschichte

**Die Zukunft Europas.** **Wie ein** Alpdruck liegt es auf uns: Was werden die nächsten Wochen und Monate bringen? Geht Europa nicht unaufhaltsam dem völligen Zusammenbruch entgegen? Wohl zeigt sich schon hier und dort das Streben, noch in letzter Stunde das Äußerste abzuwenden, aber bisher hat Frankreichs verblendeter und fanatischer Nationalismus allen gesunden Wiederaufbauwillen zunichte gemacht. Doch es gilt, den klaren Blick, die Hoffnung und Willenskraft nicht zu verlieren, solange noch irgend etwas zu retten ist. So mag denn der tatkräftige Optimismus, mit dem der tschechische Außenminister Eduard Benesch* in die Zukunft blickt, auch uns zur Stärkung dienen. Allerdings findet sich in seinen Ausführungen neben gesunden Aufbaugedanken auch vieles, was in Deutschland nur Befremdung erregen kann. So können wir es vor allem nicht verstehen, daß ein wohlmeinender und weitblickender Staatsmann wie Benesch die Friedensverträge als Grundlage einer neuen, besseren Weltordnung preist. Zwar gibt auch er zu, daß sie unvollkommen sind, Schwächen, Fehler und selbst Ungerechtigkeiten enthalten — ja, er glaubt ihre Fehler besser zu kennen als mancher andere, weil er selbst an ihrer Ausarbeitung beteiligt war — ‚aber‘, so fragt er, ‚wollen wir die Ordnung oder nicht? Wollen wir wieder endlose Konferenzen abhalten und die Welt von neuem in ein Chaos stürzen? Wollen wir die Revision der Verträge ins Auge fassen, wo schon allein das Wort Revision alle Leidenschaft gegenseitiger Beschuldigung, alle Vorurteile, allen Völkerhaß und nationalen Egoismus entfesselt? Wir müssen versuchen, auf andere Weise die Welt lebensfähig zu machen, indem wir das unvollkommene Werk allmählich verbessern . . .‘ Darüber ließe sich ja gewiß auch vom deutschen Standpunkt aus reden, ob es nicht zweckmäßiger wäre, um große Erschütterungen zu vermeiden, den Vertrag von Versailles nicht von heute auf morgen für ungültig zu erklären, sondern ihn in schrittweiser, sorgsamer Arbeit durch bessere und gerechtere Bestimmungen zu ersetzen, wenn nur die zahlreichen Veränderungen, die seit seinem Bestehen von den Siegern an ihm vorgenommen wurden, auch nur halbwegs wie ‚Verbesserungen‘ im Sinne eines vernünftigen Wiederaufbaus aussähen! Und auch die Art, wie diese Veränderungen zustande kamen, ist nicht geeignet, in uns die Hoffnung auf Besseres zu wecken. Solange man uns säbelrasselnd Ultimatum auf Ultimatum vorlegt, können wir nicht daran glauben, daß, wie Benesch meint, ‚die Periode der bewaffneten Konflikte vorbei sei und die Ära der Verhandlungen und Beweisgründe begonnen habe‘.

Das ist keine ‚Sabotage‘ der Friedensverträge, von der Benesch spricht, keine gewaltsame Auflehnung gegen die aufbauenden Kräfte. Und unsere Haltung ist nicht bloß der Groll derer, ‚die durch die Friedensverträge ihrer Provinzen und Länder, ihrer Vorrechte und ihrer Macht beraubt . . ., durch die politische und soziale Umwälzung deklassiert, arm und zunichte gemacht wurden‘. Ihre Gründe liegen tiefer. Es gab eine Zeit, wo ein großer Teil des deutschen Volkes willig auf manches Recht und auf manchen Besitz verzichtet hätte, wenn wir durch seine Preisgabe wirklich hätten mithelfen können, eine neue Ära der Gerechtigkeit und des Friedens herbeizuführen. Nach vier grauenvollen Jahren — grauen-

* ‚Pour l'avenir de l'Europe‘ in ‚La Revue de Genève‘, Nr. 15, September 1921.

voll für jeden Einsichtigen, besonders für jeden, der selbst an der Front mitkämpfte, auch als wir noch siegreich waren — gelüstete uns wahrlich nicht nach neuen Kriegen. Aber als unsere Gegner die Periode des ewigen Friedens mit einem Wortbruch einleiteten, als sie uns mit Waffengewalt und ohne Rücksicht auf die verheißene Gerechtigkeit Zugeständnis auf Zugeständnis abpreßten, da brachen unserem Idealismus die Flügel. Auch bei größter Friedfertigkeit und bestem Willen können wir einen Vertrag, der auf Betrug und Erpressung beruht, nicht als ‚rechtliche Grundlage einer neuen Welt' ansehen. Dabei sind wir Deutsche Kosmopoliten von Natur; alle wahrhaft deutsche Politik und Staatsphilosophie war europäisch und kosmopolitisch orientiert, von den Tagen des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation an bis auf Konstantin Frantz. Es bedurfte schon einer großen, bitteren Enttäuschung, bis wir irre wurden an den Idealen, die Wilson als die seinigen ausgab, oder doch wenigstens an der Möglichkeit verzweifelten, sie in absehbarer Zeit zu verwirklichen. Und auch der von Benesch als Werkzeug des Wiederaufbaus gepriesene Völkerbund mußte sich uns erst in mancherlei Taten als Zweckverband der Sieger enthüllen, ehe uns die Lust verging, bei ihm um Aufnahme zu betteln. Der ganze Vernichtungswillen Frankreichs mußte in immer neuen Formen offenbar werden, damit bei uns der nationalistische Egoismus, der durch die Revolution schon abgetan schien, mit seinem engen Blick und seinem tödlichen Haß für alles Nichtdeutsche wieder aufleben konnte. Doch neben diesem ungesunden, blinden Eifer ist auch allenthalben bei uns echtes vaterländisches Gefühl zu neuem Bewußtsein erwacht. Stegerwalds große deutsche Aufbaupartei rückt täglich mehr in den Bereich der Möglichkeit. Und was die Zukunft uns auch noch bringen mag, eines ist gewiß: das Vorhaben der Franzosen, Deutschland von Grund aus zu vernichten, wird ihnen nicht gelingen. Macht- und wirtschaftspolitisch liegen wir am Boden, geistig aber wächst die deutsche Einheit von Tag zu Tag. Und man sollte auch in Frankreich nicht vergessen, daß es der Geist ist, der sich den Körper baut. Wenn die Franzosen fortfahren in ihrer Politik der Unterdrückung, der Gewalt und des Hasses, dann ist der Tag nicht mehr fern, an dem jeder Deutsche, vom Reichskanzler bis herab zum Taglöhner, sagen wird: Ich kenne keine Parteien mehr, ich kenne nur noch Deutsche. ‚Frankreich als Erzieher zum Deutschtum', so wird man einst vielleicht ein Kapitel europäischer Geschichte betiteln müssen — gewiß nicht zur Freude der Franzosen. Es ist nur zu wünschen, im Interesse Deutschlands und Europas, ja der ganzen Welt, daß dies Deutschtum, das jetzt bei uns heranwächst, auch das alte, echte Deutschtum sei, wurzelstark im heimatlichen Erdreich wachsend und, wenn nötig, sich kräftig seiner Haut wehrend, geistig weltgeöffnet sich die fremden Geistesschätze in ständigem Wachstumsprozeß organisch assimilierend — nicht aber ländergierig und haßerfüllt sich fremden materiellen Besitz mechanisch aneignend.

Es ist gewiß für Benesch und alle diejenigen in seinem Lager, die guten Willens sind, lehrreich, die europäischen Probleme auch einmal vom deutschen Standpunkt aus beurteilt zu sehen, ruhig, sachlich und ohne nationalistische Enge. Zweifellos ist Benesch guten Willens; für seinen staatsmännischen Weitblick spricht auch, daß sein positives Wiederaufbauprogramm, das er leider nur sehr kurz entwickelt, mit dem voraufgehenden obligaten Lobpreis des Völkerbundes und der Friedensverträge im Grunde nichts zu tun hat. Im Gegenteil, seine weitgesteckten föderativen Pläne zeigen, daß er für die Praxis vom Völkerbund recht wenig erwartet. Sonst wäre der neue Bund recht überflüssig, den er, ausgehend von

der ‚Kleinen Entente', allmählich als Keimzelle eines neuen, geeinten Europa heranwachsen lassen möchte. ‚Schritt für Schritt', so schreibt er, ‚richten wir ein neues System auf, das auf politischen und wirtschaftlichen Einzelverträgen beruht, das die volle politische und wirtschaftliche Souveränität der neuen Staaten wahrt und versucht, den besonderen Erfordernissen eines jeden Ausdruck zu verleihen. Das Gefühl, daß niemand sich selbst genügt, die Überzeugung, daß von jeher die zwischenstaatlichen Beziehungen durch das Prinzip wechselseitiger Abhängigkeit gefestigt wurden, beleben dies System, dessen logischen Abschluß eines Tages die „Vereinigten Staaten von Mitteleuropa" bilden werden... Bei diesem Werk des Aufbaus dürfen wir Gesamteuropa und die Welt nicht aus den Augen verlieren; wir müssen stets auf das Ganze sehen, wir müssen den Egoismus der Nationen, der Klassen und der Einzelnen bekämpfen, wir müssen für eine Politik des guten Willens und vollkommener Ehrlichkeit der zwischenstaatlichen Beziehungen eintreten, wir müssen den Mut haben — ohne etwas zu vergessen — nicht einseitig eine Partei anzuklagen, sondern im gegebenen Moment auch unsere eigenen Fehler und Irrtümer anzuerkennen.'

Diese Gedanken Beneschs liegen in der Linie der echten deutschen, föderalistischen Politik. Auf sie allein ließe sich die Einheit Europas begründen. Um ihretwillen können wir Benesch sogar seinen Völkerbunds- und Friedensvertragsoptimismus verzeihen — wenn wir ihn auch nicht unwidersprochen lassen konnten. Daß ein Leiter der Außenpolitik — sei es auch nur eines kleinen Staates — heute so nachdrücklich die Idee eines organischen Aufbaus und Zusammenschlusses vertritt, das erweckt in uns die leise Hoffnung, daß trotz des stümperhaften, aus Machtgier und materiellen Tagesinteressen hervorgegangenen Machwerks der Friedensverträge und des Völkerbundes noch immer ein schöpferischer Wiederaufbau Europas auf anderer, gesunderer Grundlage nicht ganz unmöglich geworden ist. Möge sich die Zuversicht bewahrheiten, mit der Benesch schreibt: ‚Ich zweifle keinen Moment daran, daß wir ans Ziel gelangen ... Die aufbauenden Kräfte Mitteleuropas werden sich nicht zur Seite schieben lassen, sondern nötigenfalls einen Entscheidungskampf herbeiführen, um die Katastrophe zu vermeiden.'

Otto Gründler.

## Mereschkowsky und die Revolution.

In der Antwort auf die Frage: ‚Wie stehen Rußland und Europa zu einander? Wie stellen wir uns zur Revolution?' liegt für den Russen die Lösung aller Probleme. Sie sind für ihn mehr als politische, mehr als wissenschaftliche — sie sind für ihn religiöse Fragen. Er stellt sie unter dem Gesichtspunkte: ‚Welche Mission hat Rußland? Wie kann es ihr am besten gerecht werden?' Denn der Russe glaubt an eine seinem Volke eigentümliche Sendung, aus deren Erfüllung nicht nur Rußland eigenes Heil, sondern auch das der gesamten Menschheit entspringen wird. So ist der russische Schriftsteller — ob Kritiker (Michailowsky) oder Dichter (Dostojewsky), Philosoph (Solowjew) oder Lyriker (Block)* ein Prophet, der seinem Lande zuruft: Du mußt so handeln. Dies ist deine Aufgabe. Verwirklichst du sie nicht — gehst du unter. Und da die Fragen Rußland und Europa, Rußland und die Revolution die brennendsten sind, entzündet er an ihnen die Flamme seiner Prophezeiungen.

Mereschkowsky gehört nicht zu den

---

* Die Titel der Werke Blocks wurden im Oktoberheft versehentlich falsch angegeben. Die Gedichtbände heißen ‚Von einer sehr schönen Dame, und ‚Erde im Schnee'; ferner schrieb Block ein Drama ‚Rose und Kreuz'.

größten Söhnen seines Landes. Seine historischen Romane sind gut und gewandt zusammengestellte Schilderungen der Epochen, in denen sie spielen; der Grundgedanke, der ihnen einen tieferen, metaphysisch-religiösen Sinn geben soll, erscheint oft als willkürlich hineinkonstruiert. Seine formvollendeten Gedichte werden zu sehr von einer müden Niedergangsstimmung getragen; und es ist bezeichnend, daß seine Meisterschaft in der Analyse liegt — (Tolstoi und Dostojewsky; die beiden Essaybände: Die ewigen Gefährten!) — obgleich er auch da der Neigung zum Opfer fällt, überall seine eigenen Gedanken zu finden, Worten und Sätzen eine symbolische Bedeutung zuzumessen, die sie in Wirklichkeit gar nicht haben. Seine Weltanschauung und seine Religiosität ist eher das Produkt einer Niedergangsepochen eigentümlichen Neigung, das Sinnliche in mystische Regionen zu erheben, es mit einem geheimnisvollen Nimbus zu umkleiden, die Sünde zu ‚entsündigen', sich für die Paradoxie gewisser extremer, besonders Sekten und orientalischen Kulten eigentümlicher Religionsäußerungen zu begeistern und einer sehr geschickten Dialektik, der es Freude macht, Thesen und Antithesen aufzustellen, um ihre scheinbaren Widersprüche in einer überraschenden Synthese aufzuheben als die Frucht eines wirklich religiösen, ernst gemeinten, den ganzen Menschen umfassenden Strebens und Suchens.

Es fehlt der überwältigende Eindruck einer durch ihre elementare Wucht und Ursprünglichkeit ergreifenden Weltanschauung wie bei Tschaadaiew, wie bei dem einfachen russischen Volke, mit denen allen er mehr oder minder zahlreiche Ähnlichkeiten und Berührungspunkte aufweist. Man will ihm nicht so recht glauben, wenn er den echt russischen Satz ausspricht: ‚Das Christentum kennt das Reich Gottes nur im Himmel und liefert die Erde dem Fürsten dieser Welt aus . . .,' die sich in Christi Namen irdische Gewalt anmaßenden Zaren und Päpste als Antichriste — wie gewisse Sekten! — bezeichnet, ein drittes Reich verkündet, ‚wo nur ein König auf Erden und im Himmel sein wird — Jesus Christus', und wo die ‚Synthese' (typisch für die Gequältheit seiner Religiosität ist dieses Wort, das in allen seinen letzte Fragen behandelnden Darlegungen wiederkehrt!) des Irdischen, des Fleisches und des Himmlischen, des Geistes stattfinden wird.

Man wird also leicht geneigt sein, seinen Aufsätzen über die gegenwärtige Lage Rußlands nur soweit Bedeutung beizumessen, als sie rein analytischer, beschreibender Natur sind, seine Prophezeiungen, Mahnungen und Warnungen dagegen als ein vielleicht sehr geistreiches, brillantes Gehirnfeuerwerk ohne jede weitere Bedeutung abzutun. So handeln hieße ungerecht handeln. Man blättere heute sein 1907 geschriebenes Vorwort zum Buche ‚Der Zar und die Revolution'* durch! Da verkündet er, daß weder die konstitutionelle Monarchie noch eine bürgerlich-demokratische Republik die Revolution in Rußland zum Stillstand bringen werde. Und er fügt hinzu: ‚Die russische Revolution ist weltumfassend!' Heute sind diese Sätze Wahrheit geworden; in Rußland herrscht der Bolschewismus — und Europa wehrt sich mit allen Kräften gegen das Überspringen auf seinen Boden.

So muß man auch seinen Auslassungen über die heutige russische Revolution ein gewisses, mehr als analytisches Gewicht zuerkennen. Sie sind zu finden in seinem letzten Buche ‚Das Reich des Antichrist',** das neben vier Abhandlungen aus seiner Feder das während der Bolschewistenzeit geführte Petersburger Tagebuch seiner Frau Zinaida Hippius und Aufsätze zweier Freunde ent-

* R. Piper & Co., München 1908.
** Dreimaskenverlag, München 1921.

hält, die teils (der Slobins) gänzlich in seinem Geiste und Stile geschrieben sind, teils seinen mehr allgemeinen Ausführungen über den Bolschewismus durch Tatsachenschilderung größere Durchschlagskraft verleihen wollen.

Waren Mereschkowskys frühere Aufsätze über die Revolution mehr gegen die Autokratie als ein unchristliches Prinzip gerichtet, wenngleich auch schon in seinem nach der ersten Revolution (1905/6) geschriebenem Buche ‚Der Anmarsch des Pöbels'* gewisse, bei einem Siege der Revolutionäre, drohende Gefahren beleuchtet werden, so ist die Frontstellung von heute gegen die Revolutionäre, die Bolschewisten, gerichtet. Und zwar wird ihnen vorgehalten, daß sie dasselbe sind, wie die Bourgeois: Beide verneinen Christus, die absolute Persönlichkeit, zerstören so alles, ‚worauf sich die aufwärtsführende Leiter der Kulturwerke stützt'. Daher sind beide: Antichristen. Daher ‚fühlt sich Europa zum Bolschewismus so hingezogen, weil beide den gleichen Willen zum Antichristen haben!' So läßt sich auch Europas Politik, die sich nicht zum energischen Kampfe gegen die Bolschewisten aufschwingt, erklären: Das heutige Europa ist nichts anderes als maskierter Bolschewismus. Nur daß es nicht die letzten Konsequenzen zieht wie dieser. Daher wird es vom Bolschewismus überrannt werden. Oder: ‚Wird es zur Besinnung kommen? Wird es die einzige siegreiche Waffe gegen das Pentagramm (für Mereschkowsky das Symbol des Bolschewismus!), das Kreuz, ergreifen? Wird Europa nicht zum verruchten bourgeoisen und nicht zum bolschewistischen, sondern zu einem andern, Dritten Europa werden?' Für Rußland ist der Bolschewismus, meint Mereschkowsky, ein Durchgangszustand: ‚Das erste Rußland war das zaristische, sklavische; das zweite Rußland ist das bolschewistische Pöbelrußland; das dritte Rußland ist das große Volksrußland.' Und dies dritte Rußland, das Europa mitschaffen muß, indem es gegen die Antichristen, die Bolschewisten und Bourgeois ankämpft, wird die Welt erlösen: Es wird das tun, was Europa nicht getan hat, ‚nämlich nicht nur den politischen und sozialen, sondern auch den religiösen Inhalt der Revolution aufdecken und die Freiheit mit Christus, der absoluten Persönlichkeit, aufrichten'. So wird es die Welt erlösen — wie es heute im Bolschewismus für die Welt leidet: ‚Die schärfste, schneidendste Kante des Kreuzes' lastet auf ihm.

Wie stets bei Mereschkowsky, sind seine Ausführung dialektisch glänzend, reich an blitzenden Paradoxen und geistvollen Antithesen. So wird man über manche Schwäche des Gedankenganges hinweggetäuscht. Und die besteht, wie in allen sich mit Religion befassenden Äußerungen des Verfassers von ‚Lionardo da Vinci' darin, daß er die Kirche nur als eine machtpolitische Organisation ansieht. So bemerkt er gar nicht ihr inneres Sein — so erblickt er nur ihre äußeren Formen, so vergißt er, daß sie der durch die Jahrhunderte schreitende lebende Christus ist. Und so kommt er zur Konstruktion eines phantastischen dritten Reiches — ohne die Frage beantworten zu können, wie Christus denn heute sich offenbare. Mit Antithesen und geistreichen Paradoxen läßt sich eben der Menschheit kein Weg zum Heile weisen.

Waldemar Gurian.

**Vom Geist der katholischen Frauenbewegung.** Es liegt im Begriff der Bewegung, daß sie Wandlungen unterworfen ist, daß inneres, pulsendes Leben und zwingende Einflüsse von außen ihr Bild umgestalten, besonders für die Blicke der Außenstehenden. Die Jünger, die aus dem Geiste der Bewegung heraus schaffen und sich von ihm fortreißen lassen, bemerken die Wandlungen im äußeren Bilde meist erst in Augenblicken

* R. Piper & Co., München 1907.

des Stillstandes, des Rückblickes, in Stadien der Krisis, der Entscheidung, plötzlichen Hochstieges oder jähen Niedergangs. Der Geist ist das Treibende, das Weckende, das Lebengebärende, aber auch das Bleibende, das Unveränderliche. In der Praxis der Arbeit aber ist die praktisch-schaffende und praktisch-helfende Auswirkung der Idee immer in Gefahr, in einer Kleinarbeit unterzutauchen, die den Zusammenhang mit dem Geistigen verliert. Dann muß eine Stunde der Wiedergeburt kommen, die den Geist wieder über die Hände hinaushebt, ihm das bevorrechtete Führerrecht wiedergibt.

An einem Haltepunkt, der zum Rückblick nötigt, steht heute die katholische Frauenbewegung. In klarer Markierung sieht man die von ihr durchlaufene Wegstrecke in einzelne Stadien abgegrenzt. Sie entstand als Gegenpol zum radikalen Frauenrechtlertum, dessen aufreizendem Werben, begünstigt und erzwungen durch soziale Notstände und Ungerechtigkeiten, auch die konservativ-christlichen Frauenkreise sich nicht entzogen. So fällt die historische Geburtsstunde der katholischen Frauenbewegung in eine Zeit der Reaktion und Opposition, des kämpfenden Sichdurchsetzens. Aufklärung, Wissen, Bildung stehen auf dem Programm. Diese Zeit prägte dem ersten Stadium der katholischen Bewegung ihren Stempel auf, wenn auch in ihr das an übernatürlichen Vorbildern orientierte katholische Frauenideal lebendig blieb und mildernd wirkte. Sie fand Widerstand und Abwehr bei jenen stillen, nur dem Haus und der Familie sich widmenden, von der Öffentlichkeit abgewandten Frauenkreisen, die in treuer dienender Pflichterfüllung lediglich das eigene Schicksal, die eigene Pflicht, das eigene Glück, die eigene Not sahen. Für die Übel außerhalb des Hauses gab es für sie nur ein Mittel der Abhilfe: Caritas.

Aber die soziale Not schrie laut ihren Kampfes- und Hilferuf hinaus. Er mußte überall gehört werden. Die Verantwortlichkeit wachte auf; zagend, schüchtern, fast ängstlich schritten jetzt auch die stillen Frauen hinaus auf die öffentlichen Felder. Wo anpacken? Wo helfen? Die Organisation der Bewegung brauchte viele helfende Hände. Studienkommissionen und Arbeitsbureaus bildeten sich. Dies zweite Stadium trägt das Gepräge der sozialen Hilfsarbeit und der Frauenberufsarbeit auf allen Gebieten. Die Überlastung der verantwortlich und helfend Schaffenden aber, die zunehmende Gewandtheit in der technischen Erledigung notwendiger geschäftlicher Funktionen zeitigten dann mancherorts ein allmähliches Verwischen der großen Gesichtspunkte, durch die alle Kleinarbeit erst Wert und Berechtigung erhält.

Vielleicht gab die jüngere Generation in erster Linie den Anstoß zur dritten Phase: Innerlichkeit und Kulturschaffen! Ein großes Wahrhaftigkeitsstreben geht durch die Frauenwelt; die Seele beansprucht nun neben dem erkennenden Verstand und den werktätigen Händen ein Führerrecht in der Bewegung. Alle öffentliche und soziale Arbeit der Frau hat keine ethische Berechtigung, ist vielmehr demütigend für das Geschlecht und das Volk, für das und an dem sie geschieht, wenn nicht eine sittlich erzogene Persönlichkeit sie im Grunde aus übernatürlichen Beweggründen leistet. Diese Erkenntnis der einzelnen hat die gesamte Bewegung, soweit dem Begriff ‚Bewegung' noch eine radikale Note anhaftet, zu einer Frauengemeinschaft umgeschaffen im Sinne des helfenden Eintretens und der dienenden Liebe zueinander, zu dem Geschlecht, zur katholischen Gemeinschaft und zum deutschen Volk.

Unter der Wucht und Konsequenz dieser Erkenntnis stand die VIII. Generalversammlung des Katholischen Frauenbundes in Würzburg vom 8. bis 11. September 1921. Wenn als Auftakt zur Tagung Helene Weber zur historischen, psychologischen und metaphysischen Be-

gründung der katholischen Frauengemeinschaft das Erlebnis des ‚Gemeinschaftsgedankens und Gemeinschaftsdienstes' in die Worte zusammenfaßte: ‚Ich bin nicht nur Ich. Ich bin ein Stück einer großen Gemeinschaft. Alle sind wir eins, ein Leib und eine Seele, ein starker Gedanke und ein Ziel, eine Zukunft und ein Weg in dem einen Gott, in dem einen starken Glauben,' so wurde damit ein warmer, begeisterter Ton angeschlagen, der nicht nur die übrigen Referate beherrschte, sondern auch die stillen Gedanken und Impulse der einzelnen, die gegenseitigen Aussprachen und Anregungen.

Es ist zweifellos ein Wendepunkt in der Geschichte der Bewegung, an dem die Erneuerung des Geistes nachdrücklich wieder angestrebt werden muß. Das zahlenmäßige schnelle Wachsen des Katholischen Frauenbundes in den letzten Jahren (über 250 000 Mitglieder in zirka 750 Zweigvereinen), das bunte Mosaik der in ihm vereinigten Klassen und Berufsstände, von der einfachen Bäuerin bis zur Akademikerin, die doch alle dem einen dienen wollen, stellt die innere Bundesarbeit vor ernste Fragen. Nicht immer wird ein solches allgemeines Verstehen und Zusammenarbeiten erreicht wie bei Frau Marie Heßbergers (Berlin) Ausführungen über ‚Wesen und Ausgestaltung der Hausfrauenarbeit', bei denen manches durchfurchte und verwitterte Bäuerinnengesicht — sie saßen in ihrer strotzenden Fränkinnentracht in der vordersten Reihe — verstehend und beifällig nickte, die Hausfrau der Bürgerkreise sich gehoben und erhoben fühlte, der Jugend tiefe Besinnungen kamen, der Lehrerin und Ordensfrau wertvolle Anregungen für die Erziehung, der Sozialarbeiterin solche fürs eigene Heim und für den Dienst in der Fürsorge.

Wenn die Bundesarbeit immer mehr in Kommissionen und Ausschüsse und Sektionen gegliedert und spezialisiert werden muß, um nach den Satzungen ‚wirksame Vertretung der allgemeinen Fraueninteressen auf sittlichem, sozialem, beruflichem und wirtschaftlichem Gebiete' zu leisten, wenn auch weiterhin Rücksicht genommen wird auf die Verhältnisse all der verschiedenen vertretenen Berufsstände, auf die Hausfrauen in Stadt und Land, auf die Bedürfnisse bäuerlicher wie industrieller Gegenden, auf völkische und politische Eigenart des Ostens, Westens und Südens — auch die staatsbürgerliche Erziehung schlägt in die Bundesarbeit ein — so mußte innerhalb dieser großen, vielgegliederten und mannigfach interessierten Frauengemeinschaft der alle verbindende Geist wieder einmal klar und wirksam zum Ausdruck kommen. Einheit des Ideals in der Vielgestalt der Praxis. Einheit des Geistes bei der Mannigfaltigkeit der Individualitäten und der Verhältnisse.

Es wird eine goldene Stufe sein zum Wiederaufbau Deutschlands, zur Erneuerung der katholischen Volksgemeinschaft, wenn die katholische Frauenbewegung ihr Ziel erreicht.

Ina Neundörfer.

**Nochmals ‚Die Gotteslästerung von Versailles'.** Die Redaktion der Zeitschrift ‚Der Brenner' (Innsbruck) ersucht uns, einen in unserem Artikel ‚Die Gotteslästerung von Versailles' (Septemberheft Seite 753) enthaltenen Irrtum zu berichtigen: Theodor Haecker hat nicht erst, wie es dort hieß, im Nachwort zu seiner Newmanübersetzung gegen den Gewaltfrieden von Versailles Stellung genommen, sondern bereits 1921 im Februarheft des ‚Brenner' in zwei Artikeln ‚Versailles' und ‚Einfälle und Ausfälle' aus dem ersten Impuls des Zorns und der Empörung heraus den ‚Friedensschluß' einer vernichtenden moralisch-religiösen Kritik unterzogen und leidenschaftliche Anklagen gegen die Gesamtheit der französischen und belgischen Christen wie gegen namhafte Einzelne erhoben. So schreibt er z. B. über Kardinal

Mercier, der ‚den Kampf zwischen der Entente und Deutschland den Kampf zwischen „Gut und Böse“ schlechthin, ganz einfach absolut: Gut und Böse‘ nennt: ‚Wenn ein einfacher Mensch, der nicht die tönende Tragweite eines solchen Namens und Amtes hat, die Dinge so einfach nimmt, so mag man über ihn lächeln oder ihn auch belehren, je nachdem; wenn ein Kirchenfürst und Kardinal es tut, so wird man traurig, sofern man nämlich einen Eid geschworen hat, seine Eingeweide nicht vom Zorn, der hier das erste ist, verbrennen zu lassen. Ist einer denn dazu nicht nur Christ, sondern auch — wir sollen das ja für eine Klimax halten — Kardinal, daß er, was naiv ist in eines Einfältigen Munde, in dem seinen zu einer mordbrennerischen, noch einmal eine Generation anzündenden Lüge macht? . . . Wahrlich, diesem Mann, dieser Eminenz, hätte es besser angestanden, nun einmal, nach dem Sieg, die eigenen Leute und die Benützung des Sieges . . . anzusehen, dann wäre ihm für die Tat von Versailles wohl ein Ausdruck des heiligen Augustinus eingefallen, den er hätte steigern müssen: magnum, was magnum, maius, das ist in der Mitte und mittelmäßig, nein: maximum, maximum latrocinium! Und die eigenen Leute! Denn, bei Gott, so gut zu sein, wie die belgischen Armeegötter und Hurenknechte am Rhein, fällt dem bösesten Deutschen leicht, aber so böse zu sein wie belgische Soldaten, die, als kein Krieg mehr war, auf badende Deutsche und deutsche Kinder schossen und sie auch trafen, so böse zu sein, fällt dem neudeutschesten Deutschen schwer . . . Daß wir geschlagen worden sind, dafür danke ich Gott; denn von ihm sind wir geschlagen worden, damit wir gerettet würden, und weil er uns noch liebt, nicht aber, weil die belgische Sache das absolut „Gute“ war und die deutsche das absolut „Böse“. Vor Gott beuge ich mich, nicht aber vor irgend so einem Belgier, und wenn er Priester ist . . . Von einem Ludendorff, einem Foch, einem Lloyd George, einem Wilson verlangen wir geistig gar nichts, von einem „Knecht Christi“ verlangen wir alles, alles und alles ganz.‘

Es hieße Haecker mißverstehen, wenn man derartige Angriffe für vom Nationalhaß diktiert hielte. Er bekämpft nicht Franzosen und Belgier als solche, sondern die ‚militärische Weltanschauung‘, die — genau wie die wirtschaftliche — dadurch entstanden sei, daß ein Teil das wahre Zentrum nicht mehr gesehen und sich selbst an die Stelle des Ganzen gesetzt habe. Während Gott ein Kriegswesen, das sich demütig in das Ganze einordnete, immerhin duldete, sei durch die ‚militärische Weltanschauung, deren Zentrum notwendig ist: Du sollst töten, rauben und erpressen, . . . das Militär ein Greuel vor Gott‘ geworden. Hier hat sich Haecker noch nicht zu der kühlen ‚Verachtung‘ durchgerungen, ‚die den kleinsten Funken von Haß in sich nicht duldet‘. Er erklärt wohl, sie sei die angemessenste Haltung den Siegern gegenüber, läßt sich aber doch immer wieder vom Zorn zu leidenschaftlichen, über das Ziel hinausschießenden Äußerungen fortreißen.* Im Newmannachwort ist alles mehr sub specie aeternitatis gesehen, die persönliche Leidenschaft von der sittlich-religiösen beiseite gedrängt. Doch fehlen auch in den ‚Brenner‘artikeln die großen religiös-metaphysischen Gesichtspunkte nicht — wie leider zumeist in den politischen

* Vgl. z. B. die Bemerkung, militärische ‚Ehre‘ ‚sei einfach menschliche Schande geworden . . . ganz einerlei . . . ob es sich . . . um Ludendorff handelt, den Besiegten, der aber fast so keck sich gebärdet wie der Sieger, und den einen Junker zu nennen noch der Feind des Junkers als eine grobe Beleidigung dieses empfinden müßte, oder um den goldgalonnierten Banditen Foch, den Bordellmarschall der Rheinlande, der diese mit der Syphilisation Francaise vollends ganz zu durchdringen hat . . .‘

Tagesäußerungen unserer Zeit. So hebt z. B. der Artikel ‚Versailles‘ gleich wuchtig an: ‚Der unwiderleglichste Beweis für die Freiheit des Menschen ist das Böse, das immer gewählt werden muß, für das man immer und immer von neuem sich entscheiden muß, das in der verlorensten Zeit nie ganz in Mechanismus auf- und übergeht. Es ist auch diesesmal nicht aus dem Kriege mit der Notwendigkeit des Absoluten einfach gefolgt; es ist gewählt worden; die drei schauerlichsten Tröpfe der Weltgeschichte (es ist ein Wort von Hilty, der sonst vor starken Worten zurückschreckte: ‚ein Mensch in hervorragender öffentlicher Stellung, ... der noch etwas anderes fürchtet als Gott, ist ein armer Tropf‘) haben dafür sich entschieden in Versailles, weil nicht einer von ihnen Gott fürchtete, was der Anfang der Weisheit ist für Kinder, für Männer und Greise, für Mann und Weib, sondern weil sie, verächtliche Feiglinge, nur Menschen fürchteten: ihre Wähler und die besiegten Feinde. Wie hallen die Herzen, die in Europa noch schlagen, traurig wider von den gesta diaboli per Francos! . . . Und doch müssen und sollen die Deutschen, um Europas und ihrer selbst willen, um der Ehre des Christentums willen, das Harte, das unnatürlich Harte, lernen: nicht zu hassen und nicht an Rache zu denken. Niemals aber werden sie das können mit den nur humanen Ideen der Weltversöhnung, des Sozialismus, des „ewigen Friedens“, niemals werden sie das können, ohne den Glauben an die Gerechtigkeit und an die geheimnisvolle Liebe Gottes, die durch Demütigungen zum Heile führt.‘ Dr. -r.

## Geschichte

**Die deutschen Jesuiten in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts.** Es ist eine trostlose Zeit, eine Periode des Niedergangs, in der sich Deutschland nach dem Dreißigjährigen Kriege befindet. Überall grenzenloses materielles und moralisches Elend, Verwilderung auf allen Gebieten der Kultur, Korruption und Bestechlichkeit oben und unten, unheilvoller Einfluß des Auslands, dabei Pest, Hunger und Krieg, Fortdauer der religiösen Zerrissenheit. All das Trostlose hat die deutschen Jesuiten nicht gehindert, unverzagt und mutig das im Krieg Zerstörte wieder aufzubauen und allen Schwierigkeiten zum Trotze ihre vielseitige Tätigkeit in Seelsorge, Schule und Wissenschaft weiterzuführen. Und so haben sie, den alten Idealen treu, überall da, wo sie wirkten, überaus segensvoll gearbeitet zum Heil einer heruntergekommenen Generation. Es ist ein lichtvoller Ausschnitt aus einer dunkeln Zeit, den uns P. Bernhard Duhr im dritten, diese Epoche behandelnden Band seiner Geschichte der deutschen Jesuiten* eröffnet.

Das Lob, das den früheren Bänden dieses monumentalen Werkes gespendet wurde (vgl. Hochland 1917, 312—329), gilt auch von diesem; wir treffen auch hier die gleiche Gründlichkeit, die gleiche zuverlässige Dokumentierung, das gleiche sichere und besonnene Urteil, die gleiche klare, aller Phrase bare Sprache. Die Disposition des Stoffes ist unverändert geblieben. Es war keine angenehme Aufgabe für den Autor, diesen Abschnitt der Geschichte zu behandeln. Als wahrheitsliebender Forscher versäumte er nicht, auch die Schattenstriche beizufügen, wenn er Allzumenschliches zu registrieren hat. Auch an weniger erbaulichen Einzelheiten ist er nicht stillschweigend vorübergegangen.

Das innere und äußere Ordensleben gelangt eingehend zur Darstellung. Wer bei der Schilderung einzelner Nieder-

* B. Duhr S. J., Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge. 3. Band. Gr. Lex. 8. XII, 928 S. Brosch. 150 Mk., in Originaleinband 175 Mk. Regensburg 1921. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz.

lassungen ein allzu großes Eingehen auf kleine Details tadeln zu sollen glaubt, darf nicht vergessen, daß diese gerade der Lokalforschung am meisten zustatten kommen. Handelt es sich hier doch vielfach um Material aus sonst unzugänglichen Quellen. Das Werk ist auch eine kultur- und sittengeschichtliche Fundgrube ersten Ranges. Das Kapitel über die Teilnahme deutscher Missionare an den überseeischen Missionen ist nicht nur ein glänzendes Zeugnis für den Opfermut der Väter, sondern ist auch ein hochinteressanter Beitrag zur Geschichte der Geographie und des Reisens. Dadurch, daß P. Duhr auch das Leben und Wirken deutscher Jesuiten in anderen Ländern in den Bereich seines Buches zieht, gewinnt dieses an allgemein historischem Interesse ganz bedeutend. Dies zeigt sich namentlich in jenem spannenden Abschnitt, der sich mit den an den Fürstenhöfen tätigen Jesuitenbeichtvätern befaßt. Im allgemeinen ist dieses Kapitel eine zutreffende Apologie des Ordens. Die Jesuitengegner haben den politischen Einfluß der Patres weit überschätzt.

Daß in unseren Tagen, wo die allgemeine Teuerung die wissenschaftliche Forschung in ihren Wurzeln bedroht, ein Buch von dieser Art und von solchem Umfang überhaupt erscheinen konnte, ist ganz besonders erfreulich. Möge es dem unermüdlichen Autor beschieden sein, das große Werk ganz zu Ende zu führen. Kirchen- und Profangeschichte haben davon nur Gewinn.

Luzian Pfleger.

**Die neue Hofbauer-Biographie.** Nach den Haringerschen und Innerkoflerschen Biographien des hl. Klemens Maria Hofbauer hatte sich, hauptsächlich infolge der Belebung der Forschungen durch den Heiligsprechungsprozeß, viel archivalisches Material über den Freund Friedrich Schlegels angesammelt, das Eckardt in seiner mehr volkstümlichen Lebensbeschreibung nicht verwenden konnte. Hauptsächlich handelte es sich um Quellen aus der Warschauer Zeit, aus dem Bayerischen Staatsarchiv (besonders für den Kampf der bayerischen Regierung gegen Hofbauer) und aus dem Pariser Nationalarchiv (die von Marschall Davoust im Jahre 1808 beschlagnahmte Korrespondenz im Hausarchiv von St. Benno). Dazu kam das Ergebnis der Nachlese im Archiv der Propaganda in Rom, im Archiv der Wiener Nuntiatur und im Ordinariatsarchiv. Unter Benutzung dieser Materialien und gestützt auf Haringer und Innerkofler hat nun der Redemptorist Johannes Hofer ein neues Lebensbild des Heiligen entworfen,* das die Hofbauerforschung auf absehbare Zeit abschließt. Hofer bemerkt schon im Vorwort, daß die vorhandenen Materialien vorzugsweise eine Klärung der äußeren Lebensschicksale Hofbauers erlauben, daß sie aber auf das innere Werden kein neues Licht werfen. Es sei gleich im voraus gesagt, daß dies nicht ganz zutrifft. Gerade die minuziöse Darstellung der äußeren Kämpfe des Heiligen um die Ordensidee, so wie er sie erfaßte, beleuchtet zugleich mit überwältigender Klarheit seinen Charakter — einen schlechthin heroischen Charakter, der, durch unaufhörliche und scheinbar entscheidende Fehlschläge nie entmutigt, mit einem grandiosen Willen seinem Ziele bis zum letzten Atemzug zustrebt. Er tritt in die Kongregation der Redemptoristen in Rom ein. Nur im Vertrauen auf die innere Berufung, ohne genügende Vorbildung, strebt er sofort eine Ordensniederlassung in Österreich an. Da sich keine Möglichkeit der Kolleggründung ergibt, geht er nach Warschau. Dort gelingt es ihm, ohne Mittel, ohne eigentliche Förderung, das Kolleg von St. Benno zu gründen.

* Der heilige Klemens Maria Hofbauer. Ein Lebensbild von Johannes Hofer, C. SS. R. Mit einem Titelbild. Freiburg im Breisgau 1921. Herder & Co., G. m. b. H.

Sofort aber, gebieterisch genötigt durch die Unmöglichkeit priesterlichen Nachwuchs heranzuziehen, plant er ein deutsch-polnisches Noviziat in Rom. Der Plan scheitert. Unmittelbar darauf versucht er eine Gründung in Oberbayern; sie scheitert. Darauf gelingt es in Mitau eine kleine Niederlassung zu gründen, auch für die Schweiz ergeben sich Aussichten. Er reist hin; der Krieg (1795) zwingt ihn zur Umkehr. Vielleicht glückt es in St. Pölten ein Kolleg zu gründen? Nein; ja sogar seine Ordensoberen machen ihm Vorhalte wegen seiner Gründungspläne. Dagegen ladet man ihn ein, nach Schwyz zu kommen. Freudig eilt er hin — um nichts zu erreichen. Ein Versuch, in Jnstetten und an anderen Orten Fuß zu fassen, scheitert ebenfalls, ja die Niederlassung in Mitau muß auch aufgegeben werden. Vier Jahre später wird es möglich in Jnstetten und Triberg zu gründen. Endlich scheint die Bahn frei; da brechen auch diese Niederlassungen unter den Anfeindungen Wessenbergs und der Regierungen zusammen. Unentmutigt arbeitet der Heilige weiter; in Chur gelingt die Gründung eines kleinen Kollegs — sofort aber setzen die Anfeindungen wieder ein. Auch dieses Haus bricht zusammen. Und gleich darauf tritt die letzte Katastrophe ein: St. Benno in Warschau wird von Napoleon geschlossen, die Redemptoristen werden aus Polen ausgewiesen. Jnzwischen ist der Heilige alt geworden, die Brüder sind in alle Winde verstreut, er geht nach Wien, unaufhörlich bedacht seinem Orden ein Heim, ein Wirkungsfeld zu schaffen. Großartige Pläne zur Missionierung Deutschlands bewegen ihn; selbst der Papst wird kühl gegen ihn, die Polizei überwacht Hofbauer, nur der Schlegel'sche Kreis hält ihm die Treue. Es folgen noch Gründungen und Zusammenbrüche in der Walachei, in der Schweiz, in Österreich selbst. Man will ihn aus Wien vertreiben. Erst das Eingreifen des Kaisers verschafft ihm einige Ruhe. Der Kaiser sympathisiert sogar mit dem Gedanken einer Redemptoristenniederlassung in Wien — am Todestage des Heiligen unterzeichnet er das Zulassungsdekret!

Welch ein Charakter, welch ein Glauben, welch ein Gottvertrauen! Dieses Leben ist erschütternder wie jede Tragödie, spannend und tief wie ein Heldenepos. Daß es dem Leser so erscheint, ist ein Verdienst P. Hofers, der, ohne sich mit wohlmeinenden Reden in den ehernen Gang der Schicksale zu drängen, die Aussicht auf diese freigemacht hat. Über den Lebensbeschreibungen von Heiligen waltet immer ein Verhängnis: Das ist die gute Absicht der geistlichen Biographen. Sie geht von vornherein auf Erbauung aus, und zwar auf die Erbauung von Gläubigen, die man sich ungefähr wie die Zöglinge einer Kleinkinderbewahranstalt vorstellt. Da wird der Ton mal künstlich naiv, mal absichtsvoll gehoben eingestellt, die Tatsachen werden himmelblau und rosa angemalt, alles wird versüßt, alles verniedlicht und das Ganze dann in einer dünnen Brühe guter Ermahnungen serviert.

Jch glaube P. Hofers Werk ist die erste Heiligenbiographie aus geistlicher Feder, die auf ernsthafte, moderne Menschen wirken kann. Er vertuscht nichts, beschönigt nichts, unterstreicht nichts; er gibt die Wahrheit. Hiezu kommt freilich eine starke schriftstellerische Fähigkeit, die sich durchaus an sachliche Ausdrucksweise hält. Vielleicht ist diese Biographie der Anfang zur Revision der Art geistlicher Geschichtsschreibung und des Begriffes ‚katholisches Volk'. Hofers Werk kann der Arbeiter und der Geheimrat, das Dienstmädchen und die Ordensfrau, ja die heranwachsende Jugend kann sie mit ernsthaftem Nutzen lesen.

Franz Herwig.

# Literatur

**Die Mutter eines Dichters.** Die Wege, die ein besonders gearteter Geist gehen muß, führen ihn — wenn auch nur zeitweise — aus der befriedeten Heimstätte seiner Eltern hinaus. Je höher das Ziel, desto tiefer auch meist die geistige Kluft zwischen Eltern und Sohn. Diese Kluft kann nur eins überbrücken: das ist die Liebe. Der Sohn muß an die guten Absichten der Eltern glauben, diese müssen an den guten Kern im Sohne glauben. Nur durch Liebe kann man sich noch verständigen. Es gibt keinen Schatz, der einem Dichter köstlicher sein könnte wie die unbedingte, durch alle Nöte und Anfechtungen mitgehende Mutterliebe. Der Vater, aus härterem Holz gemacht, wird meist seine Liebe verbergen und die rauhe Außenseite zeigen. Ein köstliches Zeugnis solcher Mutterliebe sind die Blätter, die Emil Götts Mutter seinem Gedächtnisse widmet.* In ihnen spricht sich ein weibliches Heldentum aus, eine heroische Opferbereitschaft, ein zweifelfreier Glauben an den guten Sohn, der alles fehlende intellektuelle Verständnis für seine Gaben reichlich aufwiegt. Frau Ursula Götts Augen sind so von Liebe erfüllt, daß sie einfach keinen Flecken auf dem Charakter Emils zu sehen vermögen. Ihr Büchelchen ist ein einziger Hymnus tapferster Liebe, deshalb so rührend, weil er ohne pathetische Worte nur mit Herzenstönen auskommt. Allen Anfeindungen, die über den Dichter hereinbrechen, setzt sie das heiße Bekenntnis für ihn entgegen. Er hat nie gelogen, nie ein schlechtes Wort gebraucht, war überströmende Güte, die das Letzte wegschenkte. Der Vater ist gegen die Berufswahl des Sohnes. Wäre er Bäcker geworden oder Schuster, sagt die Mutter, so hätte er das Brot weggeschenkt und Schuhe umsonst gemacht. Ihr kann man keine Zweifel am Sohn beibringen. Sie weiß nicht, was Emil nach Berlin treibt, versteht seine dichterischen Pläne nicht. Was tut das? Als er abreist, sagt sie ihm zum Abschied: ‚Es mag dir gehen, wie es will, Emil, dein Zimmer und dein Bett sind immer und zu jeder Zeit gerichtet daheim; an das denke stets!' Wohin wäre er auch geraten, ohne die jederzeit opferbereite Mutterliebe, die wie ein unübersteiglicher Schutzwall um sein Leben war? Sie mußte im hohen Alter noch hart arbeiten, diese Mutter, nicht nur für sich, auch für ihn, der nie an sich dachte, immer nur an den Nächsten. Wie oft nach schwerem Arbeitstage ist sie den Berg zu ihm hinaufgestiegen, ein wenig Essen im Korb, weil sie gewiß war, daß er hungerte, wenn sie nicht kam! Und welch ein großer, verklärter Mutterschmerz spricht aus den Seiten, die seine Krankheit und seinen Tod begleiten! Sicher: das Büchlein ist ein Denkmal für Emil Gött, aber ebenso sicher auch eins für die Mutter.

Herwig.

* Emil Gött, sein Anfang und sein Ende. Aufzeichnungen seiner Mutter Maria Ursula Gött. Mit vier Bildnissen. (C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Oskar Beck, München 1921.)

# Musik

**Engelbert Humperdinck,** dessen Tod († 27. September 1921) wir jetzt beklagen, hat bewiesen, daß auch die neue Musik ohne die Fülle von Kakophonien, mit der uns andere Moderne überschüttet haben, tief ergreifen und erheben kann. Seine Beherrschung der Polyphonie, die ihm schon in seiner Jugend zahlreiche Kompositionspreise eintrug, und seine Vorliebe für die Auswirkungen des doppelten Kontrapunkts, die sich in allen seinen Werken zeigt, hat in seinem musikalischen Empfinden der Diatonik die erste Stelle gesichert, wodurch die Klarheit seiner Tonsprache erreicht ist. Über alles Charakteristische

ist eine Fülle von Wohlklang ausgegossen, wodurch dieses sich auch ohne den Umweg über den Verstand gefühlsmäßig in unserem Herzen einnistet.

Man hat sich gewöhnt, Humperdincks ‚Hänsel und Gretel' als dessen Meisterwerk anzusprechen, und wirklich ist diese aus den einfachsten Kinderliedmotiven gewobene polyphone Partitur eine hervorragende Leistung. Die Konsequenz, mit der da die reizenden Motive und Motivteilchen — alle melodiös leicht faßlich und zu Herzen gehend — durchgearbeitet werden, bereitet dem Hörer wahres Vergnügen. Aus den Bestandteilen der Liedlein: ‚Suse, liebe Suse, was raschelt im Stroh', ‚Brüderlein, komm, tanz mit mir', ‚Ein Männlein steht im Walde', ‚Abends will ich schlafen gehn', aus eigenen Einfällen, wie zum Beispiel dem edlen Furchtmotiv, den zahlreichen Hexenmotiven, dem ‚Knusper, knusper, Knäuschen, wer knuspert mir am Häuschen' u. a. ist ein bezaubernder Teppich gewoben, von dem sich die reizende Handlung aus der Feder von Humperdincks Schwester, Adelheid Wette, abhebt.

Nur wer meint, daß dieses Stück wegen des Stoffes für unmündige Kinder bestimmt sei, kann den Vorwurf erheben, daß ein Mißverhältnis zwischen der einfachen Handlung und der kunstreichen Begleitung bestehe. Das Werk soll aber nicht auf kleine, sondern auf große Kinder wirken, welche bei einfacherer Orchesterbegleitung wohl bald statt des Kindlichen etwas Kindisches empfinden würden. Die Kunst Humperdincks hat die Naivität in positiver Richtung gleichsam potenziert und nicht — wie das sonst geschieht, wenn etwas naiv erscheinen soll — durch Abwesenheit höherer Kunst vorgetäuscht.

Den großen Erfolg des Werkes hat vor seiner Uraufführung in Weimar unter Richard Strauß (23. Dezember 1893) niemand geahnt; der in allen Sätteln der Theaterkenntnis gerechte Leipziger Direktor Staegemann soll vor der Aufführung geäußert haben, das Werk müsse durchfallen, da die ‚ewigen zwei Kinder' unbedingt langweilig wirken müßten. Statt dessen stellte sich einer der größten Bühnenerfolge ein. Daraus sieht man, daß der Sinn für kindliche Unschuld, welcher Hand in Hand mit wahrer Religiosität geht, nicht ausgestorben war. Dieses Märchenspiel war das einzige Gegengewicht gegen den damals mit Riesenschritten herankommenden Verismo, der mit seinen blutrünstigen Kinotexten den Geschmack zu verderben begann. Es ist Humperdincks kunstgeschichtliche Bedeutung, daß er mit seinem kurzen Werke gleichsam einen stillen Kampf gegen diese Richtung geführt hat, der unbewußt und ohne Aufsehen viel Gutes für Geschmack und innere Erbauungsfähigkeit der Menschheit gewirkt hat.

Trotzdem möchte ich das spätere Werk des Meisters, die Vertonung von Ernst Rosmers ‚Königskinder' noch höher bewerten. Denn hier vereinigt sich der naive Märchengehalt mit tiefer Symbolik, welche das Werk auf die Höhe eines echten Musikdramas hebt. Wenn man Wagners Kunstlehre folgt, so muß man annehmen, daß es nur eine Gesamtkunst gibt, die sich in den Einzelkünsten durch verschiedene Ausdrucksmittel (Wort, Ton, Gebärde, Form und Farbe) äußert. Ein Musikdrama kommt dann so zustande, daß diese einheitliche Kunst sich gleichzeitig in allen Medien niederschlägt, so ein unteilbares Ganze bildend. Die Einheit von Dichter und Komponisten ist daher fast eine Grundbedingung für jede musikdramatische Schöpfung. Dennoch kann auch dann ein wirkliches Musikdrama zustandekommen, wenn ein Stoff in zwei Menschen ausnahmsweise gleich stark und gleichartig so wirkt, daß die Äußerung des einen im Wort und des anderen in Tönen sich vollkommen decken. Diese

Ausnahme hat sich in Humperdincks ‚Königskindern' ereignet.

Humperdinck hatte die Dichtung Rosmers (Deckname einer Enkelin von Heinr. Porges, einem eifrigen Anhänger der Wagnerschen Kunst) zuerst als ‚Melodrama' komponiert. Auch in dieser Gestalt hatte es schon 1898 großen Eindruck gemacht. Aber es war doch nicht gelungen, das Zwitterhafte in der Form des Melodramas zu überbrücken. Zehn Jahre später vertonte Humperdinck das ganze Werk. Dadurch wurden die jeden Deutschen störenden Geschmacklosigkeiten in der Sprache der Dichterin, welche versucht hatte, volkstümlich zu wirken, ohne aber den Geist der deutschen Sprache innerlich erfassen zu können, in den Hintergrund gedrängt; denn die Musik adelt auch große sprachliche Unschönheiten. Vor allem aber kam durch die verallgemeinernde Wirkung der Tonkunst der symbolische Inhalt mehr zum Ausdruck, welcher einer großen Kraft nicht entbehrt. Man muß nur den ‚Spielmann' als die Hauptperson des Stückes auffassen, in dessen Phantasie sich das Märchen als Sinnbild einer Idealisierung des Königtums abspielt.

Die schönen musikalischen Einfälle des Melodramas konnte Humperdinck nun durch seine reife Kraft zu geschlossenen Akten umformen, und man hat nun wirklich ein tiefergreifendes Musikdrama vor sich. Denn das Märchenhafte geht in die Symbolik einer Handlung über. Wem sind nicht die reizenden Szenen der Gänsemagd, wenn sie sich vor dem Brunnenspiegel mit dem Kränzlein schmückt, wenn sie das Wunder des herabfallenden Sternes vom Himmel erfleht, wenn sie nach der atemversetzenden Steigerung der Mittagsglocken inmitten ihrer Gänseschar gekrönt im Stadttore erscheint, im Gedächtnis geblieben? Wer erinnert sich nicht der Rührung, die jedermann beim Erfrieren des Paares überkommt? Und welch tiefer Sinn liegt darin, daß einzig der Künstler und die — Kinder das echte Wesen der ‚Königskinder' erkannt haben, während die dumpfe, eigennützige Menge sie verständnislos verspottet und verhöhnt? Daß dies alles so ergreifend wirkt, ist einzig der herrlichen Musik zu verdanken.

Daß Humperdincks andere Opern nicht so gelungen sind wie die zwei Märchenspiele, ist kein Zeichen gegen, sondern gerade für Humperdincks echt musikalische Größe. — Man erinnere sich daran, daß Wagner Mozart gerade deshalb, weil ihm die schlechteren Texte besser gelungen seien als die guten, die Palme des höchsten Musikers — des ‚unbedingt liebenden Weibes' zuerkennt. — ‚Heirat wider Willen', ‚Dornröschen', ‚Die Marketenderin' und ‚Gaudeamus', nichts hat die Seelenkraft der Musik zu diesen zwei Opern erreicht, ebensowenig die Musik zu Vollmöllers ‚Mirakel' und zu etlichen Shakespearedramen.

Aber einer ganz kleinen Perle muß man gedenken, des ‚Wiegenliedes', das, besonders wenn es vom Streichorchester begleitet wird, an Süßigkeit seinesgleichen sucht.

Humperdinck galt nach einem Schlaganfall, den er etwa zehn Jahre vor seinem Tode in London erlitten hatte, als ‚fertig'. Ich hatte diesen Eindruck, als er bei den Koburger Festspielen 1914 hochbefriedigt unserer ‚Königskinder'vorstellung an der Seite des Herzogs Karl Eduard beiwohnte, durchaus nicht. Viel geredet hat er wohl nie; man merkte ihm aber an, daß er ein innerlich fühlendes Gemüt war. Nun ist durch den zweiten, tödlichen Schlaganfall dieses urmusikalische Leben ausgelöscht, zum Leide unserer deutschen Kunst, deren Wesen nach der Seite der herzlichen Innigkeit hin sich wohl so bald nicht mehr zeigen wird, seit Spielmann Humperdinck seinen ‚letzten Gesang' gesungen hat.

Alfred Lorenz.

# Verschiedenes

**Bemerkungen eines Mediziners zur Stigmatisation.** Jedesmal, wenn ich in Krankenpflegekursen vor Schwestern und Missionspriestern, auch vor Söhnen des hl. Franziskus, über nervöse Leiden sprach und das vielgestaltige Bild der Hysterie erklärte, führte mich der Weg auch zur Frage der Stigmatisation, weil ich es für die praktische Ausbildung meiner Hörer von größter Wichtigkeit hielt, sie vor den häufigen Täuschungsversuchen und unliebsamen Überraschungen zu schützen. Ich erzählte dann mit Vorliebe die Geschichte einer Ekstatischen, die ich 1890 bei Fürstner (Psychiatrische Klinik, Heidelberg) beobachtete.

Es handelte sich um ein ca. 25jähriges katholisches Mädchen aus dem Odenwald, das jeden Freitag um drei Uhr in Verzückung geriet und frische Wundmale in beiden Handtellern zeigte. Lautlos, mit vorgestreckten Händen und starrem, ins Weite gerichtetem Blick ging das Mädchen an der Hörerschaft vorbei: sie erhielt draußen einen Verband an den Händen, der die Finger freiließ. Am nächsten Freitag dieselbe Szene, nach Lösung des Verbandes frische Wunden in den Händen: erneuter Verband. Als am nächsten Freitag der Verband fiel, wieder frische Wunden. Wir hatten diesesmal aber nicht nur die Finger freigelassen, sondern auch heimlich ein Stück Guttaperchapapier in den Verband gelegt. Bei Prüfung des letzteren fanden wir nun das Papier über der Handtellermitte von Nadelstichen durchbohrt: damit war der Beweis geliefert, daß die Patientin selbst sich die Wunden mit Nadeln in die Haut ritzte. Es handelte sich, wie auch weitere Symptome ergaben, um eine schwer Hysterische, welche die Grenze zur Psychose überschritten hatte und von einem vernünftigen Odenwaldpfarrer zur Beobachtung der Irrenanstalt überwiesen war.

Ich schloß meinen Vortrag gewöhnlich mit dem Hinweis, daß Gott allmächtig sei und jederzeit Wunder vollbringen könne, daß Wunder aber nicht geschähen, wenn Hysterische sie unserm Herrgott in ihrer brutalen Manier aufzuzwingen versuchten. Es hat mich besonders gefreut, daß ich mich in dieser Auffassung eins fand mit den mir zuhörenden Herren aus dem Franziskanerorden.

Nun veröffentlicht Jakob Bremm im Hochland 1920/21, Aprilheft, eine Studie zur Psychologie der Stigmatisation. Sie bietet nach Ansicht der Redaktion den verdienstvollen Versuch, den Bezirk des Religiösen nach der reinnatürlichen Seite hin abzugrenzen und ist als experimentaltheologischer Erklärungsversuch aufzufassen.

Man kann es nur begrüßen, wenn auch unsere Theologen sich immer mehr ähnlichen Aufgaben widmen, damit das Boot unseres katholischen Glaubens nicht durch Nebendinge bis unter die gefährliche Tiefladelinie belastet wird. Einige kurze neurologische Bemerkungen seien auch mir gestattet.

Die Stigmatisation tritt nach Bremm meist zutage unmittelbar oder einige Zeit nach einem ekstatischen Zustande und besteht in Gewebszerstörungen an ganz bestimmten Körperstellen. Als solche kommen nur in Betracht Gliedmassen, an denen auch der leidende Christus verletzt war. Zur Erklärung, wie man bei Betrachtung von Christi Wunden bei einem Ekstatischen dieselben Gewebszerstörungen auftreten, dient Bremm der von A. Stöhr so bezeichnete ‚psychische Reflex‘: ‚Empfindsame Personen erleben es oft, wenn sie bei einem andern Menschen eine Verwundung sehen, daß sie dann am eigenen Leibe an der entsprechenden Stelle einen gewissen körperlichen Schmerz empfinden. Dies letztere ist derselbe Vorgang, den wir, nur in gesteigertem Maße, bei der Stigmatisation wahrnehmen.‘

Ein kühner Schluß! Es ist ein weiter Weg vom subjektiv Empfundenen bis zu seiner Objektivierung durch Gewebszerstörung. Auch muß man sagen, daß die Experimente Forels, welche beweisen sollten, daß äußerlich sichtbare Wunden allein auf psychischem Wege zustande kommen können, nur mit Vorsicht herangezogen werden dürfen. Wer jahrzehntelang sein Interesse diesen und ähnlichen Vorkommnissen zuwandte, muß ehrlich gestehen, daß ihm keine einwandfreien Fälle bekannt wurden. Er weiß auch, wie groß die Fehlerquellen derartiger Experimente sind.

Ich unterstelle aber trotzdem, daß Wunden auf diesem psychischen Wege entstehen können. Nur kann ich perforierende Wunden — Wunden, die z. B. vom Handteller zum Handrücken die Hand durchbohren — nicht einschließen, weil eine neurologische Betrachtung hier eine physische Unmöglichkeit ergibt.

Wenn — möglichst allgemein gesagt — eine Störung in den peripheren Nervenbahnen eintritt, so ist der Verlauf derselben so, daß der funktionelle Ausfall nur im Versorgungsgebiet der betroffenen Nerven in Erscheinung tritt. Wir Ärzte können dann mit mathematischer Sicherheit auf Grund unserer anatomischen Kenntnisse den Sitz der Störung erschließen und ersehen aus der Tatsache, daß Gefühls- und Bewegungsausfall sich nicht im Querschnitt der befallenen Extremität decken, aus dem longitudinal über eine Extremität sich erstreckenden charakteristisch geformten Gebiet des Ausfalles im Gefühl der Haut, welcher Nerv schlecht oder gar nicht funktioniert. Beobachten wir eine im Querschnitt — handschuh- oder strumpfförmig — Arm oder Bein befallende Gefühlsstörung, so können wir dieselbe mit Sicherheit als psychogen, genauer als hysterisch auffassen.

Wende ich diese Erfahrungstatsache auf eine angebliche Stigmatisation an, so ist alles das der Hysterie dringend verdächtig, was ohne Rücksicht auf die Verteilung der Nerven und der von ihnen versorgten Organe (Haut, Muskeln etc.) nur im Querschnitt entsteht. Dazu gehört auch die perforierende Wunde an Händen und Füßen — ich lasse das mal perforant du pied außer Betracht, weil es auf Gefäßverkalkung beruht und ohne weiteres als solches zu erkennen ist.

Perforierende Stigmen zeigen daher nicht, wie Bremm meint, bis zu welcher Herrschaft es eine Seele über den Leib gebracht hat, der psychische Reflex würde andere Bilder erzeugen müssen; sie sind vielmehr entweder in der Ekstase von dem körperlich nicht empfindenden Verzückten selbst erzeugt, oder Gott hat ein Wunder gewirkt.

So komme ich auch nach Kenntnis des Bremmschen Artikels wieder zu dem Standpunkte, den ich immer vertrat. Ich weiß, daß ich mich auf einem vielumstrittenen Gebiet bewege und habe apologetische und rein psychologische Betrachtungen mit Absicht beiseite gelassen — ne sutor ultra crepidam. Auch vermied ich es, ärztlich das Gebiet der Hysterie, Ekstase und verwandter Zustände abzuwandeln, da hierfür ein großes Werk nötig wäre. Mir schien nur der von Bremm gegebene Erklärungsversuch keine Wesenserkenntnis zu bedeuten, wie schon die Hochlandredaktion vermutete, und eine ruhige Besprechung auf Grund anatomischer und klinischer Erfahrungen notwendig.

Das menschliche Wissen verhält sich zu dem, was wir wissen könnten und müßten, wie 1 : ∞. Seien wir zufrieden mit dem uns wohl anstehenden obsequium intellectus und damit, daß wir zum Schlusse glauben müssen, glauben an die Allmacht Gottes, die uns auch den großen Heiligen von Assisi als Vorbild schenkte.

Prof. Dr. L. Huismans.

# Weihnachtsbücherschau

## Dichtung und Literaturgeschichte

Welch' großer Wandel im geistigen Leben mit dem Weltkrieg vor sich gegangen ist, gewahren wir an der Art, wie *Dante* auf unserer Gegenwart wirkt. Zehn Jahre früher und das Dante-Jubiläum hätte nicht entfernt das Echo geweckt, das heute auch aus solchen Volksschichten widerhallt, bei denen das catholica non leguntur zur Tradition geworden war. Aber leider haben wir Katholiken in bezug auf Verdienste um Dante in Deutschland vor der nichtkatholischen Welt kaum etwas voraus. Der katholische Verlagsbuchhandel hat nicht *eine* Übersetzung der ‚Divina Commedia' aus katholischer Feder anzubieten. (Die erste in der Herstellung begriffene von Prof. August Bezin wird im Verlag Kösel-Pustet erscheinen), und hätten wir nicht die Übersetzung von Philalethes und das große Werk von F. X. Kraus, die Katholiken wären beschämend im Hintergrund und auch literarhistorisch schlecht vorbereitet auf das Dantejahr. *Hermann Hefeles Dantebuch* (Fromann, Stuttgart), die bedeutendste Leistung des Jahres, und *Jakubczyks* Dantebiographie (Herder, Freiburg) wurden bereits im August- und Septemberheft dieser Zeitschrift gewürdigt. Unter den kleineren Arbeiten, die seitdem erschienen sind, steht das Büchlein ‚*Dante, seine Dichtung und seine Welt*' von *Otto Kahn* (Verlag C. H. Beck, München, kart. M. 20,—) als geistige Leistung an der Spitze. Auf 156 Seiten wird hier der glückliche Versuch gemacht, Dante mit Dante zu erklären und so eine ausgezeichnete Vorschule für die Lesung des Dichters im Original geboten. . Der in Rom lebende Verfasser verfährt mit großer Objektivität, und so fiel uns in dem Buche nichts auf, was zu beanstanden wäre, außer der Bemerkung, die Scholastik setze das ewige Recht mit dem positiven Gesetz gleich, was offenbar falsch ist. Die Darstellung ist bei aller Knappheit klar und gefällig, die ganze Arbeit eine erfreuliche Erscheinung. — Ihr reiht sich würdig die ‚*Einführung in Dantes göttliche Komödie*' von Prof. Dr. *Paul Simon* (Bücherei der Volkshochschule, Band 25, Velhagen und Klasing, Bielefeld, M. 7.60) an. Gemeinverständlichkeit, formale Klarheit und sachliche Zuverlässigkeit zeichnen sie aus. Eine Besonderheit ist hervorzuheben: der Verfasser zitiert mit Vorliebe die *Geisow*sche moderne Umdichtung, über die im Septemberheft Seite 733, bereits gesprochen wurde. Käme nicht ab und zu auch Gildemeister zu Wort, der Leser des Büchleins würde den Danteschen Tonfall und Rhythmus auch nicht einmal vernehmen. Was in dem erfreulichen Kapitel ‚Das Erlebnis des Dichters als Voraussetzung der Dichtung' mehr angedeutet als ausgeführt werden konnte, finden wir zum Teil in Prof. Dr. *Franz Kampers* ‚*Dante und die Wiedergeburt*' (Verlag Kirchheim & Co., Mainz, brosch. M. 6,—) geleistet. Der Wiedergeburtsgedanke, der die Selbsterhöhung des Menschen und der Menschheit in sich faßt, ist alt, war aber besonders in den Tagen Dantes sehr lebendig und ist tatsächlich der Grundgedanke seiner Dichtung. Indem der Verfasser auf die Quellen für diese Vorstellungen zurückgeht, erläutert er zugleich ihre Auswirkung in der Danteschen Seele und Dichtung und knüpft damit an sehnsüchtige Regungen auch in unseren Tagen an. — Was der italienische Dichter für uns Deutsche bedeutet, sagt der Vortrag *Max Kochs*: ‚*Dantes Bedeutung für Deutschland*' (ebenda). Wohl hat die Beschäftigung der Deutschen mit dem unsterblichen Gedicht später begonnen als bei anderen Völkern; aber um so schneller haben wir alle überholt, so daß sich heute mit der deutschen Dante-Forschung keine andere der Welt außer der italienischen vergleichen läßt. Über diese Arbeit berichtet Prof. Koch, wobei er, gegenüber dem fast stehend gewordenen Vergleich der ‚Divina Commedia' mit Goethes ‚Faust' an Wolfram von Eschenbachs ‚Parzival' erinnert und dadurch ein älteres Moment vergleichender Betrachtung wieder anregt. Die auch von Koch gewürdigten ernsthaften Bemühungen zur Verdeutschung Dantes beginnen mit der leider Bruchstück gebliebenen Übersetzung August Wilhelm Schlegels und mit der formstrengeren des Übersetzers Streckfuß. Die schwer zugängliche Schlegelsche Übersetzung (vgl. darüber das Urteil im Septemberheft, Seite 735) ist erfreulicherweise gedruckt in dem hübschen und recht wertvollen Bande ‚*Dantes Werke — Der unbekannte Dante*', hrsg. von *Albert Ritter* (16 Vollbilder in Kupferdruck, Verlag Gustav Grosser in Berlin 1921, kart. M. 28,—). Neben der schon erwähnten Schlegelschen Übersetzung findet man hier die ‚Vita nuova' in der guten älteren Försterschen Übertragung, ferner die Canzonen, Balladen und Sonette von Dante, endlich große Stücke über die Monarchie, wichtige Briefe und bedeutende Auszüge aus den übrigen

Prosaschriften des Dichters. Die Gedichte von wirklich ‚zweifelhafter Echtheit‘, über welche Zoozmann schon 1912 (Xenien-Verlag Leipzig) sich kritisch geäußert hat, sind wohlweislich nicht aufgenommen worden. — Die noch immer wertvolle Streckfußsche Übersetzung, welche die Dantesche Vollterzine zum erstenmal nachbildet, hat sich ‚Aschendorffs Sammlung auserlesener Werke der Literatur‘ zu Nutzen gemacht in ‚Dante Alighieri ausgewählte Werke‘, hrsg. von Dr. Adam Gottron (geh. M. 5,—). Dante in der Schule! Ein gewagtes Unternehmen und doch vielleicht nicht unlösbar, wenn es die Schüler dazu bringt, sich nicht mit einer unzureichenden Auswahl ein für allemal zu begnügen, sondern im reiferen Alter zu dem ganzen Werke zu greifen. Die in den Spuren von Streckfuß wandelnde Gildenmeistersche Übersetzung, wohl noch immer eine der allerbesten, 6. Aufl. (J. G. Cottasche Buchhandlung, Stuttgart 1921, Groß-Oktav, brosch., M. 40,—) ist ein ungemein wohlfeiler Band von schönem Druck auf bestem Papier. Daneben bietet der gleiche Verlag eine Taschenausgabe an auf Dünndruckpapier in Leinen gebunden M. 35,—. Eine schon durch die Herdersche italienisch-deutsche Ausgabe von Dantes Werken bekannt gewordene Übersetzung der ‚Divina Commedia‘ von Richard Zoozmann läßt der Übersetzer nunmehr in zehnter Umarbeitung als Jubiläumsausgabe bei Hesse und Becker, Leipzig erscheinen (Halbleinen M. 45,—). Ein stattlicher Band mit schönem großen Druck, nur den Text enthaltend, ohne Erklärungen und Anmerkungen, damit das ‚größte Liebesgedicht der Weltliteratur‘ einmal einer ‚rein künstlerisch genießenden Würdigung‘ dargeboten werde. — Eine Auswahl von Gesängen hat H. Federmann übertragen (Becksche Verlagsbuchhandlung, München, brosch. M. 13,50) mit feinem Sinn für Geist und Form des Originals und mit reinem Gefühl für den Wohllaut der eigenen Sprache. Der Übersetzer beschreitet insofern einen neuen Weg, als er die plastischsten oder lyrisch abgerundetsten Partien unter besonderen Überschriften als einzelne Gesänge (‚Die lauen Seelen‘, ‚Francesca und Paolo‘, ‚Das irdische Paradies‘, ‚Die Himmelsrose‘ u. ä. m.) herausstellt. Er will damit zeigen, was an Dante zeitlos ist und ihn ‚über die mittelalterliche Bindung durch Scholastik und Philosophie weit hinaushebt‘. Die einleitenden Worte feiern Dante als ‚vollkommen unabhängigen und selbständig denkenden Geist‘, Wendungen, worin man die Absicht erkennt, ihn auch solchen Lesern nahe zu bringen, die bisher durch das Vorurteil gegen den katholischen Dichter abgeschreckt waren. — Einen prunkvollen Neudruck von Dantes Jugendschrift ‚Das neue Leben‘ hat der Avalun-Verlag in Wien zu veranstalten gewagt. Im größten Format, in schöner, monumentaler Schrift auf gutem Papier gedruckt, würde diese Ausgabe allen Verehrern schöner Druckleistungen eine Freude sein, wäre nicht durch die illustrativen Zugaben ein völlig undantisches Element mit der Dichtung äußerlich verbunden. Die Zeichnungen von Erwin Lang haben in ihrem Charakter so wenig mit der Dichtung zu tun, daß man sie vom Text getrennt, nie als eine Illustration zu einem Dantewerk ansprechen würde. Auch künstlerisch bedeuten sie nicht viel. — Ein hübscher Versuch, breiteren Volkskreisen das göttliche Gedicht nahe zu bringen, ist das kleine Büchlein ‚Dantes göttliche Komödie nach ihrem wesentlichen Inhalt dargestellt‘ von Otto Euler (Volksvereinsverlag, M'chen Gladbach, geb. M. 7,20). Der mit Zuhilfenahme der Übersetzungen von Philalethes und Witte hergestellte Text der Dichtung gibt leichtverständlich und doch in guter Form die wesentlichen Stellen in Versen wieder. Kurze Prosapartien helfen dem Verständnis dort nach, wo der Dichter nicht selber das Wort hat. Jedenfalls ist diese Art Dantes Weltgedicht volkstümlich zu machen der gänzlichen Auflösung in Prosa vorzuziehen, wie sie in dem Büchlein ‚Dantes göttliche Komödie in Wort und Bild‘. Von Bernhard Schuler. Mit 32 Illustrationen von Gustav Doré (Pfeifers Verlag, München, geb. 20 M.), versucht ist.

Daß mit der alten Methode seelsorglich kritischer Warnung vor dichterischen Werken, die als unbedingt unzuträglich oder als gefährlich gelten, in unseren Tagen nur mehr wenig auszurichten ist, wird einem nie so klar, als wenn man bei dem verlagsrechtlichen Freiwerden eines Dichters von der Art etwa Gottfried Kellers die Ausgaben in den verschiedensten Formaten, Ausstattungen und Preislagen nur so aus dem Boden wachsen sieht. Gottfried Keller galt und gilt noch immer als ein Dichter und Erzähler, den der mit seelsorglicher Verantwortung Wirkende nicht gerne in den Händen halbreifer oder gar unreifer Leser sieht. Ein solches indirektes Urteil über den Verfasser des ‚Grünen Heinrichs‘ und der ‚Sieben Legenden‘ wird niemals gänzlich zu vermeiden sein. Aber zwischen dieser pädagogischen Vor-

sicht gegenüber einzelnen Werken und einer objektiv schiefen und ungerechten Beurteilung des Dichters selber besteht ein großer Unterschied. Wer ihn nicht wahrnimmt oder geflissentlich den Dichter herabsetzt, anstatt ihn Unreifen vorzuenthalten, darf sich nicht wundern, wenn sein Wirken keinen Erfolg hat. Es gibt nur einen Weg und ein Mittel, die Gefahren in Werken von Dichtern, die zugleich große und gewissenhafte Menschen waren, zu beschwören, nämlich die menschlichen Hintergründe ihrer Dichtung richtig und gewissenhaft darzustellen, damit der Leser aus ihrem Leben die Einsicht schöpfe in die menschlich-individuelle und zeitgeschichtliche Bedingtheit und Geltung dessen, was sie schufen. In Bezug auf Gottfried Keller finden die Leser dieser Zeitschrift den Versuch in hervorragender Weise gemacht in dem großen Aufsatz ‚Gottfried Kellers Weg zum „Atheismus"' von Dr. Max Schwarz. Es würde uns nicht wundern, zu hören, daß die meisten Leser Kellers den Dichter jetzt erst vollständig und richtig zu verstehen gelernt haben und mit ganz neuer Schätzung und kritisch endgültig gesichertem Urteil seine Werke zu lesen verstünden. Ja, wir würden es als eine wertvolle Frucht dieses Aufsatzes ansehen, wenn recht viele, die den schweizerischen Dichter bislang nicht oder nur zum Zeitvertreib gelesen haben, ihn nun ernstlich zur Hand nähmen und sich durch sein Werk hindurch auch mit dem Menschen und Dichter befreundeten, in dessen rauhem Äußeren eine anima naturaliter christiana lebte, der gegenüber man nur schwer begreift, warum die christliche Welt der geoffenbarten Wahrheit ihr verschlossen geblieben ist.

Vor uns liegen drei Ausgaben der sämtlichen Werke Gottfried Kellers, jede in ihrer Art wertvoll und die älteren Ausgaben überholend. Das letztere gilt vor allem von der auf Grund der Handschriften kritisch durchgesehenen und erläuterten Ausgabe, die Harry Maync im Propyläen-Verlag in Berlin erscheinen läßt. Sie umfaßt in sechs Bänden den Inhalt der ‚gesammelten Werke' Gottfried Kellers, die der Dichter selbst noch in zehn Bänden hat bei Cotta erscheinen lassen, ferner die durch Baechtold 1893 veröffentlichten ‚Nachgelassenen Schriften und Dichtungen', außerdem die erste Fassung des ‚Grünen Heinrich' und schließlich eine Nachlese zu den ‚Gedichten'. Die Einleitung zum Ganzen ist eine äußerst fein abgestimmte, besonnene und durchaus nicht einseitig panegyrische Studie über Leben und Werk des Mannes und Dichters. Die Berichte über die Textverhältnisse wurden dem noch ausstehenden letzten Bande (bis jetzt liegen drei Bände vor) vorbehalten. Somit wird das Urteil darüber füglich bis dahin verschoben. —

Etwas handlicher und bei annähernd gleichem Inhalt (des ‚Grünen Heinrich' Urgestalt ist nicht wiedergegeben) von geringerem Umfang ist die Ausgabe des Deutschen Verlagshauses Bong & Co., Berlin, Gottfried Kellers Werke in zehn Teilen, hrsg. mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Max Zollinger in Verbindung mit Heinz Amelung und Karl Polheim. Das feine, dünne Papier ermöglicht es, die vier Teile des Kellerschen Hauptromans in einem trotz seiner 700 Seiten mäßig dicken Bande unterzubringen, während der Briefwechsel ein schmales Bändchen füllt, das in den zehn Teilen nicht einbegriffen ist, und somit zu den fünf Bänden als besonderer Band hinzukommt. In dem Teil, der die ‚Vermischten Schriften' enthält, sind auch einige der von Keller verfaßten Bettagsmandate abgedruckt. Der Herausgeber, ein Landsmann des Dichters, gibt in dem Lebensbild Kellers auf 60 Druckseiten alles Wesentliche in ruhiger Darstellung, die nach der literarhistorischen Seite durch die Einleitungen zu den einzelnen Werken ergänzt wird. Diese Einleitungen — wir greifen die zu den ‚Sieben Legenden' heraus — halten sich billigerweise in den Grenzen einer die Kellersche Anschauung wiedergebenden Interpretation, ohne etwas hineinzutragen, noch zu beschönigen. Das ist anzuerkennen. Im allgemeinen gilt dies auch von der Arbeit von Professor Karl Enders, in der Ausgabe der Werke Kellers im Reclamschen Verlag. Hier sind den ‚Sieben Legenden' die Kosegartschen Legenden, die Keller die Anregung gaben, zum Vergleich beigegeben. Besonders wertvoll ist die dieser Ausgabe vorangestellte (in der ‚Universal-Bibliothek' neben den Einzelwerken Kellers als ‚Dichter-Biographie' gesondert gedruckte) große Abhandlung über Kellers Leben und menschliche und künstlerische Persönlichkeit. Enders, der das Verdienst der Ermatingerschen Darstellung von Kellers Leben und Schaffen preist, weil er seine Arbeit auf dem dort gelegten Grunde weiterführt, geht doch im einzelnen tiefer als Ermatinger und verfügt insbesondere für die Charakteristik von Kellers moralischer und religiöser Persönlichkeit über bessere Einsichten in die Welt des Religiösen als der Schweizer Biograph. Er gibt mehr als

dieser ein ‚Seelenbild', ohne deshalb das Literarhistorische und Ästhetische zu kurz kommen zu lassen. Die kleine Biographie gehört zum Besten, was wir über Keller haben, und dient der Ausgabe, mit der sie verbunden ist, zur Empfehlung. Keine der drei erwähnten Ausgaben hat die Tagesbuchaufzeichnungen gebracht oder vorangekündigt. Zur Erkenntnis von Kellers tiefstem Wesen sind sie unentbehrlich, ebenso wie die älteren Fassungen der Gedichte. Daß keine der Gedichtsammlungen in einem Nachtrag das von H. Siegfried in dem ‚Gottfried Keller Brevier' (Schuster & Löffler, Berlin 1903) erstmalig gedruckte Gedicht vom Jahre 1844: ‚Gott ist ein großes stilles Haus', das den Ton von Rilkes ‚Stundenbuch' (1905) wundervoll vorwegnimmt, abgedruckt hat, ist ein Mangel, der ehestens beseitigt werden sollte. Eines ‚Gottfried Keller Buches' muß noch kurz gedacht werden. Es ergänzt die Reihe der ‚Gelben Bücher' des Gelben Verlages in Dachau und ist originell von Martin Lang eingeleitet. Vom Besten, was Keller schrieb, ist hier geboten in typographisch schöner Ausstattung und zu mäßigem Preise (M. 20,— für den 340 Seiten starken Band).

## Philosophie

Wie in allen Zeiten gewaltiger Erschütterung, welche die Grundlage des materiellen Daseins in Frage stellt, ist auch in der unseren der metaphysische Erkenntnistrieb zu neuem Leben erwacht. Noch ist sein Weg ein Tasten und Suchen, kein sicheres Schreiten, wie in früheren, von einheitlichem Welt- und Lebensgefühl, einheitlichem Glauben umhegten Epochen. Noch geht das Meiste, was an metaphysischen Versuchen zutage tritt, in die Irre. So bietet z. B. Max Méchanik in seinem Buch ‚Von Menschlichem und Göttlichem. Ein Versuch, die wichtigsten Welt- und Menschheitsfragen zu beantworten' (B. Behrs Verlag, Berlin und Leipzig 1920, 2 Bde.; geh. M. 50.—, geb. M. 70.— und M. 140.—), das für unsere Zeit typische Schauspiel einer tragischen Verirrung des lautersten, philosophischen Eros in die Abgründe eines relativistisch-naturalistischen Pantheismus. Es heißt die Tragik der Zeit in ihrer Tiefe verkennen, wenn man ihr durch ein Zurückrufen zum deutschen Idealismus Genüge getan zu haben glaubt. Auch so warmherzige, das Verständnis erschließende Flugschriften wie die Fichte-Rede von Bauch (Erfurt, Keysersche Buchhandlung; M. 1.50) und die Hegel-Reden von Heimsoeth (ebenda) und Scholz (Reuther & Reichard, Berlin 1921; M. 5.—) können uns in dieser Überzeugung nicht beirren. Wenn Scholz allerdings Hegels Systemgerüst und die dialektische Methode preisgibt und nur ‚den philosophischen Charakter, die philosophische Gesinnung' als vorbildlich und bleibend hinstellt, so wird jeder Freund der Philosophie, welcher Richtung er auch angehöre, dieser Anschauung beistimmen, die den großen, lebendigen Impulsen unserer klassischen Philosophie gerecht wird, ohne ihren Inhalt zu dogmatisieren. Doch gerade eine solche Haltung bedeutet Auflehnung gegen das dünnblütige Philosophieren der Epigonen, die, statt kraftvoll-schöpferisch eine objektive Metaphysik des Seins aufzurichten — worin Scholz Hegels wie auch Kants* eigentliche Leistung sieht — sich wie Liebert in scharfsinnigen, aber unfruchtbaren, metaphysikfeindlichen und die Intentionen jeder wahren Metaphysik mißverstehenden Abstraktionen mit dem ‚Problem der Geltung' (2. Aufl., Leipzig 1920 bei Felix Meiner; M. 40.—, geb. M. 50.—) herumschlagen, oder sich gar wie Nelson als Propheten gebärden und das Allheilmittel für die Schäden unserer Zeit etwa darin sehen, ‚daß man den Grundfehler beseitigt, der in der Nichtunterscheidung der Vernunft von der Reflexion liegt'. (‚Vom Beruf der Philosophie unserer Zeit für die Erneuerung des öffentlichen Lebens.' Leipzig 1918, Der Neue Geist-Verlag; M. 1.50.) Auch Um- und Weiterbildungen älterer Systeme, wie sie etwa Müller-Walbaum mit Schelling versucht, gehören in die Reihe der Epigonen-Schwächlichkeiten. Schon der Titel ‚Die Welt als Schuld und Gleichnis' (Wien und Leipzig 1920, Braumüller; M. 48.—, geb. M. 60.—) sagt genug. Der Verfasser hält naiverweise seine Lehre, daß die Existenz der körperlichen Welt, die Fesselung der Seele an den Leib, Folge eines Sündenfalles sei, für christlich. Sie ist es allerdings nicht weniger als etwa Schopenhauer der ‚philosophus christianissimus', wie ihn Deussen in ähnlicher Begriffsverwirrung nannte.

---

* Im Gegensatz zu den Neukantianern, die Kants theoretische Philosophie lediglich als Erkenntniskritik ansehen und das ‚Ding an sich' als nebensächlich abtun. Vgl. etwa Bauch, Immanuel Kant (Sammlung Göschen, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, 3. Aufl., Berlin 1920; M. 4.20).

Wenn wir in alledem die schöpferische, systemgestaltende Kraft vermissen, so sehnen wir deswegen nicht das Wiederaufleben einer konstruktiven, aus wenigen Grundgedanken hervorgesponnenen, — wie Schopenhauer einmal sagt — ‚als höchste Vollendung aus einem mageren Faden durch Winden und Weben einen Strumpf‘ wirkenden Systematik herbei. Was wir brauchen ist ein organisches, in steter Orientierung an den Gegebenheiten selbst erwachsenes System, wie etwa Max Scheler es anstrebt. Höchst bedeutsam für seine Grundlegung ist der Versuch des Hans von Ehrenfels in seiner ‚Kosmogonie‘ (Jena, Diederichs 1916), die Züge der ‚Kosmischen Physiognomik‘ abzulesen und auf ihren Ursprung hin zu deuten. Wenn er dabei freilich zu dem auch intellektuell ganz unbefriedigenden Dualismus eines ‚ordnenden Einheitsprinzipes‘ und eines ‚absoluten Chaos‘ kommt, so ist das nur möglich, weil er seine fruchtbare Methode nur auf einen engen Bezirk des Gegebenen, die Natur, anwendet und das im religiösen Akt erfahrbare Übernatürliche ganz aus dem Spiel läßt. Die metaphysische Methode von Ehrenfels ist der des kritischen Realismus verwandt, welcher auf die erkenntniskritisch verarbeiteten Ergebnisse der Einzelwissenschaften eine induktive Metaphysik als ‚Gesamtrealwissenschaft‘ aufbauen will. Diese Idee hat neuerdings Erich Becher im Schlußkapitel seines Werkes ‚Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften Untersuchungen zur Theorie und Einteilung der Realwissenschaften‘ (Dunker & Humblot, München-Leipzig 1921; M. 60.—) sehr klar entwickelt. Im Vergleich mit den Konstruktionen des Idealismus ist der Gedanke einer induktiven Metaphysik neu und fruchtbar. Doch erweist sich die Beschränkung auf die wissenschaftliche Erfahrung als Grundlage der Metaphysik gegenüber der Fülle des Gegebenen noch immer als zu eng. Kraft seines nüchtern-abwägenden Wirklichkeitssinnes sieht Becher wohl, daß die Überzeugung, es gebe ‚neben der gewöhnlichen Wahrnehmung noch eine andere, höhere Wahrnehmungsart, ein schauendes Erfassen, eine Intuition . . ., die uns eine unmittelbare und sichere Erkenntnis vom Kern des Wirklichen, vom göttlichen Weltgrund schenkte . . ., keineswegs in sich unsinnig‘ ist und daß sich eine ‚solche Intuition . . . ganz ungezwungen in den Rahmen einer empirisch-induktiven Metaphysik einfügen‘ ließe. Was er aber nicht sieht ist die unumgängliche Notwendigkeit für eine jede Metaphysik, die den Anspruch erhebt, das Ganze der Wirklichkeit zu erfassen, sich auch auf diese außerwissenschaftliche, religiöse Gegebenheitsart des Absoluten zu stützen. — Ein anderer kritischer Realist, August Messer, beschließt zwar seine für den angehenden Philosophen recht brauchbare ‚Einführung in die Erkenntnistheorie‘ (Felix Meiner, Leipzig, 2. Aufl. 1921; M. 18.—, geb. M. 25.—) durch ein Kapitel ‚Wissenschaftliche Erkenntnis und religiöser Glaube‘, behandelt aber dies Problem, das für die moderne Philosophie schon abgetan schien, in einer nichts weniger als glücklichen Weise. Die Darstellung des katholischen wie des orthodox-protestantischen Glaubensbegriffes ist verzeichnet, die Kritik vom flachsten Rationalismus getragen. Wie Messer behauptet der ihm auch sonst nahestehende Eberhard Grisebach in seinem unerquicklich abstrakt geschriebenen Buch ‚Die Schule des Geistes‘ (Halle 1921, Niemeyer; M. 16.—) einen in Wirklichkeit gar nicht vorhandenen ‚Urgegensatz‘ zwischen Glauben und Wissen. Seine im Gegensatz zu Messer positive Wertung des Glaubens aber ist bedingt durch eine agnostische Entwertung des Wissens, das er für unfähig hält, losgelöst vom Glauben eine Objektivität zu erkennen. Deshalb bedeutet der Satz, die Philosophie müsse wieder die Magd des Glaubens werden, bei ihm etwas ganz anderes als bei Max Scheler, dessen klassische Untersuchungen über das Verhältnis von Religion und Philosophie sich gerade auf einem solchen Hintergrund leuchtend als heute dringend notwendige, befreiende schöpferische Tat abheben. Sein Werk ‚Vom Ewigen im Menschen‘ (Bd. I. ‚Religiöse Erneuerung‘, Der Neue Geist-Verlag, Leipzig 1921; M. 75.—, geb. M. 85.—) soll im ‚Hochland‘ noch eingehend gewürdigt werden. Es zeigt klar, daß die Phänomenologie zum erstenmal in der Neuzeit wieder allen Bezirken des Seienden gerecht wird. Noch ein anderer Weg als der von Scheler eingeschlagene der ‚natürlichen Theologie‘, welcher am religiösen Akt das Göttliche phänomenologisch aufweist, führt für sie zum Absoluten, derjenige der reinen, ‚eidetischen‘ Metaphysik. Ihn versucht Josef Heiler zu gehen in seiner Schrift ‚Das Absolute. Methode und Versuch einer Sinnklärung des transzendentalen Ideals‘ (Reinhardt, München 1921; M. 11.05). Er meint keineswegs, wie der Titel vermuten läßt, das Absolute sei nur ein ‚Ideal‘, will aber in ‚phänomenologischer Reduktion‘ zunächst einmal von der Existenzfrage absehen und nur eine schlichte Sinnerklärung dessen bie-

ten, was wir unter dem ‚Absoluten' verstehen. Da die vorausgesetzte allumfassende Phänomenologie des Endlichen noch nicht existiert, finden sich in der Arbeit mancherlei Lücken und anfechtbare Behauptungen; im Rahmen des beim heutigen Stand der Forschung Möglichen aber hat Heiler seine Aufgabe vortrefflich und mit sicherer Methodik gelöst. Besondere Beachtung verdient die feine Kritik der kantischen Philosophie (S. 30 ff.), in der Heiler auf knappem Raum Wesentliches gibt. Wie wenig übrigens eine nüchterne phänomenologische Sinnerklärung des Absoluten trotz des unglücklich geprägten Titels mit dem klassischen deutschen Idealismus gemein hat, zeigt sich auch in ihren, dem Pantheismus widersprechenden Ergebnissen.

Bechers Einteilung der Realwissenschaften in Natur- und Geisteswissenschaften steht in engerer Beziehung zu diesen höchsten Fragen der Philosophie, als es den Anschein hat. Becher begründet sie damit, daß die einen von körperlichen, die anderen von seelischen Objekten handelten, und rechnet dabei die Gegenstände der Kulturwissenschaften (Geschichte, Philologie, Kunstwissenschaft, Rechtswissenschaft usw.) zu den ‚seelischen Objekten'. Als ob die Geschichte von etwas anderem handelte als von den Taten psychophysischer Subjekte und die Rechtswissenschaft unter ‚Vertrag' etwa ein psychisches Gebilde verstünde! Eine solche Vermengung kann weder dem Eigenwert der Kultur noch auch der Eigenart des Seelischen gerecht werden, wie sie neuerdings Wilhelm Haas in seiner grundlegenden Untersuchung ‚Die psychische Dingwelt' (Bonn 1921, bei Friedrich Cohen) anschaulich und neuartig entwickelt. Die eigentliche psychische Welt ist nach Haas ihrer geringen biologischen Bedeutung wegen bisher unbeachtet geblieben; auch sie stellt eine Welt vom Ich unabhängiger, natürlich aber von den physischen wesensverschiedener, objektiver ‚Dinge' dar, die sich wie die physische in Mikrokosmos und Makrokosmos gliedert. Jedes Ich hat einen ‚psychischen Leib', mit dem es sich in der psychischen Umwelt bewegt. In der Trennung des Psychischen vom Physischen aber geht Haas so weit, daß er die Ausdrucksfunktion des Leibes verkennt und die einzigartige Verkettung von Seele und Leib leugnet. Während sich diese, den Phänomenen widersprechende Auffassung kaum halten läßt, ist die übrigens auf Scheler zurückgehende Unterscheidung von psychischem Mikrokosmos und Makrokosmos, sowie die Entdeckung einer eigenartigen psychischen Dingwelt höchst bedeutsam.

Doch neben der physischen und der psychischen Welt müssen wir auch noch eine Welt des Geistes als eigenständige Gegebenheit anerkennen. Die Anschauung von einer solchen dreifachen Gliederung des Makrokosmos und des Mikrokosmos ist leider in der neueren Philosophie verloren gegangen, besonders was das Subjekt, den Mikrokosmos betrifft. Und gerade hier ist das Übersehen des Geistigen verhängnisvoll und führt leicht zur Lehre von der Unfreiheit des Willens. Diese aber verfälscht das metaphysische Weltbild, denn ihre logische Konsequenz ist, wie Bechers Ausführungen zeigen, wenn nicht der Atheismus, so doch die Ehrenfelssche ‚Annahme einer nicht unbegrenzten, aber ungeheuer großen, schließlich sieghaften Macht der Gottheit' (Becher).* Wir haben schon betont, daß eine die Gesamtwirklichkeit umfassende Induktion die derartigen Sätzen widerstreitende, religiöse Erfahrung nicht beiseite schieben dürfte. Durch sie könnte auch die induktive Metaphysik, die Joseph Schwertschlager in seiner ‚Philosophie der Natur' (Philos. Handbibliothek Bd. IV u. V, Kempten-München-Regensburg 1921, Josef Kösel & Friedrich Pustet) auf christlich-scholastischer Grundlage entwickelt, ihren Theismus noch überzeugender begründen. Trotzdem ist sie keine bloße Reproduktion des Überlieferten, sondern eine selbständige Verarbeitung der Ergebnisse moderner Wissenschaft auf Grund aristotelisch-thomistischer Prinzipien, ähnlich wie die wissenschaftlich vielleicht noch bedeutendere ‚Psychologie' des Kardinals Mercier (ebenda, 2. Aufl. 1921, übers. von L. Habrich, 2 Bde), die weit mehr bietet, als der Titel vermuten läßt, nämlich eine ganze Philosophie des Menschen und des Lebens, getreu der aristotelischen Lehre von der Seele als dem Lebensprinzip. Merciers strenge, schulmäßige Gliederung sticht wohltuend ab von der direktionslosen modernen Forschung, wie sie etwa Th. Erismanns lesbare aber unselbständige ‚Psychologie' in drei Bändchen der Sammlung Göschen (Berlin 1921, Vereinigung Wissenschaftlicher Verleger; je M. 4.20) zusammenfaßt. Die aristotelische Dreigliederung in vegetative, animalische und vernünftige Seele deckt sich

---

* Doch vertritt diese widersinnige Gottesidee auch der Indeterminist Messer. Vgl. ‚Weltanschauung und Erziehung' (Zwickfeldt, Osterwieck, a. Harz; M. 10.—), eine allgemeinverständliche Einführung in den kritischen Realismus, ausgezeichnet bis auf das wiederum ungenießbare Kapitel über Religion.

der Sache nach fast völlig mit der unsrigen in Leib, Seele und Geist. Da aber Mercier, der Überlieferung getreu, das emotionale Leben dem vom Intellekt geleiteten Willen einordnet, erfaßt er die Geistsphäre nur in intellektualistischer Verarmung. Die ‚Experimentelle Psychologie' von Lindworsky (Philos. Handbibliothek Bd. V, Kösel & Pustet, München-Kempten 1921) dagegen läßt in ihrer schlichten Deskription jedes psychische Phänomen in seiner Eigenart gelten, ohne es durch gewaltsame ‚Erklärung' auf andere zurückzuführen. In ihr findet sich auch eine Andeutung des selbständigen Seins nicht nur der göttlichen, übernatürlichen Welt, sondern auch der objektiven Welt des Geistes und der Kultur, wie es in voller Klarheit die ‚Geschichtsphilosophie' von Franz Sawicki (Philosoph. Handbibliothek Bd. II, ebenda 1920) herausarbeitet. Ein überaus flüssig geschriebenes Buch, dessen anschauliche Aufweisung des Theismus in den historischen Erscheinungen die tiefste und einzig befriedigende Lösung der geschichtsphilosophischen Probleme in allgemeinverständlicher Form darbietet.

Während so die Geistsphäre im Subjekt heute nur noch von der christlichen Philosophie geahnt wird, ist sie als selbständige objektive Welt auch unseren modernen Kulturphilosophen vertraut. So spricht z. B. Fritz Münch* von ‚einem dritten Reich ... von eigener Struktur und Gesetzlichkeit, für das alles Physische und Psychische nur Realisationssubstrat und Aktualisationsmedium ist', faßt dieses aber nicht als Reich objektiv seiender Gegenstände, sondern lediglich als ‚Geltungssphäre'; weshalb er auch die Phänomenologie in Gefahr sieht, ‚in vorkantischen Ontologismus zu verfallen'. Zum Glück läßt sich die phänomenologische Schule durch derartige Schlagworte nicht irre machen. Das objektive Bestehen einer nichtphysischen und nichtpsychischen Welt idealer Gegenstände hat mit besonders klarer Anschaulichkeit der im Kriege gefallene Adolf Reinach aufgewiesen, vor allem an Hand rechtsphilosophischer Untersuchungen. Seine ‚Gesammelten Schriften' (herausgegeben von seinen Schülern, Halle a./S. 1921, Max Niemeyer; M. 50.—) sind wegen ihrer klassisch-nüchternen Sachlichkeit besonders zur Einführung in die phänomenologische Arbeit geeignet. ‚Über Phänomenologie zu reden', schreibt Reinach, ‚ist das Müßigste von der Welt, solange das fehlt, was allen Reden die konkrete Fülle und Anschaulichkeit erst geben kann: der phänomenologische Blick und die phänomenologische Einstellung.' Und diese gewinnt man wohl am ehesten, wenn man Reinachs überaus klaren Ausführungen folgt und sich bemüht, seine phänomenologischen Analysen einmal allen Ernstes mitzuvollziehen. Nur wer Reinachs scharfe Unterscheidung zwischen Wesenheit und Begriff nicht beachtet, kann den Vorwurf des platonischen Begriffsrealismus erheben, eine Unterscheidung, die neuerdings Jean Hering noch weiter fortführt. Seine ‚Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee' finden sich in dem nach fünfjähriger Pause soeben erschienenen IV. Band des ‚Jahrbuches für Philosophie und phänomenologische Forschung' (Halle 1921, Niemeyer; M. 80.—) neben einem ‚Fragment über den Begriff des Unbewußten und die psychische Realität' von Moritz Geiger, einem schönen Beitrag zur Grundlegung des heute von verschiedenen Seiten angestrebten ‚immanenten, psychischen Realismus', der Lehre von der psychischen Realität als einem vom Erleben losgelösten substanziellen Sein; neben Alexander Pfänders, von seinen Schülern längst erwarteter ‚Logik', die geschickt Ergebnisse der phänomenologischen Untersuchung mit dem Bestand der traditionellen Logik verschmilzt und diesen so mit neuem Sinn und neuer Anschaulichkeit durchleuchtet; und endlich noch einer erkenntnistheoretischen Abhandlung von Roman Ingarden. — Daß dieser mannigfaltigen und fruchtbaren Arbeit eine allen Gegebenheiten gegenüber geöffnete Geisteshaltung zugrunde liegt, die schließlich auch zu einer vertieften Erkenntnis des Metaphysischen und Göttlichen führen muß, das zeigt nicht nur Max Schelers schon erwähntes neuestes Werk, sondern auch die letzten Aufzeichnungen Adolf Reinachs, den im Felde sein Gotterlebnis nicht nur zu frommer Verehrung Christi brachte, sondern ihm auch den Plan zu einer Religionsphilosophie eingab, den er selbst ‚ganz bescheiden' nennt. ‚Ich möchte,' so schreibt er, ‚von dem Gotteserlebnis, dem Erlebnis des Geborgenseins in Gott ausgehen und nichts weiter tun als zeigen, daß man von dem Standpunkt „objektiver Wissenschaft" nichts dagegen einwenden kann, möchte darlegen, was im Sinn jener Erlebnisse eingeschlossen liegt, inwiefern es auf Objektivität Anspruch machen darf, weil es sich als Erkenntnis zwar eigener Art aber in echtem Sinn darstellt . . .' Hier ahnen wir den Beginn einer neuen Epoche der christlichen Philosophie.

* ‚Kultur und Recht'. Felix Meiner, Leipzig 1918; M. 2.25.

## Bildende Kunst

‚Mir kommt unsere deutsche Geistesarbeit, nicht am wenigsten die Kunstliteratur von heute, als ein Ausfluß der Agonie vor, worin die gesamte Kultur Europas augenblicklich liegt; die fast ununterbrochen sich folgenden Serien von Kunstbüchern aller Art sind auch eine Bestätigung dieser Erscheinung, obwohl sie dem ehrlichen Wunsch entstammen, unserer geistigen Not Hilfe zu leisten. Auch wird jede kunsthistorische Arbeit mehr oder weniger aus dem Kunstempfinden der eigenen Zeit heraus entstanden sein, aber der eigenen Kunst werden wir dadurch nicht eben viel nützen, daß wir ihr Vorbilder zu geben suchen.‘ Diese melancholischen Worte stehen in dem Vorwort eines prächtigen Werkes, das der Altmeister deutscher Kunstwissenschaft, Wilhelm von Bode, einem seiner Lieblinge, Sandro Botticelli, widmet. (Propyläen-Verlag, Berlin, Halbleinen M. 125.—.) Es eröffnet eine Reihe von Biographien solcher Meister, die im Kunst- und Kulturbewußtsein gegenwärtiger Menschen stark und bestimmend weiterleben, eine wesentliche und befruchtende Wirkung auf das moderne Kunstschaffen üben. Ist es wirklich der Todeskampf einer Kultur, der alle diese Bemühungen entstammen, oder sind diese nicht vielmehr so zu verstehen, daß wir an dem Wendepunkt einer Kulturepoche uns noch einmal des großen Erbes zu versichern suchen, weil wir das Gefühl haben, es nicht verlieren zu dürfen, ohne die neue Zukunft zu gefährden? Es ist ein Abschiednehmen, gewiß, aber zugleich auch ein Herübernehmen alles dessen, was unverlierbar ist, ein frohes Danken an die Vorfahren, eine Inventur unseres Erbes. In diesem Sinne ist Botticelli, der einst lang verloren gewesene, uns Heutigen ein Besitz für immer, und es ist nicht zuviel gesagt, wenn wir behaupten, daß kaum eine frühere Zeit ihn liebender verstanden hat als die unsere. Botticellis Kunst ist der Abschluß einer Epoche. In ihr vollendet und überlebt sich die Florentiner Frührenaissance. Eine feine, seelische Müdigkeit liegt wie ein wehmütiger Hauch über ihr. Das Erlebnis Savonarolas bringt keine Wendung zum Vorteil der Kunst. Sie wird absichtsvoll, hart trocken. Wie stark empfindet man das nach den mit fühlbarer Wärme genossenen Schilderungen jener frühen Bilder, worin der Maler sich mühte der Lebensaskese eine christlich heitere Bejahung irdischer Schönheit entgegenzustellen im Sinne einer Versöhnung von Christentum und Antike. Auch hier knüpfen sich Beziehungen zu Tendenzen unserer Tage an, und so ist diese Monographie, von der rein kunsthistorischen Aufgabe, die sie zu lösen trachtet, ganz abgesehen, ein Werk, das sich mannigfach mit modernem Fühlen berührt. Die Darstellung ist von einem Geist ruhiger Sachlichkeit erfüllt; die Ausstattung stellt sich gediegen und schön dar, wie wir es in der Vorkriegszeit nicht anders wußten. — Daß den universellen Tendenzen in der Kunstschätzung nationale parallel gehen, ist heute verständlicher als je. Mit Recht heißt es in dem Prospekt einer Monographienreihe ‚Deutsche Meister‘, hrsg. von Karl Scheffler und Prof. Curt Glaser (Insel-Verlag, Leipzig): ‚Der Deutsche weiß wenig von der Kunst seines Vaterlandes. Die klassische Bildung, die ihm in den Schulen vermittelt wird, verweist ihn mehr auf die Meister der italienischen Renaissance als auf die Gestalter deutschen Empfindens. Die Namen Mantegna und Signorelli sind ihm geläufiger als Pacher und Baldung.‘ Diesem Mangel nun wollen die ‚Deutschen Meister‘ abhelfen. Aus Einzeldarstellungen soll das Bild der großen deutschen Kunst zusammenwachsen. Zwei Monographien, Dürer und Cranach gewidmet, eröffnen die Reihe; in künftigen Bänden sollen aber neben der Darstellung von Einzelpersönlichkeiten auch ganze Kreise (wie die Altkölner Malerei und dergl.) zusammengefaßt und so dargestellt werden.

Keinem Berufeneren als Prof. Max J. Friedländer konnte ein so schwieriges Thema wie Albrecht Dürer (4°, 230 Seiten mit 115 Abbildungen, geb. in Halbleinen M. 60.—) anvertraut werden. Schwierig nicht sowohl weil viel Neues zutage zu fördern gewesen wäre, sondern weil es galt, die Fülle des Erarbeiteten zu sichten und eine ‚letzte Behandlung des Themas vorzulegen‘. Dem gewollt Originellen ist der Verfasser aus dem Weg gegangen. Seine Darstellung ermangelt deshalb nicht des Lebens; aber es liegt ein Reiz feiner, stilsicherer Verhaltenheit darüber. Den Dürer der italienischen Reise beurteilt er mehr als andere zugunsten der deutschen Anlage in ihm. ‚In der Tiefe‘, so sagt er, ‚blieb die Dürersche Gestaltungskraft gesund bei so bedenklicher Berührung.‘ Wo Bemühungen um die Form Gefahren der Manier mit sich brachten, rettete den Künstler die Naturbeobachtung im Kleinen. Es wird schwer sein, eine gleich knappe und doch alles Wesentliche so ausschöpfende Darstellung von Dürers menschlicher und künstlerischer Persönlichkeit zu finden wie

diese Friedländersche. Das Verhältnis Dürers zu Luther ist sachlich richtig gesehen. — Die von Curt Glaser Lucas Cranach gewidmete Monographie (240 Seiten mit 117 Abbildungen, geb. Halbleinen M. 60.—) steht auf problematischerem Boden als die Dürers. Die Frage ist hier die, wieso und ob in dem Schaffen dieses Wittenberger Malers eine Einheit, ein innerer psychologischer Zusammenhang gesehen werden kann. Die Frühzeit und der Altersstil des Meisters, der nicht wie der Dürers individuell geprägt ist, sind gegensätzlich. Früher sah man in dem älteren Cranach mit Dürer und Holbein zusammen das Dreigestirn deutscher Kunst. Die Entdeckung der Frühwerke des Meisters führte später zu einer wesentlich veränderten Einschätzung. Wie unpersönlich, werkstattmäßig, fast handwerklich wirkt der alte Meister im Vergleich mit dem individualistischen und temperamentvollen Künstler der Frühzeit! Ist es wirklich ein und derselbe Maler? Kaum möglich, sagte man, und schrieb die späteren Werke seinem Sohne Hans zu. Aber Hans starb in Italien, ohne daß sein Verschwinden fühlbar wäre. Und so bleibt der Zwiespalt bestehen. Prof. Glaser verzichtet darauf, ihn aufzulösen. Aber er ist nicht etwa der Meinung, Cranachs Kunst sei im Dienste der ‚Reformation‘ matt und schwach geworden, eine Meinung, der Bode beitritt in dem oben gewürdigten Werk über Botticelli, wo er sagt, daß die Parteinahme für Luther ‚den alternden Meister von echter Kunst mehr und mehr abbrachte‘. Stilkritisch ist vielen Werken Cranachs wegen des ausgedehnten Werkstattbetriebs schwer beizukommen; stilgeschichtlich jedoch ist seine Kunst als Ganzes ebenso leicht einzuordnen, als es schwierig ist, sie ob ihrer Zwiespältigkeit psychologisch zu deuten. Glaser faßt sein wohl abgewogenes Urteil in folgenden Sätzen zusammen: ‚Cranachs Bilder haben nicht teil an dem Formenkanon des Raffael, nicht an dem Farbenzauber des Corregio, sie teilen nicht die Größe der Dürerschen Anschauung, nicht die Tiefe Grünewaldscher Empfindung und die natürliche Monumentalität Holbeinscher Menschendarstellung, aber es geht ein Zauber und ein köstlicher Duft von ihnen aus, wie er nur den späten Blüten einer überreif gewordenen Kunst eignet. Ist Grünewalds Malerei das rauschende Barock, so ist die des Cranach das zierliche Rokoko der deutschen Spätgotik gewesen.‘ (Seite 204.)

---

Zu den Kunstbeilagen dieses Heftes: ‚Finis gloriae mundi‘, ‚Porträt des Don Miguel de Mañara, und ‚In ictu oculi von dem spanischen Maler Juan de Valdes Leal vergleiche den Artikel auf Seite 221.

---

Berichtigung. Im Oktoberheft Seite 10, Fußnote, sind die Worte ‚vergleiche die Abbildung in diesem Heft‘ zu streichen.

---

Herausgeber und Hauptredakteur: Professor Karl Muth, München-Solln.
Mitglieder der Redaktion: Fritz Fuchs und Dr. Otto Gründler, beide München.
Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Paul Schreiter, München.
Für Österreich-Ungarn Herausgeber und verantwortlicher Redakteur: Paul Sieberß in Wien VI, Kapistrangasse 3.
Verlag und Druck der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten, Bayern.
Alle Einsendungen an Redaktion des Hochland München Bayerstraße 57/59.
Für Manuskripte, die nicht im ausdrücklichen Einvernehmen mit der Redaktion eingesandt werden, kann keine rechtliche Haftung übernommen werden.

# Gesundheit und Heiligkeit
## Von Francis Thompson

Wir leben in einem Zeitalter, da allerorten die Rechte des Schwächeren gegen den Stärkeren geprüft und anerkannt werden: die Rechte der Besitzlosen gegen die Besitzenden, der Regierten gegen die Regierenden, des schwachen Geschlechtes gegen das starke, der vernunftlosen Kreatur gegen ihren despotischen Herrn, den Menschen. Ist es bloßer Zufall, daß auch ein Protest des Körpers gegen die Tyrannei des Geistes sich vernehmen läßt, und daß er Gehör findet? Im Innern der Kirche selbst, die von jeher sich der Unterdrückten gegen die Unterdrücker angenommen hat, werden Stimmen laut, die sanft, aber eindringlich zur Vernunft mahnen. Denn das Verhältnis des Körpers zum Geiste gleicht dem der Ehefrau zum Gatten, und in dem vielseitigen Wesen des Menschen bildet der Körper das demokratische Element. Gerade bei der Hochburg des Geistes finden die Ansprüche — dürfen wir sagen die Rechte? — des Körpers, ein einsichtsvolles Verständnis.

Nicht immer war es so. Es gab eine Zeit, da der Körper keine Rechte hatte gegenüber dem Geiste. Seine Stellung zu ihm (um an das oben gebrauchte Bild anzuknüpfen) glich der der indianischen Frau, die das Wasser schöpft und das Holz fällt für ihren dem Himmel entsprossenen Gatten, aber keine ehelichen Rechte besitzt. Zeigte er sich widerspenstig, so wurde er durch Hunger willfährig gemacht. War er langsam im Gehorchen, so wurden ihm zur Strafe neue Lasten auferlegt. Seufzte er über Überbürdung, so wurde er mit Gewalt zur Erfüllung seiner ‚Pflicht' gezwungen, wobei der tyrannische Geist sich noch obendrein über die langsame Ausführung seiner Befehle bitter beklagte. Einen Esel zu Tode zu hetzen, galt für grausam; dasselbe dem eigenen Körper anzutun, war ein verdienstvolles Werk. Und das Charakteristische an diesem ‚idealen', allseitig gutgeheißenen und gebilligten Verhältnis zwischen Körper und Geist war, daß ersterer auch nicht durch unbedingten Gehorsam und sklavische Unterwürfigkeit seiner harten Behandlung sich zu entziehen vermochte; er wurde so lange mit Hunger und Schlägen heimgesucht, bis er sich dagegen auflehnte: er *sollte* rebellieren. Der Körper wurde als der erklärte Feind des Geistes betrachtet und als solcher behandelt. Schien er sich nur ein wenig behaglich zu fühlen, so war es hohe Zeit, ihn aus seiner Behaglichkeit aufzuschrecken, — es könnte ihn sonst nach mehr gelüsten.

Die Fortschritte der modernen Wissenschaft, namentlich der Psychologie, mußten naturgemäß auch auf dem Gebiete des religiösen Geisteslebens sich fühlbar machen. Man beginnt zu argwöhnen, daß vieles, was bisher dem Körper zur Last gelegt wurde, der unvernünftigen Behandlung von seiten seines Herrn, des Geistes, zuzuschreiben sei. Die Erkenntnis bricht sich Bahn, daß auch der Körper Rechte hat, und daß deren Vernachlässigung die unfreiwillige Rache des Körpers heraufbeschwören kann. Es gibt noch andere Sünden gegen den Körper als die vom heiligen Alfons

von Liguori angeführten, und zu wenig Blut möchte leicht zu wenig sittliche Stärke bedeuten. Lange vor uns behaupteten die Alten, daß Liebe durch eine Störung der Leberfunktionen erzeugt werde. Und in unseren Tagen, vor kaum einigen Jahren, hat ein als geistlicher Berater hervorragender Jesuit wiederholt in Briefen an seine Beichtkinder der Überzeugung Ausdruck gegeben, daß in einem ungesunden Körper nicht selten ein ungesunder Geist hause.

Nicht verallgemeinert, sondern auf diejenigen Fälle beschränkt, für welche sie bestimmt waren, sind die Ratschläge dieses Seelenhirten (des verstorbenen Erzbischofs Porter, eines Mitgliedes der Gesellschaft Jesu) in ihrer Weisheit zu bewundern. Er wußte nur zu gut, daß Menschen, die zum Grübeln neigen und dabei zu einer sitzenden Lebensweise gezwungen sind, Seelenqualen erdulden können, für welche eine vierzehntägige Fußtour ein weit wirksameres Heilmittel ist als die ‚geistlichen Übungen' des heiligen Ignatius. Und wie viele solcher Patienten gibt es heutzutage! Vielleicht ist gerade dies der Grund, warum der — äußerst zarte — Zusammenhang zwischen Körper und Geist in unserer Zeit mehr als je zuvor erkannt und anerkannt wird. Gesundheit kann, wie der Erzbischof andeutete, einen nicht unwesentlichen Faktor im Werke unserer Heiligung bilden. Nicht einer rein oberflächlichen Analogie wegen wird das Bild des Athleten beständig auf den Heiligen angewandt. Daß ich des Erzbischofs Standpunkt nicht irrtümlich wiedergebe, mögen die folgenden, seinen veröffentlichten ‚Briefen'* entnommenen Stellen beweisen:

‚Was die sündhaften Gedanken betrifft, so habe ich in Ihrem Falle stets die Wahrnehmung gemacht, daß dieselben mit Ihrem Gesundheitszustande zusammenhängen; ich rate Ihnen daher dringend: Gebrauchen Sie eine Kur in Vichy oder Karlsbad.' . . . ‚Besser ist es, am Karfreitag Fleisch zu essen, als mit der ganzen Welt in Unfrieden zu leben. Ich fürchte, Sie gönnen sich nicht genug Nahrung und Ruhe; Sie brauchen beides, und es ist unvernünftig, Ihre Kraft durch Hunger und Entbehrungen anderer Art zu erschöpfen. Eifersucht und ähnliche Leidenschaften werden durch körperliche Schwäche gesteigert.' . . . . ‚Ihr Bericht über Ihren Seelenzustand ist nicht sehr glänzend; verlieren Sie aber nicht den Mut! . . . Ihre gegenwärtigen Schwierigkeiten sind zum großen Teil der Vernachlässigung Ihrer Gesundheit in früheren Jahren zuzuschreiben.'

Unzählige solcher Stellen ließen sich anführen; es genügt, dem Leser zum Bewußtsein gebracht zu haben, bis zu welchem Grad und mit wie viel Weisheit der moderne Beichtvater sich dem modernen Menschen anpaßt. Die Mittel und Wege zur Heiligkeit scheinen andere geworden zu sein, weil wir selbst so ganz andere sind. Es gab eine Zeit — sonderbar mag es uns erscheinen —, es gab eine Zeit auf Erden, da der Mensch dem Ostwind Trotz bot und seiner spottete. Nicht als ob er ihn geliebt hätte, — die

* George Porter, ‚Letters' (London 1891).

Sprichwörter, die von ihm auf uns gekommen, sind Zeuge dafür. Aber er haßte ihn nur darum, weil er ihm Katarrh, Rheumatismus und andere körperliche Beschwerden zuzog. Seine Seele ‚betrübte der rauhe Sturm am Tage des Ostwinds' nicht. Er verdorrte sein Haar und seine Haut, aber nicht sein Herz. Der geistige Kodex, der für d i e s e n Menschen entstanden war, dessen Charakter durch den Ostwind nicht berührt wurde, muß lange, bevor er auf uns kam, an Gültigkeit eingebüßt haben. Dieser Mensch war ein anderes Wesen: er aß — und fürchtete keine Dispepsie; er trank — und nicht ein Wort von unserem modernen Delirium tremens findet sich in den Annalen jener Zeit; sein Schulmeister prügelte ihn nach Herzenslust — er empfand es mehr als Scherz denn als Strafe; er trug ein Rapier an der Seite und erstach damit — ohne Groll im Herzen, in lauterer, guter Kameradschaft — seinen Mitbruder, oder dieser erstach ihn. Für diesen Menschen war der ganze Apparat körperlicher Züchtigung und Kasteiung konstruiert: ein rauhes System für eine rauhe Zeit. Kräftigen, geraden Naturen wurde eine starke, sichere Führung zuteil. Das überquellende Leben mußte zurückgedämmt, das heiße Blut gekühlt werden. Für unsere Zeit scheinen unnachsichtige Fasten und asketische Härten verzweifelt unangebracht, nicht weil wir zu üppig geworden (wie vorschnelle Zensoren sagen), sondern weil wir zu nervös, zu kompliziert, zu kraftlos sind. Wir finden unsere Bußübungen fix und fertig vor. Der Ostwind vertritt die Geißel, die Dispepsie das härene Gewand. Beide können in ihrer Art zu größerer Qual werden als die Geißelstreiche, mit welchen in der guten alten Zeit ein rüstiger Klausner sich blutig peitschte. Für uns wird es zu einem nutzlosen Beginnen, den Appetit zu ertöten — hätten wir nur einen Appetit, welcher der Abtötung bedürfte! —, ein dahinschwindendes Fleisch zu schwächen, einen vor der Zeit verbrauchten, erschöpften Körper noch weiter zu entkräften, einen Körper, den unsere üppig lebenden Vorfahren uns zur Genüge entkräftet hinterlassen haben. Es bleibt kein Raum für die Hoffart des Lebens, wenn das Leben selbst zu einer asketischen Übung geworden. Wir bedürfen der Sporen, uns ins Leben hineinzuzwingen, nicht der Trense, eine übergroße Lebenslust zu zügeln. Leben heißt absterben; den Kampf mit dem Dasein aufnehmen bedeutet für viele ein Aufgeben des eigenen Selbsts, die Wahl einer unvermeidlichen, harten Selbstverleugnung.

Es war nicht so mit unseren glücklicheren, wenigstens an Erdenglück reicheren Vorfahren. Für sie tat das alte derbe System sehr wohl seinen Dienst. Sie geißelten sich mit Riemen; sie kleideten sich in härene Hemden, steif von ihrem Blute, deren bloßer Anblick Grauen erweckt, und waren bei alledem unermüdlich tätig. Uns würde eine derartige Mißhandlung unseres Körpers zu Untauglichkeit und Siechtum verurteilen, ein Zustand, zu dem wir auch ohne solch heroische Selbstmarter nur allzu sehr neigen. Diese Männer wurden Einsiedler in den unwirtlichsten Landstrichen, setzten sich schutzlos allen Schrecken und Unbilden der Witterung aus, ohne dadurch von der Gicht gekrümmt und gelähmt zu werden. Dies alles setzt eine

Konstitution voraus, von welcher wir uns kaum eine schwache Vorstellung zu machen vermögen und für welche strenge ‚Askese' gewissermaßen ein heilsames Gegengift bildete. Ihre Körper glichen feurigen Fohlen, die der Bändigung und Zucht bedurften, und strenger Zucht fürwahr! Sie mußten oft mit grausamer Kandare geritten werden. Wenn wir nach Italien zur Zeit der Renaissance, nach England im 16. Jahrhundert blicken, staunen wir: einem Geschlecht von Riesen sehen wir uns gegenüber. Es waren die Tage der virtù —, da Kraft, Körperkraft, den Menschen als der Güter höchstes galt, und alles mit ganzer Kraft zu vollbringen, ihr vornehmstes Streben war. Im Guten wie im Bösen kannten sie kein Maß. Pecca fortiter, sagte Luther, und sie sündigten tapfer. Ezzelino, der seine Zeitgenossen durch die Greuel seiner Gewalttaten hinriß, Aretino, der Herold der Unsittlichkeit und Wollust, Sforza, der Räuber eines Thrones, Cäsar Borgia, der mit vergiftetem Schwert in der Hand Italien eroberte — sie alle würden mitleidig lächeln über die schwächlichen Sünden unserer Zeit. Die übersprudelnde Energie jener Jahrhunderte, die in Fechten und Stechen, Hassen und Lieben sich Luft machte und in einer markigen, lebensvollen Poesie übersprudelte, scheint Wesen von anderem Fleisch und Blut, als wir sind, angehört zu haben. Und die Helden, die im Vordergrund der Geschichte stehen, lassen auf eine starke, lebenskräftige Rasse, aus der sie hervorgegangen, schließen. Diese Recken des Mittelalters fochten unter der sengenden Sonne des Ostens, von Kopf bis zu Fuß in ein Eisengewand gekleidet, das zu sehen schon unsere Glieder schmerzen macht; und unsere Soldaten erliegen in friedlichen Manövern der Sonne ihres Heimatlandes. Sie achteten den Schmerz gering, diese unsere Vorfahren, die im Ertragen der grausamsten Foltern weder für sich noch für andere Schonung kannten. Ihre nicht zu erschöpfende Tatkraft, ihre an Gefühllosigkeit grenzende Nervenstärke übersteigt unser Verständnis. Einen Begriff von der zuletzt genannten Eigenschaft mögen wir erhalten, wenn wir uns zu den Asketen des Ostens wenden, die noch heute alle Arten von Foltern öffentlich an sich ausüben, unter anderem sich über rauchendem Feuer schwingen, den Kopf nach unten gekehrt, und dabei nur geringe Nervenerschöpfung zeigen. Hin und wieder begegnen wir auch unter uns vereinzelten Beispielen ungebrochener Kraft: heute sind sie Ausnahmen, ehemals waren sie die Regel.

Aber nicht allein die äußeren Verhältnisse haben sich geändert. Ein neuer, bisher unerkannter Einfluß ist unmerklich tätig, einen Umschwung der Anschauungen hinsichtlich der Form der Askese zu bewirken. Die Wechselbeziehungen zwischen Körper und Geist beginnen verstanden oder doch wenigstens geahnt zu werden — völlig ergründen werden wir sie wohl nie. Der Apostel Paulus, dieser intuitive Geist von unverfälschter Ursprünglichkeit, war der erste, der sie in ihrer weittragenden theologischen Bedeutung erkannte und verkündigte: ‚Nicht das Gute, das ich will, vollbringe ich, sondern das Böse, das ich hasse, tue ich . . . Nicht, was ich

will, das Gute, tue ich, sondern was ich nicht will, das Böse, vollbringe ich . . . Ich finde also das Gesetz, daß, wenn ich das Gute tun will, mir das Böse anhängt. Denn ich erfreue mich mit am Gesetze Gottes dem inneren Menschen nach; ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das dem Gesetze meiner Vernunft widerstreitet und mich zum Sklaven des Gesetzes der Sünde macht, das in meinen Gliedern ist. Ich unglückseliger Mensch! Wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?' Dies war der erste Aufschrei dieser Entdeckung, die nie mehr seitdem einen so treffenden Ausdruck gefunden hat. Auf ihr baute sich ein verwickeltes theologisches System auf. Zu einer lebenswahren Verwirklichung dieser geheimnisvollen Wahrheit außerhalb dieses Systems kam es jedoch nicht. Fast möchte es scheinen, als sei sie unter der Menge der um sie angehäuften Theorie erdrückt und erstickt worden. Erst die Fortschritte der psychologischen Forschungen brachten sie dem Menschen zum Bewußtsein. Es war nicht das einzige und nicht das letzte Mal, daß die Wissenschaft zur Gehilfin der Theologie wurde. Wir lesen in der Schrift, daß die Sünden der Väter heimgesucht werden an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied; und die Wissenschaft bestätigt dieses Schriftwort durch ihre grauenhafte Lehre von der Vererbung. Von dem mörderischen Ringen zwischen Körper und Geist hat die Wissenschaft gegen ihren Willen nur zu oft Zeugnis abgelegt. Aber aus dem neu erwachten, lebendigen Bewußtsein dieses uralten Kampfes zwischen Körper und Geist erwuchs auch die Erkenntnis ihrer unzweifelhaften Zusammengehörigkeit. Nicht länger können wir nach Art unserer leichtlebigen Vorfahren Körper und Geist einander feindlich gegenüberstellen und sie mit bewaffneter Hand ihre Sache ausfechten lassen. Wir wissen, daß ihre Verbindungen so zart und verwickelt, so zahllos und mannigfaltig sind, daß jeder Schlag nach dem einen tausendfach in dem andern nachzittert. Wir können den Körper nicht stillschweigend ignorieren: er will nicht ignoriert sein, und er kennt zahllose, unbewachbare Zugänge zu der Hochburg des Geistes, durch die er sich einschleichen und Rache nehmen kann. Dieser Kampf ist nicht mehr das derbe Handgemenge von früher, bei dem es keinen Pardon gab für die Unterliegenden; er ist verwickelter und darum schwieriger geworden. Die Vergangenheit hat sich unserer bemächtigt: unsere toten Ahnen erscheinen nochmals auf der Bühne dieses Lebens, die Geister ihrer Leidenschaften spielen in unserm Fleisch. Wir schulden in gewissem Sinne dem Körper Gehorsam, wie der Vater ein gewisses Maß von Achtung dem Kinde schuldet, und wie der Regierende Pflichten hat gegen den Regierten. Der Herrscher Geist ist auf seine fleischlichen Bande angewiesen; er wird die Worte vernehmen: ‚Du wirst deine Hände ausstrecken und ein anderer wird dich gürten und dich führen, wohin du nicht willst.' Und gar oft fügt sich der Kluge der tyrannischen Unfähigkeit des Tieferstehenden. Denn wenn auch nachgiebige Schwäche verhängnisvoll sein mag — unnachsichtige Härte ist nicht viel besser. Das Straucheln des schwachen Untertanen bringt den mächtigen

Herrscher zu Fall. Eine Gehirnentzündung kann einen charakterfesten Jüngling zu einem charakterlosen Taugenichts machen. Vor nicht langer Zeit stellte ein ärztlich beglaubigter Bericht fest, daß ein zuvor musterhafter junger Mann nach einer schweren Krankheit sich als Lügner und Dieb entpuppte. Es wäre verkehrt, wollte man aus solch außergewöhnlichen Fällen verallgemeinernde Schlüsse ziehen. Aber außergewöhnliche Vorkommnisse bringen Kräfte und Neigungen ans Tageslicht, die in ihrer gewöhnlichen Erscheinungsform leicht unbeachtet bleiben.

Spielten diese Einflüsse unerkannt nicht auch im heroischen Zeitalter eine Rolle? War der Teufel immer der Teufel? Ob nicht (wie der Erzbischof andeutet) gelegentlich der Magen die Stelle des Teufels vertrat, dürfte eine schwer zu beantwortende Frage sein, obwohl viele kein Bedenken tragen, den Magen für einen Teufel zu erklären. Daß aus dem König Saul der Dämon durch einen heilsamen Trank ausgetrieben worden, ist eine Annahme, die einem modernen Bibelforscher Ehre machte; immerhin würde auf Macbeth's Frage: ‚Kannst nichts ersinnen für ein krank Gemüt?‘ — der moderne Dr. med. antworten: ‚Gewiß kann ich das.‘ Er kann oft ‚tief wurzelnd Leid aus dem Gedächtnis reuten‘, und in diesem Falle ‚wirft er seine Kunst nicht den Hunden vor‘. Da aber solche Menschen, die dem Teufel jegliche Mühe, sie zu versuchen, ersparen, dennoch oft genug diesen für ihre Sünden verantwortlich machen, so mag es geschehen, daß ihm aufgebürdet wird, was allein der Mißhandlung des Körpers zuzuschreiben ist. Der Urheber alles Übels läßt nicht selten andere für sich arbeiten: er braucht dabei nur auf die Fehler und Irrungen der Menschen zu warten. Daß auch auf dem Gebiete der Askese Irrtümer sich einschleichen können, wer wollte es bestreiten? Ich bin mir wohl bewußt, daß ich einen gefährlichen Boden betrete, aber in schuldiger Ehrfurcht wage ich's. Irre ich, so ist es nur der Irrtum meiner persönlichen Anschauung, der niemand Autorität beilegen wird.

Die Gnade schließt die Natur nicht aus, sie handelt nach denselben Gesetzen. Heiligkeit ist Genie in der Religion. Wie jedes Genie für die ihm angeborene schöpferische Kraft und in ihr lebt, so lebt der Heilige für die Religion und in der Religion. Heiligkeit darf als die höchste Form des Genies bezeichnet werden, und die Heiligen sind dessen einzig wahre Vertreter. Dabei hat die Heiligkeit den Vorzug, daß sie nicht von der Gunst — oder dem Fluch — natürlicher Veranlagung abhängt. Beide, der Heilige und das Genie, sind die Frucht einer inneren individuellen Neigung, die durch ein unwiderstehliches Verlangen nach Betätigung sich kennzeichnet — dem charakteristischen Merkmal jeder starken Neigung. Wenn wir uns dies vergegenwärtigen, so wird es uns nicht wundern, in der Psychologie des Heiligen und des Genies gelegentliche Berührungspunkte zu finden, welche ein eingehendes Studium leicht vervielfältigen könnte, namentlich wenn das Genie ein Dichter oder überhaupt künstlerischer Natur ist — künstlerisch hier im weitesten Sinne des Wortes aufgefaßt.

Beide, der Heilige und der Dichter, haben, so zu sagen, eine Lehrzeit durchzumachen, eine Zeit der Vorbereitung, die zugleich eine Periode der Zurückgezogenheit ist. Selbst bei jenen Dichtern, die am meisten in und von der Welt sind, begegnen wir derselben in irgend welcher Form, und bliebe sie auch auf einen rein innerlichen Vorgang beschränkt, der keine Spuren in ihrem äußeren Leben zurückläßt. Sei es Coleridge in seinem Landhaus zu Nether Stowey oder Ignatius in der Höhe zu Manresa: sie beide folgen dem unausgesprochenen Befehl eines geheimnisvollen Gesetzes, dem jede schöpferische Fruchtbarkeit unterworfen ist. Diese Zurückgezogenheit ist eine Zeit der Kämpfe und Schmerzen. Bei dem Dichter soll sie eine Übereinstimmung mit den Gesetzen der Kunst, eine Gleichförmigkeit mit ihnen bewirken. Er absorbiert diese Gesetze, oder vielmehr, er wird absorbiert von ihnen, wird umgeformt und umgestaltet nach ihnen, bis er jeder ihrer Regungen — fast automatisch — entspricht, wie der vergeistigte Leib der Seele. Hinfort bedarf er nicht mehr geschriebener Gesetze zu seiner Führung, denn er hat einen weit sichereren Führer in sich selbst. Er selbst ist sich ein Gesetz, oder vielmehr, er ist das Gesetz. In ähnlicher Weise nimmt der Heilige das göttliche Gesetz in sich auf und wird eins mit ihm; nicht länger braucht er der Herde auf den betretenen Wegen festgesetzter Regeln und Gebote zu folgen. Sein Wille ist magnetisiert durch den göttlichen: er zeigt unverwandt gottwärts.

Bei beiden, dem Heiligen wie dem Dichter, folgt auf diesen Vorgang eine rasche, ungemeine reiche Entwicklung der ihnen eigenen, schöpferischen Anlagen, begleitet von Wehen, man möchte sagen Geburtswehen. Blendende Helle und schwarze Finsternis wechseln miteinander ab wie strahlender Sonnenschein und düstere Wolkenschatten an stürmischen Frühlingstagen. Doch herrscht die Dunkelheit vor; die Sonnenblicke sind vereinzelt und kurz. Die verzweifelten Abgründe von Seelenangst, in welche die Heiligen sich gestürzt sahen, haben ihre Parallelen in den Anfällen von Hoffnungslosigkeit und Schwermut, wie sie uns von Chateaubriand, Berlioz und andern berichtet werden. Wie weit im Falle des Dichters der Körper an solchen Vorgängen beteiligt ist, ließ sich bis jetzt nicht feststellen. Wenn der gemeinsame Charakter all dieser seelischen Krisen auf einen psychologischen Ursprung hinweist, so fällt es schwer, den Verdacht, den begründeten Verdacht zu unterdrücken, daß die physische Reaktion als weitere Ursache hinzutritt. Und können wir im Fall des Heiligen den Körper für ganz schuldlos erklären? Werden jene übermäßigen Bußübungen in der Höhle von Manresa (um ein typisches Beispiel anzuführen) den Körper heil und gesund gelassen haben? Hätten wir nur mit der natürlichen Ordnung der Dinge zu rechnen, so unterläge die Antwort keinem Zweifel; und da die Heiligkeit sich noch nie als Gegenmittel für die Folgen unvernünftiger Handlungen ausgegeben hat, so sehe ich nicht ein, warum wir nicht einen ähnlichen Schluß ziehen und eine ähnliche Hypothese aufstellen sollten. Die

‚himmlische Torheit‘ der Fasten, Nachtwachen und körperlichen Züchtigungen zu Manresa muß naturgemäß den hl. Ignatius den Reaktionen seines geschwächten Körpers ausgesetzt haben. Der hl. Athanasius nennt Fasten die Diät der Engel. Wenn aber arme Sterbliche sich an dieser Speise übersättigen und ihr noch Geißelstreiche und Nachtwachen hinzufügen, so ist der vorzeitig verbrauchte Körper nur allzu geneigt, in seiner eigenartigen Weise sich zu rächen. Wäre es nicht denkbar, daß bei den Versuchungen und Erlebnissen des hl. Ignatius solch eine Rache mitgespielt hätte? Daß seine Seelenkämpfe Wahrheit und Wirklichkeit waren, haben wir keinen Grund zu bezweifeln; ich wenigstens zweifle nicht daran. Wieviel davon aber subjektiver Natur war, wer wollte das sagen? Als die Qual des Kampfes vorüber, die Schlacht geschlagen, der Siegespreis — der ‚Sinn Christi‘ — erstritten war, und Ignatius aus der Höhle zu Manresa hervortrat, um seine mühevoll errungenen Waffen gegen die Welt zu gebrauchen, da sah er eine grüne Schlange an einem Wegkreuz sich emporwinden. War dies wirklich eine Erscheinung, jenen himmlischen Unterweisungen, die er in der Höhle zu Manresa empfangen, gleich zu achten, oder war es ein Ausfluß überreizter Nerven? Ich erinnere an einen Dichter, der die oben beschriebene Zeit der Zurückgezogenheit durchlebte; bei ihm waren seine angeblichen Visionen zweifellos durch körperliche Störungen verursacht. In seiner Einsamkeit litt er an tiefer Niedergeschlagenheit, unterbrochen durch Augenblicke siegesgewissen Frohlockens; die wilde Verzweiflung eines Berlioz wechselte mit Anwandlungen halbschmerzlichen Entzückens. Eines Tages, als die Schatten einer langen, bangen Dunkelheit sich lichteten, erging er sich im Garten und genoß gierig die wohltuende Erschlaffung eines von seelischem und körperlichem Leiden Genesenden. Die Empfindsamkeit seiner Nerven war durch die ausgestandenen Qualen aufs höchste gestiegen. In Träumerei versunken, blieb er stehen und erblickte plötzlich ein mit einer weißen Stola angetanes Kind, auf einer Lilie sitzend. Eine Sekunde lang blickte er mit staunendem Entzücken auf die Erscheinung — kein Wunder! Dann aber, zu klarem Bewußtsein zurückgekehrt, erkannte er sie als Sinnestäuschung beinahe in demselben Augenblicke, da sie entschwand. Dieses Gebilde seiner erregten Nerven stand in keinerlei Zusammenhang mit dem Gegenstande seiner Träumerei. Und wenn die Halluzination auch nicht stark genug war, um ein wachsames Auge zu täuschen, so zeigt sie doch die Möglichkeit einer Täuschung. Bei der Erscheinung der grünen Schlange fällt uns auf, daß sie im Gegensatz zu den dem hl. Ignatius in der Höhle zu Manresa gewordenen Belehrungen und im Gegensatz zu den Visionen der Heiligen im allgemeinen allem Anschein nach völlig zwecklos war: sie enthielt weder eine Warnung noch Erleuchtung, Versuchung oder Prüfung. Und doch läßt die mehrfache Wiederholung desselben Vorfalls im späteren Leben des Heiligen es vorschnell erscheinen, eine Frage zu entscheiden, die jeglicher Entscheidung sich entzieht, und zu behaupten, jene Schlange sei ein Trugbild seiner überreizten Phantasie gewesen.

Sei dem, wie ihm wolle: keinesfalls scheint die Möglichkeit ausgeschlossen, daß selbst in dem auf einer höheren Stufe sich bewegenden asketischen Leben die Mittel, welche den Stein des Anstoßes entfernen sollen, einen neuen Stein des Anstoßes zu schaffen vermögen, und daß Bruder Esel auch hier halsstarrig Wiedervergeltung übt. Diese Möglichkeit zu erkennen, lag unsern Vorfahren völlig fern. Ignatius selbst kam nachträglich zu der Einsicht, daß er in Manresa nicht weise, sondern zu gründlich Buße getan habe, wobei er allerdings nur die Folgen im Auge hatte: seine verminderte physische Leistungsfähigkeit in zunehmendem Alter. Bei dem Mangel einer kräftigen Konstitution in unserer Zeit wird die oben erwähnte Möglichkeit zur Wahrscheinlichkeit. Mag unser Wissen noch so fortschreiten — die Askese kann es nie beseitigen; aber wir können vielleicht unserer Askese eine Form geben, in der wir sie ertragen können.

Bei den meisten von uns ist der Teufel aus unserem Fleische ausgetrieben, bevor wir unsere Jugend so sehr weit hinter uns haben; bei vielen war er kaum vorhanden. Der moderne Körper hindert unsere Vervollkommnung nach Art des Schwächlings: er gibt Ärgernis durch seine Schwäche und Trägheit; er überschreitet das Maß durch Luxus und andere verfeinerte Formen des Lasters, nicht durch offene Auflehnung; er schwelgt in Eitelkeit, Frivolität und all den kleinlichen Sünden des Schwächlings, die den Geist erniedrigen; er treibt zum Pessimismus, der ihm einen Vorwand gibt, jeder Anstrengung den Rücken zu kehren, zum Agnostizismus, der oft eine Form geistiger Trägheit ist: ‚Es macht zu viel Mühe, einen Glauben zu haben.' Nicht länger bezwingt der Körper den Geist durch seine Kraft: er hemmt ihn durch seine Schwere, zieht ihn zu Boden durch sein Gewicht. In gewissem Sinne war von dem alten Körper mehr zu hoffen als von dem neuen. Wenn diese kraftvollen alten Körper sich einmal dem Joche Christi gebeugt hatten, trugen sie es mit Heldenmut. Was aber ist mit einem Körper anzufangen, der aller Energie bar ist? Tritt zu den genannten Untugenden als krönender Schluß noch jenes Laster hinzu, das so häufig die unzertrennliche Begleiterin der Schwäche ist — die Selbstsucht, so kann es uns nicht mehr zweifelhaft sein, daß wir der Askese bedürfen; aber nicht so ganz außer Zweifel dürfte es erscheinen, ob die Askese in ihrer alten Form das beste für uns ist. Kann der Schlaffheit des modernen Körpers, der seine Bürde ohnehin kaum zu tragen vermag, dadurch abgeholfen werden, daß ihm ein noch schwereres Joch auferlegt wird? Wohl kaum. Sogar in jenen reckenhaften Zeiten, da unser äußeres ‚Gemächte' noch ‚fett und übermütig' war, hören wir die eifrigsten Heiligen vor ihrem Tode bekennen, daß sie Gewissensbisse über die tyrannische Behandlung ihres fluchbeladenen Körpers empfanden. Der hl. Ignatius erkannte, wie schon erwähnt, daß er durch die maßlose Strenge seiner Fasten und anderer Bußwerke zu Manresa seinen Körper — der eben doch ein unentbehrliches Werkzeug ist — nutzlos geschädigt habe. Und der Heilige von Assisi, der ebenso erbarmungslos gegen sich selbst wie erbarmungsvoll gegen andere

war, gestand auf dem Sterbebette seines zu Tode geplagten Körpers: ‚Ich war zu hart gegen Bruder Esel.'

Ja, Bruder Esel, armer Bruder Esel, du bist unmenschlich geritten worden. Hätte er nicht eine so zähe Konstitution gehabt, so würde er die Heiligkeit, die er nicht verhindern konnte, sicherlich gehindert haben. Heutzutage ist er nur noch ein Schatten seiner einstigen Kraft und vermag nicht ein Zehntel der Lasten zu tragen, die ein hl. Franziskus ihm aufbürdete, und die er mit einem Seufzer der Ergebung hinnahm. Er brauchte die Zuchtrute, Bruder Esel; aber zu viel davon kann er nicht mehr ertragen. Und doch haben wir noch ein gut Teil der Askese jener derben Zeiten beibehalten. Unsere Klosterregeln wurden für andere Menschen erdacht. In einigen der strengsten Orden wurden sie gemildert; doch keine Milderung ist imstande, sie für den Bewohner kälterer Zonen zuträglich zu machen. Denn sie sind nicht nur veraltet, sie waren für ein sonniges Klima, für die Heimat der Oliven, Reben und Makkaroni aufgestellt. Die Fasten fallen für die nördlichen Länder größtenteils in den Winter und stellen dadurch harte Anforderungen an den jugendlichen Körper; dagegen bleibt der Sommer, der das Fasten leichter ertragen ließe, nahezu davon frei. So kommt es, daß in gewissen Orden kaum ein einziger Novize, auch nicht der rosigste, zur Ablegung der Gelübde hinzutritt, ohne seine Gesundheit geschädigt, wenn nicht ernstlich erschüttert zu haben. Nicht so sehr eine Verminderung und Erleichterung als ein Anpassen an die veränderten Verhältnisse tut dem Fasten not. Nicht allein die Reichen dieser Welt sind von dem Krankheitspilz des Bürokratismus angesteckt, auch das Reich Gottes auf Erden ist ihm ausgesetzt.

Doch ich greife in das Gebiet der klösterlichen Askese über, was nicht meine Absicht ist. Die Askese der Weltleute ist ein so verwickeltes Problem, daß es mehr als genug Stoff zur Erörterung bietet. Wie soll die Askese auf diesen siechen Leib des Todes angewandt werden? Alles, was ich sage, betrifft nur die Form, nicht das innere Wesen der Askese, denn dieses bleibt stets unverändert dasselbe. Der schwache, feige, selbstsüchtige Körper braucht Askese: noch nie war er deren so bedürftig wie in unseren Tagen. Aufgabe der Religion ist es, auf diesen Körper einzuwirken, ihn zu bestimmen und zu zwingen, sein Joch auf sich zu nehmen. Sie muß dabei mit großer Liebe, aber auch mit großer Festigkeit zu Werke gehen, wie die Mutter gegenüber dem Kind. Das Kind wird durch Liebe geleitet, durch Autorität in Zucht gehalten. Hinter dem unbeugsamen Willen muß es die Liebe, hinter der Liebe den unbeugsamen Willen fühlen. Heute, mehr als je zuvor müssen wir unseren Körper lieben anstatt ihn zu hassen, müssen ihm mit sanfter Geduld begegnen.

Durch die ganze Geschichte hindurch wird der Körper als ‚Krongut der Schöpfung und des Schöpfers' gepriesen. Das Ziel aller Heiligkeit ist die Erlösung des Leibes. In der Wiedervereinigung mit ihm besteht die Vollendung unserer Seligkeit im Himmel. Alles geschieht für

den Körper, selbst die Heiligkeit und Askese beruhen, nächst der Liebe zu Gott, auf der Liebe zu unserem Körper. Wie in der christlichen Religion mehr und mehr die Liebe als treibende Kraft an die Stelle der Furcht tritt, könnte so nicht auch Liebe zu unserem Körper an Stelle des Hasses immer mehr der Beweggrund zu unserer Askese werden? Wir müssen, so zu sagen, dem furchtsamen und zitternden Körper, der angesichts der unermeßlichen Welt in sich zusammenzuschrumpfen scheint, zeigen, daß alles, selbst Strenge und Unterdrückung, sein Bestes im Auge hat. Die Bürde unserer täglichen Pflichten, das Aufreibende unserer gesellschaftlichen Verhältnisse und des Verkehrs mit der Welt, die von Zeit zu Zeit sich einstellenden Anzeichen einer untergrabenen Gesundheit — dieses von unseren leichtlebigen Vorfahren den meisten unter uns hinterlassenen Erbes; der unablässige Kampf gegen unsere angeborene und selbstverschuldete Trägheit und Eitelkeit — enthält dies alles nicht eine ganz ansehnliche Summe von Gelegenheiten zur Abtötung und Selbstverleugnung? Ein weiser Seelsorger sagte: Nein. Solch ungesuchte Buße werde zur Gewohnheit; wir ertrügen sie mit Ergebung ins Unvermeidliche, doch widerwillig, wie etwa die Gicht oder andere langwierige Übel. Diese Ansicht hat zweifellos ihre Berechtigung; aber ich muß bekennen, daß ich sie mir nicht aneignen kann. Das vollgerüttelte Maß dieser Bürden erfordert nach meiner Erfahrung eine täglich, ja stündlich erneute, bewußte Hingabe. Wenn jedoch eigens Strafen zur Bezähmung unseres nur allzu zahmen Körpers verhängt werden müssen, so sollten solche nicht allzu schwer zu finden sein, auch ohne nach jenen heroischen Kasteiungen und Bußwerken zu greifen, die unser strauchelnder und stolpernder Bruder Esel nicht mehr erträgt.

Die Mitwirkung des Körpers im Kampfe gegen den Körper ist unentbehrlich. Es sind die Lüste des gesunden Körpers, welche zu fürchten sind; um gegen sie zu Feld zu ziehen, muß der Körper (widerspruchsvoll mag es klingen) bei guter Gesundheit sein. Der Soldat soll nicht verwöhnt, aber gut ernährt werden. Ohne Gesundheit keine Kraft; ohne Kraft keine Kampfestüchtigkeit. Ein fainéant wird selten ein Heiliger, der öffentliche Sünder oft. Pecca fortiter erzieht nicht zur Heiligkeit, wenn auch Luther es sagte; aber der, welcher kraftvoll sündigt, besitzt weit mehr als der laue Christ die Eigenschaften, die zum Heiligen erforderlich sind. Die Energien des Sünders müssen sich gottwärts wenden; aber vorhanden müssen sie sein. Gebet ist das Rüstzeug der Heiligen; aber das Gebet wird matt, wenn das Gehirn nicht gesund ist, und das Gehirn kann in einem ungesunden Körper nicht auf die Dauer gesund bleiben. Darum warnt der schon öfters angeführte weise Erzbischof schwächliche Personen vor langen Andachtsübungen in den ersten Morgenstunden. Er sagt: ‚Nach der Ruhe der Nacht braucht das Gehirn einige Zeit, bis es seine normale Leistungsfähigkeit wieder erlangt hat.‘ Und an einer anderen Stelle: ‚Sie leiden an den Folgen ihres Eigenwillens in Bezug auf ihre Gesundheit in früheren Jahren; diese Folgen lassen sich jetzt nicht auswischen. Das

Einzige, was Sie tun, und worauf Sie hoffen können, ist, sie möglichst zu vermindern.' Und wieder: ‚Das Beste, was Sie tun können, ist, die Geduld zu bewahren, Murren und Fluchen zu vermeiden und mechanisch einige Gebete zu sagen oder ein Kruzifix anzuschauen.' Das sind nicht Ratschläge für Heilige; aber ach! die Heiligkeit hat kleine Anfänge. Der Weg zu Gott kann nicht abgekürzt, er muß von Anfang bis zu Ende durchlaufen werden; er ist — in dieser Hinsicht — nicht der ‚königliche Weg', von dem der gottselige Thomas von Kempen spricht. Ganz bescheiden müssen wir beginnen, und von diesen ermüdenden, unansehnlichen Anfängen hängen alle weiteren Fortschritte ab. Nicht die Energien unseres Körpers zu unterdrücken, sondern sie zu hegen und zu pflegen, das ist unsere Aufgabe.

Die Energien des Körpers zu hegen und zu pflegen, ja; aber auch den Willen zu stärken, das ist die schreiende Not unserer schwächlichen Zeit. Es gibt keine gefährlichere und verbreitetere Häresie als die, welche erklärt: ‚Wir sind alle mehr oder weniger Taugenichtse, lasset uns darum einander lieben!' Hand in Hand mit ihr geht ein falsches und faules Erbarmen: ‚Du bist, was du bist, und du kannst dich nicht ändern!' Das ist die Brüderlichkeit der Verbrecher und Sträflinge. Allerdings kann nichts aus dem Menschen hervorgehen, was nicht in ihm ist. Doch kann das zu üppig Wuchernde zurückgeschnitten, das brach Liegende fruchtbar gemacht werden, und dies ist die Funktion des Willens. Der Wille ist der Achsnagel aller unserer Fähigkeiten. Und so wenig wie die andern ist er eine unveränderliche Eigenschaft, wozu der moderne Materialismus ihn stempeln möchte. Der schwache Wille kann gekräftigt, der starke stärker werden. Der Wille wächst durch Übung, wie die Muskeln wachsen durch den Gebrauch; er wächst wie der Schneeball durch seine eigene Bewegung. Es ist meine feste Überzeugung, daß auch der schwächste Mensch genügend Willenskraft zur Erfüllung der ihm zugewiesenen Pflichten besitzt, sofern er sie nur entwickelt, wie er einen schwachen Körper zu kräftigerer Entwicklung bringen würde. Uns hierin zu unterstützen, sind uns die Sakramente der Kirche gegeben. Aber es ist eine ernste Wahrheit, daß die Willenskraft schwinden kann, wenn wir den Willen nicht üben, wie die Muskeln schwinden, wenn wir sie nicht gebrauchen. Zahllose Männer und Frauen leiden in unseren Tagen an dieser Krankheit: ‚Ich kann nicht', würde richtiger heißen: ‚Ich will nicht.' Eine Askese aktiver Art, die anregt und aneifert und so das Hauptübel unserer Zeit auf den Kopf trifft, sollten wir anstreben, nicht eine passive. Dieser arme Schwächling von einem modernen Körper, der so viel Schonung und doch auch so viel Ansporn, so viel Milde und doch auch so viel Festigkeit, so viel Rücksicht und doch so wenig wie möglich Berücksichtigung erfordert, ist wahrlich für den Seelenarzt ein schwieriger Patient — jedoch nicht zu schwierig. Die Kirche war und ist immer bereit, sich dem Wandel der Zeiten anzupassen; et plus ça change, plus c'est la même chose. Sie bringt aus ihrem Schatze Altes und Neues hervor — wie die Welt, der sie dient, die Welt, die sich in Kreisen bewegt, wenn

auch in stets sich weitenden Kreisen. So vollkommen ist sie für ihre göttliche Sendung ausgestattet, daß sie, so zu sagen, automatisch allen Bedürfnissen dieser Welt entspricht, und nie verweigert ihr mütterlicher Busen die nährende Milch den hungernden Kindeslippen der Menschheit.

Dies beweist sie auch jetzt wieder durch einen unmerklich und allmählich in ihr sich vollziehenden Wandel, der ihr eigenstes Geheimnis ist. Wenn der religiöse Übereifer, der einst in Verfolgungssucht ausartete, den tiefgehenden Wechsel im Menschen erkennt und von Verfolgungen absteht; wenn der Religionshaß nicht länger die Folter anwendet, die ehedem von der öffentlichen Gerechtigkeit als heilsames Mittel zu unserer Besserung betrachtet wurde: sollte dann eine so zärtliche Mutter wie die Kirche unerbittlich an einer Strenge festhalten, die für ein härteres und kräftigeres Geschlecht bestimmt war? Die Milderungen in den Fastenvorschriften beweisen das Gegenteil. Von der weisen Einsicht des modernen Beichtvaters, der jeden Fall einzeln prüft und unterscheidet, sind die Briefe des mehrfach genannten Erzbischofs Porter ein rühmens- und empfehlenswertes Beispiel. Bis zu welchem Grad das menschliche Leben von den Stürmen des Schicksals erschüttert, von anhaftenden Schwächen gehemmt, durch Abstammung und Geburt beeinflußt wird, hat in vollem Umfange — erst unsere Zeit zu erkennen begonnen. Ein Zeitalter, das die Verherrlichung persönlicher Eigenart in der Literatur sieht, in dem ‚Bekenntnisse' nicht Ungeduld, sondern wachsende Teilnahme erwecken, eine Teilnahme, welche nicht auf bloßer Neugier oder anderen unlauteren Gründen beruht, das sein Interesse von dem Typus auf das Individuum überträgt, — dieses Zeitalter wird naturgemäß den Schwierigkeiten und Verwicklungen im Leben des Individuums mit größerem Verständnis begegnen. Und die Frucht davon — auch in jener Kirche, die von jeher die Seele der christlichen Liebe gewesen, und deren Priester die wahren Apostel und Werkzeuge der Liebe sind — ist vielleicht eine Liebe, die der des Ewigen um einen Schritt näher kommt, denn sie wird gegründet sein auf Gerechtigkeit. Er aber ist die vollkommene Liebe, weil er die vollkommene Gerechtigkeit ist.

Wenn so die Schwachheit des modernen Körpers die Muttersorgen der Kirche vermehrt hat, so bietet sie ihr doch auch wiederum Entschädigung hiefür. So weit wir bis jetzt diesen tiefgehenden, allgemein bemerkbaren Wechsel betrachtet haben, möchte es scheinen, als sei er nur vom Übel. Wenn wir jedoch tiefer blicken, so finden wir, daß auch hier wie in jeglichem Wechsel der Keim des Guten, der darin verborgen ist, das scheinbare Übel weit überwiegt. Eine einseitige Erwägung übersieht den mächtigsten Verbündeten der Kirche, die beharrliche Verfechterin asketischer Religion: die Natur. Die Natur, welche, wie einige sagen, ihrem innersten Wesen nach jeder Askese widerstrebt und widersteht, zeigt sich in ihren mehr verborgenen Vorgängen als deren Verbündete und drängt sie dem Menschen auf. Die Menschen lieben es, ihre seichten Verleumdungen über die Natur auszustreuen. Sie haben sie eine Feindin der Keuschheit genannt, sie, die

jede Verletzung derselben erbarmungslos rächt. Und wenn wir einen Blick auf die Geschichte der Menschheit werfen, ist es da nicht, als verfolge sie unentwegt und zielbewußt einen Plan: Vergeistigung durch Entkörperung? Sachte und unbemerkbar ging sie dabei zu Werke, bis plötzlich dieser Plan offen zutage trat und wir ihn sehen mit unseren eigenen Augen. Denn alle jene Zeichen und Symptome — bei welchen ich bis zum Überdruß verweilt habe — so schlimm sie, von rein materiellem Standpunkte aus betrachtet, erscheinen, was bedeuten sie anders als das allmähliche Absterben des tierischen Menschen und das allmähliche siegreiche Aufsteigen des Geistes aus den Ruinen eines nach hartnäckigem Widerstande gebrochenen Körpers?

Mit einem Wort: Die Natur tut für die Kirche, was jeder einzelne Heilige, in ungestümem Verlangen der Zeit vorgreifend, für sich selbst zu tun hatte, — sie ertötet den Körper.

Schauen wir zurück auf die Vergangenheit und vergegenwärtigen wir uns die tierische Sinnlichkeit des Menschen in seiner ungebrochenen Körperkraft. Erregt nicht die Kinderzahl — oder Unzahl — der jüdischen Könige, eines um den andern, die endlos scheinende Liste ihrer Frauen unser berechtigtes Staunen? Und dabei gelüstete es diese Männer noch nach verbotenen Früchten! Oder was sollen wir zu den zweitausend Frauen von Dschingis-Khan sagen? Aus Hunderten von Beispielen sehen wir, von welcher Leidenschaft die Neigungen und Triebe dieser Männer waren; vergegenwärtigen wir uns den Unterschied zwischen ihnen und dem Pater familias unserer Tage, dem ehrsamen Staatsbürger, der (wie es in des Schahs Epigramm heißt) fünfzig Jahre mit einer Frau hundert Jahren mit fünfzig Frauen vorzieht. Ein dürftiger und prosaischer Vergleich; der biedere Hausvater von heutzutage ist keine heroische Erscheinung, aber er bezeichnet einen Abstand, dessen wir uns wohl nie zuvor bewußt wurden.

Es gibt noch einen anderen Maßstab, einen höheren, geistigen, nicht so sehr in die Augen fallenden. Seine beiden termini sind Dante und der Apostel Paulus. Die Lehre des letzteren über die Ehe ist für alle Zeiten die Grundlage der christlichen Auffassung von ihr. Aus dieser Lehre sind alle die lilienweißen Blüten der christlichen Ehe und christlichen Liebe entsprossen. Und doch sind die Anschauungen des hl. Paulus, verglichen mit den unsrigen, nur wenig verschieden (in Ehrerbietung sei es gesagt) von der Denkweise der ihn umgebenden Heidenwelt. Für die Begriffe jener Zeit lag zweifellos eine Welt dazwischen; aber in der Perspektive von neunzehn Jahrhunderten wird aus der Kluft eine Spalte. Zu welch silbernen Spiralen hat der Geist, dessen Wurzeln der Apostel tief in den Boden seiner Zeit senkte, sich ausgewachsen! Und schwerlich hat er schon die letzte Blüte angesetzt. Den christlichen Liebesdichtern war es vorbehalten, den in der heranreifenden Christenheit aus der Paulinischen Lehre sich entwickelnden Geist zum Ausdruck zu bringen. Und so ist in den Beziehungen zwischen Mann und Weib der Weg von dem ersten großen Lehrer der Christenheit bis zu Dante ein Aufsteigen in ‚einen weiteren Äther, eine göttlichere Luft'.

Zahllos sind die Beispiele, an denen das geheime Bündnis zwischen der Natur und ihrer angeblichen Gegnerin, der Askese, und ihre auf die Entfaltung des inneren Menschen gerichtete Wirksamkeit sich verfolgen lassen. Beständig verdunkelt, zeitweise durch vereinzelte historische Ereignisse scheinbar widerlegt, wird diese Tatsache, von einem höheren, weitblickenden Standpunkte aus betrachtet, zur unwiderleglichen Gewißheit. Der gegenwärtige Zustand unseres Körpers erscheint in dieser Auffassung als eine bloße Entwicklungsstufe in dem großen, auf die Vervollkommnung der Menschheit gerichteten Prozeß. Aber, so möchte man fragen, soll die Kraft zum Bösen in unserem Fleische durch die Vernichtung aller Kraft unterdrückt werden? Es wäre eine arme Welt, wenn deren Endziel nichts anderes als eine notgedrungene Tugend wäre; wenn die Sittlichkeit in ihr nur als Sumpfpflanze gediehe — ein Eden ehrbarer Mittelmäßigkeit, wenn (wie ein verstorbener Bischof sagte) wir den alten Menschen (man) auszögen, nur um das alte Weib anzuziehen. Doch gegen diese Aussicht, gegen ein Heilmittel, das schlimmer wäre als das Übel, für dessen Heilung es bestimmt ist, kommt eine andere Macht uns zu Hilfe: die Heiligkeit. Heiligkeit macht stark. Die gewöhnlichste all der gewöhnlichen Schmähungen gegen die Religion ist die von den ‚müßigen Mönchen' und ‚trägen Heiligen'. Ganz im Gegensatze zu diesen unbegründeten Beschuldigungen steht die Tatsache, daß ein Heiliger noch nie ein Müßiggänger war. Der Prozeß der Heiligung — wie die Einbalsamierung der alten Ägypter — zerstört nur, um den Körper unversehrt zu erhalten, denn die Heiligkeit kann keine Fäulnis neben sich dulden.

Fragen wir nochmals die Natur als die Grundlage, von der wir ausgehen! Die moderne Wissenschaft hat das Dunkel, das bisher die Psychologie des Willens umgab, teilweise aufgehellt. Wir wissen jetzt, daß der Wille eines Menschen den Körper eines andern heilen und ihm neue Lebenskraft geben kann. Man nennt dies therapeutischen Hypnotismus, welcher hochklingende Titel einer früher von der Wissenschaft als Häresie verurteilten Theorie Anspruch auf Glaubwürdigkeit gibt. Doch damit nicht genug: Wir wissen auch, daß es möglich ist, sich selbst zu hypnotisieren; wir wissen, daß ein Mensch kraft seines eigenen Willens sich selbst heilen und sich neue Lebenskraft zuführen kann. Vom rein natürlichen Standpunkt aus betrachtet, muß demnach die Heiligkeit durch ihre mächtige Wirkung auf die Persönlichkeit und ihren belebenden Einfluß auf die Willenskraft eine Belebung des Körpers bewirken. Doch dies ist nur die natürliche Seite, die physische Grundlage des Vorganges; der Körper ist gleichsam in die Seele getaucht wie der Docht in Öl, und seine Brennkraft wird je nach der Stärke oder Schwäche der ihn befruchtenden Seele vermehrt oder vermindert. Dieses Öl, diese Seele wird durch die Eingießung des Heiligen Geistes hundertfach bereichert. Der menschliche Wille erhält durch die Vereinigung mit dem göttlichen übernatürliche Kraft, und die menschliche Liebe und menschliche Kraft wird ersetzt durch die göttliche Liebe und göttliche Kraft. Doch nein, sie wird nicht ersetzt, vielmehr wird dem Niedrigeren das Höhere hinzugefügt, das Kleinere durch das

Größere vermehrt und von ihm aufgenommen. Die Brennkraft des Dochtes — des Körpers — wird in gleichem Verhältnis gesteigert. Wenn Selbsthypnotisierung eine belebende Kraft besitzt, wie lebenspendend muß sie werden, wenn der menschliche Wille durch den göttlichen verstärkt, die Menschenseele in die Seele aller Seelen aufgenommen ist! So geschieht es, daß die Heiligkeit, die zerstört, zur Heiligkeit wird, die erhält; und durch die enge Pforte eines asketischen Todes führt gerade jener Körper, auf dem die Hand dieses Todes so schwer gelegen, zu einer ‚Auferstehung in Kraft'.

Diese Wahrheit ist in großen Lettern über die Geschichte der Heiligkeit geschrieben. Die Heiligen haben die Spuren ihrer Wirksamkeit der ganzen Welt eingedrückt. Wenn diese Männer, die der Unfähigkeit und Unbrauchbarkeit bezichtigt werden, sich einer Tätigkeit zuwandten, die in den Augen der Welt groß ist und den Beifall der Menge findet, so errangen sie auch hier die Palme. Nehmen wir z. B. die Dichtkunst; in der vordersten Reihe erhabenster Lyrik stehen die Propheten des Alten Testaments: unerreichte Vorbilder, welche zu erreichen das mühsame Streben der größten Dichter ist. Das höchste Lob eines Milton oder Dante — Namen aus der Aristokratie der Dichter — ist, daß sie das ferne Echo von jener Riesen einzigartigem Sang aufgefangen und wiedergegeben haben. In diesem Punkte und von dieser Seite betrachtet, waren diese großen Dichter nicht ursprünglich, die Frucht ihrer Dichtung stammte vom Baume der alttestamentlichen Poesie; ohne ihre ehrwürdigen Vorbilder hätten sie nicht das schaffen können, was sie schufen. Ganz anders die Propheten; sie schrieben ohne die Absicht, der Welt eine Poesie zu schenken, ohne Verlangen nach dichterischem Ruhm; ihre göttliche Sendung allein hatten sie vor Augen; sie suchten vor allem das Reich Gottes, und alles andere wurde ihnen hinzugegeben. Oder betrachten wir, auf einem anderen Gebiete menschlichen Schaffens, den hl. Augustinus! Während seiner glänzenden Jugend war er ein Redner seiner Zeit, ein Redner von Ruf, der seine Zuhörer hinriß; aber von bleibendem Werte brachte er nichts hervor, und er wäre wohl aus der Erinnerung der Nachwelt ebenso völlig verschwunden wie seine Zeitgenossen, die nicht minder berühmte Redner waren als er. Zu dem großen Theologen, der unsterblichen Autorität stieg er erst empor, nachdem er die Höhe der Heiligkeit erklommen hatte. Und jene Werke, welche noch heute der Zeit standhalten, waren nur ein kleiner Bruchteil seiner Tätigkeit, eine Nebenbeschäftigung in seinem arbeitsreichen Leben als Bischof, das allein eine volle Manneskraft erforderte. In ähnlicher Weise sang Franziskus von Assisi seinen Sonnengesang, schrieb der andere Franz — der von Sales — seine unvergleichliche französische Prosa, ergoß sich Johann vom Kreuz in jene mystischen Gedichte, die zu den Perlen der spanischen Literatur gehören, nicht zu sprechen von seinen unvergeßlichen prosaischen Schriften: dies alles ward vollbracht in den Mußestunden des Lebens, eines Lebens, das keine Mußestunden kannte, das für die meisten früher Tod gewesen wäre.

Wir sehen, die Heiligkeit wirkt nicht nur stärkend und belebend, sie verlängert auch das Leben. Sie verlängert das Leben jener Fähigkeiten, ohne welche das Alter der Vorgeschmack des nahen Erlöschens ist. Diese Menschen, denen der Urheber des Lebens innewohnt, wissen kaum, was Altersschwäche ist; sie sind vertraut mit dem Leiden, aber nicht mit der Hinfälligkeit und dem Verfall. Blicken wir hin auf Manning, seine ungebrochene Kraft, seine unablässige Tätigkeit, bis das Grab sich seiner bemächtigte; und doch welch ein Bündel von Knochen! Jene Phrase, der Vorwurf zu großer Fleischlosigkeit, der den Heiligen gemacht wird, muß verstummen angesichts dieser ‚Knochenbündel', die mancher wohlbeleibte Lebemensch um ihre Lebenskraft beneiden dürfte. Der hl. Franziskus war eine Flamme tätiger Liebe bis an sein Ende: trotz seines mißhandelten ‚Bruder Esel', trotz Hagerkeit, trotz unablässiger Arbeit, trotz des täglichen Blutverlustes durch die Stigmata. Alle diese Männer bieten uns dasselbe überraschende Schauspiel, und nicht allein die Männer, auch die Frauen. Geschlecht und Zartheit des Körpers machen keinen Unterschied. Diese Kerzen brennen, bis die Flamme sie völlig verzehrt hat. ‚Wir sind immer jung,' sagte der ägyptische Priester zu den griechischen Gesandten. Die Heiligen könnten sich dessen gleichfalls rühmen, wenn sie sich zu rühmen nicht verschmähten. Es war die instinktive Kenntnis dieser Wahrheit, das großmütige Vertrauen zu dem für seine Schöpfung verantwortlichen Schöpfer, worauf die Heiligen die harte Behandlung ihres Körpers gründeten, welche einige von ihnen später als zu weitgehend erkannten. Denn obgleich das Öl das Leben des Dochtes wunderbar verlängern kann, so hängt doch von diesem Docht von einem Körper die Größe unserer Tatkraft ab. Das Feuer ist durch das Brennmaterial bedingt. Keine Willenskraft kann die Substanz der Lebenskraft ersetzen. Und wenn auch eine gewisse Schwächung im Plane der Askese liegt und liegen muß, so ist Verschwendung von Kraft eine kostspielige Verschwendung. Denn selbst als ein Lasttier ist unser viel mißbrauchter Körper ein ‚goldener Esel'.

Bei den weitgehendsten Zugeständnissen (und ich habe in diesen Blättern nicht mit solchen gegeizt) bleibt das Wort der Schrift unumstößlich wahr: ‚Wer sein Leben verliert um meinetwillen, wird es gewinnen.' Das Gegengift gegen die moderne Mattigkeit des Körpers und die moderne Willensschwäche ist die Heiligkeit. Sie allein besitzt jene Lebensbedingungen, von welchen unsere moderne Welt sich immer weiter entfernt. Wenn es wahr ist, daß dieser ‚Leib des Todes' in bisher unerkannter Weise den Geist beschwert und niederzieht, so ist ebenso wahr, daß der Geist den Körper emporzuziehen vermag. Die Kenntnis von den unzähligen Verbindungen zwischen Körper und Geist, den zarten Beziehungen dieser Lebensgefährten, die zugleich Vater und Kind, Ehegatte und Ehegattin für einander sind, ist in neuer Zeit so gewachsen, daß sie betäubend auf uns wirkt. Aber sie betäubt nur, weil sie einseitig ist. Von den mannigfachen Reaktionen des Körpers auf den Geist, von der Macht, die er über den

Geist besitzt, wissen wir zwar bei weitem nicht alles, doch mehr als genug. Von der wohlgemeinten, aber strengen, ja oft tyrannischen Herrschaft des Geistes über den Körper haben wir erst neuerdings einiges erfahren, doch ist sie in raschem Wachstum begriffen. Hypnotismus, Gebetsheilung, Radium, anscheinend von unvereinbarer Verschiedenheit, vereinigen in Wirklichkeit ihre Strahlen auf einen gemeinsamen Mittelpunkt. Wenn dieser Mittelpunkt einmal gefunden ist, so wird der Zusammenhang zwischen Körper und Geist, die Überlegenheit des letzteren über den ersteren wissenschaftlich bezeugt und durch Beispiele erhärtet sein. Die blinde Tyrannei des Geistes über das Fleisch wird dann einer gerechten, weisen Mäßigung gewichen sein. Dann wird sie offenbar werden, die Wahrheit, die wir jetzt nur als wahrscheinlich bezeichnen und durch gelegentliche Vorkommnisse beleuchten können: daß die Heiligkeit ein Heilmittel und ein Heiler ist, daß von der Tugend Kraft ausgeht, daß die Liebe Gottes mehr in sich schließt als nur sittliche Gesundheit. Für die Schwachheit einer Welt, die einer mütterlichen Hand bedarf, an die sie sich klammern, und an der sie sich festhalten kann, ist eine weise Askese heilsam und erzieherisch.

Gesundheit — das habe ich nahezu gesagt — ist Heiligkeit. Wie, wenn Heiligkeit Gesundheit wäre? Zwei Seiten einer Wahrheit? In ihrem Zusammenwirken und ihrer Vereinigung liegt die volle Antwort. Es ist die Vereinigung von Körper und Geist, Sichtbarem und Unsichtbarem, wonach die Menschheit mit entschlossener Beharrlichkeit, wenn auch gehemmt durch die eigene Schwere, unentwegt strebt.

Vorstehende Abhandlung des großen englischen Dichters, im Original ‚Health and Holiness‘ überschrieben, wurde von Helene von Reuß ins Deutsche übertragen. Über das Schaffen Francis Thompsons unterrichtet ein Aufsatz von Mary Ryan, der an dieser Stelle im Dezember 1910 (VIII, 1. Bd., S. 287—298) erschienen ist. Proben seiner hymnischen Lyrik brachten wir im 9. Jahrgang, 2. Bd., S. 278—283 ‚Der Jagdhund des Himmels‘ und im 11. Jahrgang, 1. Bd., S. 513—522 ‚Ode an die untergehende Sonne‘. Von Thompsons Prosa liegt in deutscher Übersetzung vor sein ‚Ignatius von Loyola‘ (Verlag Kösel & Pustet).

Die Schriftleitung.

# Das unheilige Haus
## Roman von Leo Weismantel

(Fortsetzung.)

### Die goldene Schmiede.

Die Milseburg, des Teufels Wurfgeschoß, lag nach Norden, — der Kreuzberg aber liegt gegen Süden, dem Lichte zu.

In des Kreuzbergs Mitte — so verkündet eine alte Märe — liegt St. Kilian, der Gotteskneсht, der später zu Würzburg von gedungenen Mördern war erdolcht worden, begraben. Und sein durchstochenes Herz ward zu einem Gnadenquell nach Gottes Wille, — der entspringt auf dem Kreuzberg auf halber Höhe aus dem Dunkeln des Innern; über ihm ist der Berg kahl und nur von stoppeligem Gras und schimmeligem Moos bewachsen. Um den Quell aber beginnt der Wald, der niedersteigt ins Tal zu den samtenen Wiesen: Das ist die Quelle der Sinn, die niederläuft nach Franken zum Main.

Schnurgerade läuft der heilige Quell, dem Gefälle der Talrinne folgend, abwärts, — da auf einmal biegt er ohne ersichtlichen Grund aus. Wie eine reine, keusche Magd, die zierlich feine seidene Schuhe trägt und dem Schmutze ausweicht, so weicht die Sinn hier zurück von einer nur wenig ausgedehnten, aber von der ganzen nächsten gesegneten Umgebung sich abhebenden sumpfigen Erdscholle. Der Boden scheint hier grundlos. Der Wanderer, der hier schreitet, fürchtet zu versinken.

Der Fahrweg, der das Sinntal durchzieht, aufwärts zur Höhe, windet sich hier enger zwischen Quellbach und Berghang, — von Berghöhe zu Berghöhe kreuzt hier ein zweiter Weg und führt über eine Holzbohle von Ufer zu Ufer.

Um so spukhafter und unglaubhafter steht da mitten in diesem sumpfigen Land ein großes, schwarzes, steinernes Haus. Seine Mauern sind wuchtig, als wollten sie laut schreien: ‚Seht, geht es denn mit rechten Dingen zu, daß wir hier stehen und nicht versinken? Über den Köpfen der Menschen, die hier schreiten wollten, abseits vom Pfade, schlüge das Moor zusammen; wir aber, wir stehen!‘

Wer mochte hierher sein Haus gebaut haben? Nur eine Viertelstunde weit talabwärts lag das Dorf, und dort gab es sicheren Grund genug für viele Häuser. Oder war dieses Haus der Häuser ältestes in dieser Gegend, da die Menschen, die sich hier niederließen, noch einen Schutz suchten in Sumpf und Fluß?

Dies Haus war eine Schmiede, — die hieß die ‚goldene‘. Fuhr ein fremder Reisender auf einem kleinen, leichten Wägelchen hier vorüber, so drehte sich der Kutscher auf dem Bocke um und hub an zu erzählen:

‚Das Haus dort, seht, Herr, das ist die goldene Schmiede. Von ihr geht eine alte Kunde, die von dem einen und dem anderen der Rhönbauern gewußt ist und die hie und da wieder in bestimmten Zeiträumen alle Bewohner des Tales und der ganzen Rhön in eine atemlose Spannung jagt. Vor vielen Jahren hat auf dieser Schmiede ein Meister gewohnt, der wie kaum ein zweiter vor ihm noch nach ihm König der Schmiede gewesen war. Er hat nicht nur um die Räder der Bauern Bandreifen geschweißt, die Brecheisen der Steinmetzen geschärft, die Hufe der Zugochsen und hie und da das Pferd eines fremden Reisenden beschlagen — dies tat er wie jeder andere Meister —, aber er hat in den Mußestunden des Abends sich oft eingeschlossen; die Leute im Dorfe haben dann immer ein seltsam zierliches Hämmern und Dengeln vernommen, und nach Wochen kam der Schmied mit einem Wunderwerk aus der Werkstatt hervor. Das waren kunstvolle Türpocher für die Barone der Rhön und der Gaulande, seltsame Leuchter und herrliche Tore für Gärten und Dome. Und diese Werke wurden weit versandt auf großen Gespannen und auf eigens gebauten Wägen sinntalabwärts und dann auf eigene Schiffe, die ihrer harrten, auf den Main gebracht und auf dem Main und auf dem Rhein und auf dem Meer gefahren in weite Länder, aus denen nur seltsame, blau zerfließende Kunde zurückkam und ein Reichtum an Gold und edlem Gestein und an prunkvollen Gewändern für die einzige Jungfrau des Meisters. Da alle Menschen der Rhön arm waren wie Kirchenmäuse, so schien es jetzt, daß dieser eine reiche, märchenhaft reiche Mann wie ein Schicksalgeber wurde für dies Land und alles Volk. Aber der Schmied hatte keinen Sohn. Das tat ihm leid. Er hatte wohl eine Tochter, auf die er seinen Reichtum, aber er hatte keinen Sohn, auf den er seines Reichtums Quell, seine Kunst, hätte vererben können. Darum ließ er einst im Lande bekannt machen, daß er seine Schmiede um einen einzigen Hirschgulden verkaufe, den der Schmied selbst geschmiedet hatte und den sich nur jener verdienen könne, der in einem Schmiedewettkampf sich als der König aller Schmiede erwiesen habe. Und so hatte ein junger Schmied sich den Hirschgulden erschmiedet und das Herz des alten Schmiedes und das seines Töchterleins zugleich erworben und war eingezogen in dies Haus. Aber der alte Schmied hatte noch eine besondere Bedingung gemacht: Auch der junge Besitzer der Schmiede sollte — und darauf stand Segen und Fluch des alten Meisters — in gleicher Weise das reiche Erbe weitergeben, immer nur an einen neuen König der Schmiede.‘ So erzählten die Lohnkutscher, ihren Mietsherren die Gegend der Rhön erklärend, durch die sie fuhren.

So irdisch begreiflich der Stolz und Ehrgeiz dieses alten Schmiedes war, im Volk selbst lief neben dieser Kunde bald eine alte Sage, die alles Wirkliche ins Unwirkliche verzerrte.

Da mancher von denen, die dem alten Schmied auf das Erbe folgten, von seinem Reichtum verführt, bald diesem, bald jenem Laster verfiel, da auch die Kunst nachließ und die alten herrlichen Schöpfungen in der Öffentlichkeit nicht immer wieder neu erstanden, raunten sich die Mädchen und Burschen und die alten Großmütterchen in den Spinnstuben bald zu, daß hier etwas nicht mit rechten Dingen zugehen könne. Es ging die bestimmte Märe, daß hier der Teufel seine Hand im Spiele habe, und die goldene Schmiede war bald einem wilden Dornbusch vergleichbar, vor dem die Menschen zurückwichen und zwischen dessen Dornen doch allenthalben die wilden Rosen der Märchen erblühten. Der siebente aber von allen, der die Schmiede besessen hatte, war Balthasar.

Als Balthasar aus der Lehre gekommen war, da war er zugleich mit seinem Bruder auf die Wanderschaft gegangen. Und sie kamen in die Rhön und hörten von der goldenen Schmiede. Es war damals um die Zeit, daß die goldene Schmiede wieder zum Kampfe stand, und die beiden Brüder wollten mitkämpfen beim Wettschmieden. Balthasar war der ältere, sein Bruder aber war gesegneter. Da wußte Balthasar, daß er nie vor seinem Bruder den Sieg erringen werde. Aber Balthasar war besessen vom Geist nach Ruhm und pochte auf seine Erstgeburt. Da machte er seinen Bruder trunken, daß er nicht zum Wettschmieden kommen konnte, und stahl dazu dem Bruder dessen Meisterstück aus dem Ränzel. So ward Balthasar Herr der goldenen Schmiede. — Alle Schmiede aus der Nachbarschaft wußten um den Betrug. Sie tuschelten es sich heimlich hinter seinem Rücken zu, aber keiner wagte vor ihn zu treten, denn da einer einmal Balthasaren öffentlich so gehänselt hatte, da war der Witzbold bei seinem Heimgang über die hohe Rhön verschwunden. Die Leute sagten, er sei in betrunkenem Zustande in das Moor gelaufen, — andere aber sagten auch anderes.

Balthasar war der ältere, sein Bruder aber war gesegneter. Und das ward offenbar, als die beiden das gleiche Mädchen liebten.

Das Mädchen neigte sich dem jüngeren Bruder zu, aber Balthasar ging zu ihrem Vater und tat, als könne er sich des Mädchens Liebe kaufen und ihr gebieten. Und der Vater gebot der Tochter, und sie neigte sich wehen Herzens vor dem Gebot und wollte dem älteren der Brüder als treues, ehrliches Weib dienen; der aber tat ihr Gewalt an, ehe noch ihr Bund war gesegnet worden. Und immer noch wollte sie ihn lieben, obwohl er so grausam zu ihr war. Ja, es kam über sie eine zarte Barmherzigkeit wie Tau der Liebe am Morgen eines aufgehenden Tages, den wilden Gesellen Scheu und Zartheit zu lehren durch das Beispiel eigener Liebe und reiner, opferfreudiger Hingabe. Als sie aber aus Balthasars eigenem Munde jenen Betrug erfahren, durch den er sich die goldene Schmiede er-

schwindelt, da hat diese Kunde sie so ins Herz getroffen, daß sie den Wilden von sich stieß, obwohl sie schon ein Kindlein von ihm in ihrem Schoße trug. Und als sie das Kindlein gebar, da starb sie. Balthasar nahm dies sein Kind, ein Mädchen, das die Mutter Christine genannt hatte, zu sich. Und so war es seitdem. Fragte ein Wanderer, ein Fremder nach der goldenen Schmiede, so beschrieben ihm die Leute dieses Haus und seine Lage. Suchte der Fremde aber nach einem besonderen Kennzeichen, so sagten sie: Geb acht, so sieht der aus, der darinnen wohnt: Riesenhaft ist der Herr der goldenen Schmiede und grobknochig wie ein Stier; gleichwohl sind seine Glieder geschmeidig wie die eines Aales. Verschmitzt ist sein Gesicht, wenn er sich allein und unbeobachtet glaubt, aber herrisch hochgereckt geht er unter den Menschen. Vorstehende Augen hat er wie Fische, die in großen Meerestiefen leben, in denen das Licht nur noch in schwachem Schimmer webt.

Von diesen Mären angelockt, kamen zuweilen wilde Gesellen, die in der Schmiede Arbeit suchten, nicht der Arbeit wegen, sondern weil sie hofften, dunkler Geheimnisse wissend zu werden und so den Meister Balthasar zu zwingen, seinen Reichtum mit ihnen zu teilen. Aber alle entwichen sie schon nach wenigen Wochen. Einer dieser Gesellen war der ‚rote Friederich'. Er kam zu Balthasar in die goldene Schmiede und blieb alldort so lange wie noch nie ein Geselle.

Und bald wußte der rote Friederich, warum Balthasar Augen hatte wie Fische, die in großen Meerestiefen leben, in denen das Licht nur noch in schwachem Schimmer webt. So lugten auch Balthasars Sinne allenthalben nach dem aus, was ihm versagt schien: nach der Ehre und nach dem Weibe. Er wollte herrschen über Männer und Frauen, und da die ihn häßlich fanden an Leib und Seele und da er sie nicht mit Schönheit besiegen konnte, wollte er über sie herrschen mit Schrecken. Wo die Menschen in die Knie sanken vor den grollenden Gewittern und flammenden Blitzen, da lachte Balthasar gellend in die Luft. Wenn die Bauern an den Winterabenden zusammenhockten vor der Nacht und erschreckt von den umgehenden Gespenstergeschichten um die Stunde von zwölf bis eins vom glimmenden Kienspan nicht hinweg ins Dunkel der Nacht treten wollten, da ging Balthasar ganz allein hinweg und ging auf den Beinhof und hockte sich auf die Gräber. Und da ein Bauernbursche es ihm einmal hatte nachmachen wollen, war der Kecke nach der Geisterstunde nicht mehr zu den harrenden Menschen zurückgekehrt, — mit zerschmettertem Schädel lag er am anderen Morgen vor der Kirchhofmauer.

Balthasar, der nach Frauen und Ehre Gierige, haßte die Menschen, die ihn ausschieden aus ihrer Gemeinschaft, und er schreckte sie, wo er nur konnte. Zu Christinen, seinem Kinde, war er bis-

her von einer seltsam zärtlichen Liebe gewesen und hatte alles Schreckhafte von ihr ferngehalten. Und doch standen dem zarten, elfenbeinenen Kinde die Augen ängstlich, als wollte ein Rudel fliehender Rehe daraus hervorbrechen. Und wie ein Reh war sie selbst schlank und zart. Nie ward Tochter und Vater so ungleich erkannt, und so ist es wohl kein Wunder gewesen, daß in einem späteren Geschlecht Zweifel auftauchten darüber, woher Christine stamme, — ob Balthasar wirklich ihr Vater wäre. So hatten Balthasar als Vater und Christine als Tochter jahrelang nebeneinander in Ruhe und Frieden gelebt.

Das alles ersah der rote Friederich und flocht daraus ein unsichtbares Netz von Ketten. Sein Begehren stand nach dem Golde der Schmiede, nicht nach ihrem Hammer. Er wollte Christine freien, weil das ihm ein Weg schien zu einem Sieg. Da trat noch ein zweiter Mann ins Leben der Schmiede, ein Jäger, der fast gleichzeitig mit dem roten Friederich aus der Fremde in die Rhön und in das Dorf gekommen war.

Und nun war Christine durch das Hinzukommen dieser beiden Männer ganz von den übrigen Menschen des nahen Dorfes und des Talgrundes und der Rhön und der Welt abgesperrt in einen Triangel zwischen Schmied Balthasar, den roten Friederich und den düsteren Jäger. Eine dreifache, grausame Liebe sperrte das Mädchen nach allen Seiten ab.

Der Geselle Friederich und der Jäger saßen oft bis tief in die Nacht bei dem alten Schmied, und es ging ein Zechen um in großen zinnernen Kannen; der Geselle erzählte viel von einer fremden lüsternen Welt, und der Jäger sang manch verwegenes Lied dazwischen. Und bald merkte Christine, daß den Erzählungen des Gesellen und den Liedern des Jägers eine werbende Absicht diebisch innehockte. Erst nahm diese Absicht Sinn und Herz des alten Meisters, dann drehte sie sich verführerisch schmeichelnd um Christine.

Große Angst stieg in Christinen auf. Lange Nächte weinte das Mädchen. Und wenn sie einschlief, setzten böse Träume ihr zu. Und sie träumte, daß sie in ihrem Bette lag des Nachts und hörte ein Klappern am Fenster; sie hörte, wie außen eine Leiter angesetzt wurde und ein Mann die Leiter emporstieg; sie wollte aufspringen, das Fenster zu verriegeln, aber die Glieder waren ihr gelähmt. Sie wollte nach Hilfe schreien, aber die Stimme verweigerte den Dienst. Da erschien im Rahmen des Fensters die Gestalt des roten Friederich, der stieg herein und näherte sich dem Bette; aber dann sah er plötzlich beiseite. Auf dem Tisch stand eine Truhe mit Goldstücken, — atemlos verfolgte Christine im Traume das Tun des Gesellen. Da der rote Friederich sah, daß er die Geldtruhe weg-

nehmen konnte und niemand ihm dies wehrte, ließ er ab von Christinen und stieg mit seinem Raub grinsend durch das Fenster.

Und fast jede Nacht träumte sie diesen Traum. Und sie träumte noch einen zweiten: Sie träumte, sie ginge oben auf den Bergen zwischen Waldsaum und Heide dahin und pflückte sich von den dürftigen bunten Blumen, flocht sich einen Kranz ins Haar und war glücklich in dieser Einsamkeit, fern der goldenen Schmiede. Wie jeden Sonntag nachmittag war sie wieder an dieses ihr Lieblingsplätzchen geflohen. Und kein Mensch hatte sich darum gekümmert, auch der Schmied Balthasar nicht. Plötzlich aber fiel es schwer auf ihr Herz, und sie erschauerte: Sie fühlte sich verfolgt; ihr war es plötzlich wie einem edlen Wild, das hinter sich einen Jäger weiß. Sie rannte auf und blindlings davon. Und dann rannte sie von der Heide gegen den Wald, sich hinter einem Busche zu verstecken. Aber als sie des Busches Zweige auseinandertat, hockte der Jäger da und griff nach ihrem Kleid, sie zu sich ins Moor zu ziehen, und sie rannte entsetzt zurück auf die Heide, und auch hier hockte der Jäger. Mit einem Schrei um göttliches Erbarmen sank sie nieder.

Dann immer war es, daß sie erwachte und der Sonnenschein in ihrer Stube und auf ihrem Bette lag und sie, die zitternd vom Erlebten Schuckernde, erwärmte. Und die Sonne tat ihr wohl wie eines Geliebten Hand. Und dann wußte sie, daß der rote Friederich nur um des Reichtums der goldenen Schmiede willen um sie warb, und der Jäger nur um ihres Leibes willen. Sie aber sehnte sich nach einem, der nur ihre Seele liebe und dessen Seele auch sie wieder liebe, der in ihrem schönen Leibe nur das Spiegelbild ihrer Seele erkannte und für den sie ihre Seele und ihren Leib so herrlich schmücken dürfe mit heißem Bemühen, und der sie schütze vor der Gier des Gesellen und des Jägers.

Eines Abends hockten die drei Zecher wieder in der oberen Stube der Schmiede. Die ‚obere Stube‘ ist ein Giebelgemach, das in allen Häusern der Rhön als ein bestes und sonntägliches mit besonderer Sorgfalt gehütet und gepflegt wird. An den weiß getünchten und mit blauen Tupfen gesprenkelten Wänden hingen ein paar alte Bilder; um den schweren, eichenen Tisch standen die Stühle; ein paar Truhen, ein geschnitzter Schrank und ein Himmelbett füllten stumm und in versunkener Andacht stehend den Raum; und die Liebe, die aus ihnen floß, aus den bunten Blumen und roten Herzen und Sprüchen, die auf sie gemalt waren, ließ Christinen um so tiefer die hassende und vernichtende Kraft empfinden, die umging in den Erzählungen des Gesellen und in den Liedern des Jägers und in dem stumm zuhörenden Zechen und in dem zuweilen laut aufgellenden Lachen des alten Meisters. Christine mußte auf

des Meisters Gebot dabei sitzen. Sie aber saß wie eine, die immer bedacht ist auf Angriff und Flucht.

Und so merkte die Lauernde auf einmal mit einem freudigen Erschrecken, wie einer ihrer Verfolger von ihr ließ. Und während sie in dem ängstlichen Lauern nach zwei Gefahren hin keine der beiden je so ganz nah und scharf ins Auge gefaßt hatte, ließ sie in diesem freudigen Erschrecken alle Vorsicht gegen den Jäger fallen und richtete Blick und Sinn auf den Gesellen, der doch von ihr abgelassen hatte. Nun wußte sie, daß ihr Traum sich verwirklichen, daß sie den roten Friederich nicht mehr zu fürchten haben werde.

Der rote Friederich sprach auf den Schmied ein: ‚Ich mag Eure Schmiede nicht, Meister! Ich kann nicht ewig hier hocken bleiben bei Euch, ich muß wieder in die Fremde. Die Rast wird mir zur Qual; seht, hier bin ich nur ein Knecht, aber dort draußen bin ich ein Freier, ein Herr!'

Und der Schmied sagte: ‚Ich gebe dir Christinen zur Schmiede dazu!' Christine lächelte stumm vor sich hin wie über die Torheit eines Kindes.

‚Nein, Meister,' sagte der Geselle, ‚Christine ist ein Blumenprinzeßchen, das Hand in Hand mit einem zarten Prinzen durch die Berge und über die Wiesen schreiten will. Ein Schmied braucht zum Weibe eine Hexe, die mit ihm durchs Feuer springt. Es bleibt dabei, Meister, ich wandere, aber ich rate Euch, — wandert mit! Die Zeit ist da, daß Ihr die goldene Schmiede fortgeben sollt, wie Ihr sie empfangen habt. Was kümmert Ihr Euch noch um die alte Hütte und um ein zartes Dirnlein? Nehmt Eure Geldsäcke und geht mit mir! Wir werden wie ein paar Könige durch das Land fahren in einer goldenen Kutsche. Ich will Euch herrschen lehren, Meister!'

Da fühlte Christine, die nur auf den Gesellen und auf den Meister Balthasar geachtet hatte, wie der Jäger, seinen Vorteil ausnutzend, seinen Arm um ihre Hüfte legte; da kehrte sie all ihre Kampfeskraft dem Feinde zu und schlug ihn ins Gesicht.

‚Ei — ho!' — Und die Stube brannte lichterloh auf von dem Lachen des Gesellen und des Meisters und dem Fluchen des Jägers. Christine flüchtete sich in die Ecke, hockte sich auf die Truhe und weinte aufschluchzend in ihre beiden Hände. Und die Männer fielen über sich selbst her mit Spotten und Witzen und ließen das Mädchen wie jemanden, der gar nicht da ist, in Ruhe.

Da weinte Christine in ihre Hände wie ein Sommerregen, und alle Unrast löste sich in Tränen von ihr. Dann wieder merkte sie eine neue anschleichende Angst, sie horchte von neuem auf das Gespräch. Und nun sprach der Jäger zu dem Schmied Balthasar: ‚Seht, so Ihr, Meister, von dannen wollt, solltet Ihr den ganzen

Sinngrund und die ganze Rhön noch einmal in einen Schrecken jagen wie nie zuvor.‘

Und es war Christine, als wäre die Bosheit, die der Jäger ersonnen, von ihm erdacht worden, sich an ihr zu rächen. Und sie wußte, daß der Schrecken mehr ihr galt als dem Tal und seinen Menschen. ‚Ihr wißt,‘ fuhr der Jäger fort, ‚welche Teufelsmären um Eure Schmiede gehen. So sagt Ihr an, wie Ihr es tun müßt, daß Ihr die Schmiede jenem weiter vererben wolltet, welcher Sieger in einem Wettkampf aller Schmiede bliebe. Und von nah und fern werden sie kommen an dem Tag, den Ihr bestimmt.‘

‚Wie aber‘, frug Balthasar, ‚sollte das die Leute schrecken?‘ — ‚Das laßt meine Sorge sein,‘ sagte der Jäger; ‚ich streue jene Märe aus, die jeder glauben wird vor der Euren; denn jeder traut Euch eher eine Schlechtigkeit zu als eine Güte. Und sie werden mir alle glauben, wenn ich heimlich von Ohr zu Ohr raunend erzähle: Er hat einen Packt mit dem Teufel, und wer die Schmiede kauft, kauft sie mit seiner Seele, nicht mit irdischen Mitteln. — Ja und weiterhin,‘ so schlug der Jäger vor, ‚am Feste des Preisschmiedens werdet Ihr und werden wir alle, die wir von diesem Plane wissen, als Teufel erscheinen; wir werden uns Felle machen aus Ochsenhäuten und werden Hörner haben und Schwänze.‘

Die Männer lachten roh. Der Plan gefiel dem Schmied. Dann war es Christinen, als stocke ihr das Herz; ‚— seht, auch Christine kann ihr Teil mithelfen,‘ fuhr der Jäger fort, ‚ist sie nicht wie ein Lockbissen, mit dem der Teufel die Zaghaften ködert? Seht, sie ist schön!‘

Und er zog die Sträubende vor und preßte ihre Hände auf den Rücken, daß die Männer die rehschlanke Gestalt des Mädchens sahen; ‚seht, das soll der Preis sein, um den geschmiedet wird!‘ — ‚Ja, wahrhaftig, das soll er sein,‘ schrie nun auch der rote Friederich. — ‚Ja, wahrhaftig!‘ schrie der Schmied. Dann sank Christine in Ohnmacht. Als sie am nächsten Morgen erwachte, wußte sie nicht, was weiter noch geschehen und was beschlossen war.

Der Schmied Balthasar, den sie für ihren Vater hielt und an dessen Vaterwürde sie nun zu zweifeln anfing, redete kein Wort zu ihr von all diesen Plänen; aber Christine erfuhr bald durch die Bauern im Dorfe, deren Gesichter aufleuchteten vor erwartender Freude, von den Vorbereitungen des Meisters Balthasar zu dem großen Preisschmiedefest. Und die Bauern verwunderten sich, daß Christine davon nichts wisse. Und bald war es, daß die Bauern Christinen auswichen, und Christine sah statt der anfänglichen Freude nun Angst und Schrecken in den Zügen der Menschen, und Frauen und Kinder und Männer und Greise gingen ihr aus dem Weg.

Als sie eines Abends ihre Kammer aufsuchte, um zu schlafen, lag auf ihrem Bett ein Kleid. Sie hielt es ans Licht. Es war aus schwarzer Seide. Sie wußte, daß sie dieses Kleid an jenem Feste tragen sollte. Eine unheimliche Angst stieg auf in ihr. Und die ganze Nacht lag sie im Gebete und schrie ohne Unterlaß zu Gott, daß er sie schützen möge, daß er sie sterben lasse oder ihr einen Retter sende. Erst gegen Morgen schlief sie in Ermattung ein.

Und als sie erwachte, erfuhr sie am gleichen Morgen vom Meister Balthasar, daß am Abend dieses Tages das große Wettschmieden sein werde und daß aus der ganzen Rhön und aus allen Landen Gäste kommen würden. Voll Furcht und Bangen und Hoffnung trat sie an die Arbeit dieses Tages.

Als es aber gegen den Abend ging, gebot ihr Meister Balthasar, daß sie auf ihre Kammer gehe und sie, die Herrliche, Lichte, jenes schwarze Seidenkleid anziehe, so wie die Erde in dieser Stunde sich kleidete mit dem Dunkel der Nacht.

Sie ging auf ihre Kammer, — saß dort am Rande ihres Bettes. Das teuflische Kleid lag vor ihr auf dem Boden. Sie harrte ihres Retters und betete. Aber es kam nur die Nacht, — und der Retter wollte nicht kommen.

## Die Mödel.

Der Mond schien in jener Nacht. Da lief ein Handwerksbursche über die hohe Röhn. Er kam vom Fuldaischen her, hielt mit der Linken den Hut, der davonfliegen wollte, fest in den Kopf gedrückt, stach mit der Rechten mit einem langen Stock seinen mächtigen Schritten vor.

Wenn er aufschaute gegen den Himmel, war es ihm, als blicke er von einer Brücke in einen Strom, auf dem Eisschollen trieben, so zogen da oben die weißen Wolken. Und es faßte ihn der Schwindel und ein leise fließendes Grauen, er könne vom Wind wie von einem Wirbel in die Tiefe des Himmels gerissen werden. Davon lief er so schnell über die einsame Höh'.

Er wollte noch hinüberkommen in den Sinngrund, wollte dort noch einen Herbergsvater aus dem Schlaf klopfen, denn es war schon spät im Jahr; die Nächte lagen schon wie kältende nasse Tücher auf der frostig schauernden Erde. Sonst hätte der Handwerksbursche sich wohl auf der Heide hingestreckt wie auf einem weichen Kissen, und die flatternden Nebel wären ihm wie Vorhänge erschienen, die mit den hie und da aufblitzenden Sternen bestickten eines Himmelbettes.

Da sah der Handwerksbursche plötzlich schwarz neben sich stehend, wie aus dem Erdboden gewunschen, eine jener Mooshütten, wie sie einem Hirten, einem Bauern oder ein paar Torfstechern als

Schutz für plötzlich einhebende Sturmwetter vereinzelt in der Höhe stehen. Ein Feuerschein fiel draus auf die Heide. Drum blieb der Bursche stehen, überlegte, dann trat er hinzu.

Eine alte Frau saß drinnen, schien zu wohnen durch Sommer und Winter, vielleicht ein ganzes Leben, wo andere Menschen nur auf Minuten bleiben mochten. Sie war ordentlich gekleidet mit schwarzem Rock und braunem Mutzen, und doch schien sie dem Handwerksburschen zigeunerhaft, — sie hatte tiefe Furchen in der Stirne, als wär' ihr Gesicht eine Feldhufe, auf welcher der Pflüger Leben zu tief geackert, so daß er auf die unverwitterten Steine des Grundes kam.

‚Grüß Euch Gott, Mutter!' sagte der Handwerksbursche, anlehnend an den Türrahmen, der nie, wohl auch nicht bei kältestem Winter, eine Tür gehalten haben mochte.

Die Alte sah auf; — sie hatte große, starrblickende Augen, die wie Dolche stachen. ‚Grüß dich der Teufel!' kneifte sie altersschwach. ‚Ich bin keine Mutter. Hat mich kein Mensch noch eine Mutter genannt; ich bin eine Hex!'

Da erschrak der junge Bursche, denn er sah, daß sie, die ihm vorhin wie eine Erhabene, als eine ‚weise Frau' erschienen, zur Närrin geworden war unter der Überlast von Leid. ‚Ihr wollt eine Hexe sein? Es gibt keine Hexen.'

Sie kicherte. ‚Du wirst noch an Hexen glauben, — du wie all die anderen, — damit ich euch knören kann; nur die kann ich knören, die an Hexen glauben. Und dich will ich knören.'

‚Warum wollt Ihr mir Böses antun? — Ich wollte Euch doch nur um ein Obdach bitten; ich wollte mich nur an Eurem Feuer etwas wärmen.'

‚Hexenfeuer wärmt nicht, — Hexenfeuer friert. Hexendach schützt nicht, — Hexendach gibt dem Wetter preis.' Der Bursche, der bisher stark gelaufen war und nun still stand vor der windumfegten Hütte, schluckerte vor Frost.

‚Dann geh' her, Schmied, und setz' dich ans Feuer!' sagte die Alte. Er trat zu ihr herein.

‚Woher wißt Ihr, daß ich ein Schmied bin?' — ‚Weil Hexen alles wissen.' — ‚So wißt Ihr noch mehr über mich?' Sie lauerte, sah ihn scharf an und fuhr dann heraus: ‚Daß du flüchtig bist, Schmied! Du hast ein großes Unrecht getan und rennst jetzt davon.' Franz lachte.

‚Du sollst nicht lachen, Schmied, wenn du nicht verstehst, was dir die Mödel sagt. Die Mödel ist eine weise Hexe. Du hast nicht gestohlen, du hast keinen Meineid geschworen, du hast keinem Feind das Brotmesser in den Leib gestoßen, das weiß die Mödel; — aber du läufst durch vor deinem eigenen Recht, — das ist dein

Verbrechen, das dich flüchtig macht. Recht will gehalten, nicht geflohen sein, merk' dir das, Schmied! Ich seh' einen Wagen, und sieben Rosse ziehen daran, und von den sieben will eines nicht mehr ziehen, und der eine störrische Gaul, der stehen bleiben will, wird geschleift und kommt unter die Räder, — der störrische Gaul bist du, Schmied!'

Der Bursche war sinnend geworden. Die Mödel sah stumm vor sich hin, als säße sie neben einem Vertrauten, zu dem sie reden, vor dem sie ihr Inneres enthüllen könnte; — da ward aus der Närrin wieder die hoheitsvolle Frau, die Franz trotz ihrer schlichten, etwas zerlumpten Gewandung in ihr erkannt hatte; sie sprach wie zu Unsichtbaren, die sie umstanden.

‚Ich kenne nicht dich! — Ich kenne nicht dich! — Und ich kenne nicht dich! Keinen von euch kenne ich einzeln. Aber ich kenne das Leid, das euch alle schlägt; und ich kenne die Güte, die euch alle würgt. Ich sage einem jeden nur, was allen Menschen gemeinsam ist; du aber glaubtest, ich sagte dir ein Besonderes, das nur du wissen könntest, — du Tor! Darum hältst du mich für allwissend und schmähst mich eine Hexe.'

‚So hat ein Leid, das mich schlug, auch dich geschlagen und eine Güte, die mich würgte, auch dich gewürgt?'

Das Feuer flackerte bald hell auf, bald sank es zusammen; davon wurde der Schatten des Weibes bald groß, bald sank er zusammen. Dem Schmied aber war es, als triebe ein Teufel dort im Dunkel der Wandecke hinter der Hexe sein tolles Spiel, recke sich auf, drehe Nasen, reiße Fratzen, ziehe den Kopf zusammen, daß er wie ein glatter Teller erschien, und dehnte ihn wieder zu einem unförmigen Felsklumpen.

Dann, als der Schmied ihr gegenüber hockte am glimmenden Feuer, faßte sie seine Hand wie eine Zigeunerin, die ein Schicksal aus den Linien lesen will, und sprach: ‚Du fliehst vor einem reichen Bruder, Schmied, — dein Vater hat ein großes Erbe —.' Dann stieß sie die Hand weg. Eine Weile saß sie stumm und sich besinnend, dann wurde sie wie eine Mutter zu ihrem Kind. ‚Ich bin keine Hexe, Schmied, — ich weiß nicht mehr wie andere Menschen. Deinen Händen sah ich's an, daß du ein Schmied bist, — deinem Ränzel und deinem Rock, daß dein Vater nicht arm ist; — aus diesem zarten, weichen Blick, der zu deinem Handwerk nicht paßt, las ich deine Flucht. So wie du sind viele schon geflohen über die hohe Rhön; wenn ich ihr Schicksal dir erzähle, so könntest du meinen, ich erzähle dir das deine. Du hast einen Bruder, der älter ist als du. Und es ist altes Brauchrecht, daß der Älteste der Buben Erbherr ist im Haus, und daß Bruder und Schwester ihm dienen als Knecht und Magd;' — sie hielt inne, als horche

sie auf. Der Wind pfiff um die Hütte. ‚Wer ist draußen?‘ Dann gab sie sich singend selbst die Antwort:

‚Der Wind, — der Wind, —
Das himmlische Kind.‘

Stärker pfiff's, und das Moos des Daches loderte auf, und der Wind blies mit vollen Backen ins Feuer. Da sprang die Alte drohend auf: ‚Peter! Peter! Bist du wieder da?‘ Wie schallendes Hohngelächter klang das Klappern eines Brettes. ‚Willst mir das Hüttlein abdecken, willst mir die Wände einwerfen, Peter?‘

Sie fuhr wie ein wildes Tier in die Ecke der Hütte und kratzte dort wie ein Hund, der eine flüchtige Maus aus der Erde graben will; — sie brachte einen Totenschädel hervor und hielt ihn auf, wie eine Waffe hielt sie ihn gegen den gewaltigen Wind. ‚Peter, hast mir den Friedrich erstochen, damit ich deine Magd bleibe und nicht Weib sei eines Herrn, der Herr wäre neben dir; — du hast ihn erstochen, da auf der Heide, und hast ihn eingegraben, — hast die Menschen angelogen, er sei fortgezogen, — ich geh' zu den Bauern und zeig' ihnen den Schädel da, daß du an den Galgen kommst!‘ Der Wind machte einen Satz und lief davon; still war es draußen. Wie Steine einstürzender Felsen den Hang hinabpoltern, hallte das Gelächter der Mödel hinaus auf die Heide.

Sie trug die Gebeine wieder in die Ecke und vergrub sie, blieb zärtlich dort hocken und streichelte die Erde. ‚Kamst wie ein Held, — kamst wie ein Held, — kamst in das stille Tal. Wie die Sonne in die Berge kommt, daß es Tag wird, kamst du zu uns. Wir Brüder und Schwestern waren Knechte dem Ältesten. Wir haben ihm gedienet an tausend Jahre. Und Vater und Mutter haben uns gezeugt, nicht daß wir ein Freuen gewännen an eines Freiers starkem Leib, an einer Braute zarter Lieblichkeit, — daß wir Knechte und Mägde seien dem Ältesten. Und daß der Älteste keinen Zinslohn zu zahlen brauche an Fremde. Kamst wie ein Held, kamst wie ein Held, — kamst in unser seufzendes Tal, brachtest ein neues Gesetz. Das hieß: „Ihr sollt das Erbe teilen! Daß der Bruder sei neben dem Bruder, — die Schwester neben der Schwester, — daß ein Freier käme auch der Jüngsten und sie einen Mann erkenne.“ Darum schlug dich der Älteste, schlug dich auf der Heide. Und darum auch schlug er meinen Leib, daß auch das Kindlein stürbe des lichten Helden, — kein Mensch hat die Mödel je eine Mutter genannt.‘

Dem Burschen grauste vor dem singenden Weibe, — er machte sich auf und wollte davon; da ließ die Alte das Moorgrab und sprang hinzu: ‚Wo willst du hin?‘ — ‚Nunter ins Dorf.‘ — ‚Du sollst nicht ins Dorf! Du sollst heim und sollst vor deinen Bruder treten und sagen: „Ich will nicht verzichten auf das, was

mir gehört; gib mir mein Erbe heraus!'" — ‚Dann wird der Haß kommen unter die Brüder!' — ‚Ihr müßt ihn niederkämpfen!'

‚Mein alter Vater, meine alte Mutter werden meiner fluchen; — sie wollen nichts wissen von dem neuen Gesetz.'

‚Sie müssen den Fluch niederzwingen und dich segnen, wie sie den Ältesten gesegnet haben. Das alte Gesetz ist wie ein Drache, — der erschlägt ihn nicht, der vor ihm davonläuft. Ihm mußt du standhalten und den Spieß in den Rachen stoßen.'

‚Laßt mich!' — ‚Nur einen Weg!' — ‚Welchen?'

‚Zurück! Heimwärts! Im Hause deines Vaters liegt ein Spieß vergraben, ein eiserner Spieß mit einer goldenen Spitze, — den grab' aus und töte den Drachen!'

‚Ihr erzählt einem Manne Märchen, Frau, die für Kinder sind. Ich habe einen Ohm, der hat als Kind nach diesem Speer gesucht und ihn nicht gefunden.'

‚Weil er ein Narr war! Der Speer ist nicht von Eisen, wie es aus dem Dammersfeld gegraben wird, und seine Spitze ist nicht aus Gold, wie es unter den Kieseln des Goldbrunnens rieselt. Die Menschen werden groß und erwachsen, damit sie die Mären der Kindheit deuten und verstehen und nicht dumm bleiben wie Kinder. Laß dir's von der Mödel sagen, die eine Hexe genannt wird! Es gibt keine Hexen, — nur Menschen, die vom Leid so weise geworden sind, daß die Toren diese Weisheit nicht mehr verstehen und sie für Narrheit halten. Es gibt keinen Speer aus Eisen mit goldener Spitze, die Drachen tötet. Der Drache ist die Sünde, die ihr tut, und jener Speer die Liebe. Geh' heim, Schmied, und grab' den Wunderspeer aus! Sag' zu deinem Bruder: „Teile das Erbe, ich will mein Recht, — und wir wollen uns segnen, einer den andern, und das Gesetz erkennen, so es nur von Gott kommt, ob es uns genehm ist oder widerwärtig!' Geh' heim, Schmied, und tue also!'

‚Ich brauch's nicht!'

‚Du meinst, du habest einen starken Arm und könntest dir selbst eine goldene Schmiede aufbauen, brauchtest das Erbe nicht? Ich aber sage dir, du sollst trotzdem dein Erbe fordern, denn sonst klagen dich die Siebentausend an, die im alten Gesetz verharren müssen, weil ihnen nicht die Kraft gegeben ist wie dir.' —

‚Ein anderer, den das gleiche Geschick traf wie Euch, ein Ohm, der gebot mir, daß ich daheim entlaufe. Wem soll ich nun glauben?' gab er überlegen zurück.

‚Wem als dem eigenen Blut, meinst du? Weder dem Ohm, den ein Haß vielleicht würgte und der an keinen anderen dachte als an sich und an seine Gier und an seine Wut und an seine Rachsucht, — ein Ohm, der nur seine Freude daran hat, wenn das alte Haus niederbrennt, denn der hat ja nur einen Haß gegen das alte Haus

und weder Kraft noch Liebe, die ein neu Haus und ein neu Gesetz umarmt wie ein Weib. Er will nur einen Bruder schlagen, du aber mordest Vater und Mutter.'

‚Stürben sie nicht, blieb ich auch daheim im Joch?'

‚Sie stürben, dich segnend statt deiner fluchend.'

‚Stürben sie nicht, auch wenn ich bei ihnen daheim bliebe und nur mein Erbe forderte, wie Ihr gebietet, narret Weib! Was wißt Ihr, woran die Menschen sterben?' — Er taumelte zurück: ‚O Gott, was hab' ich da gesagt? — Sagt, sagt, daß Vater und Mutter immer sterben!' bettelte er die Mödel an, da er merkte, daß er sich angeklagt hätte.

‚Ja,' sagte die Mödel, — ‚immer sterben Vater und Mutter, aber immer an einer Krankheit, braver Sohn! Sie stürben nicht, bliebst du daheim, und begehrtest nichts für dich als nur ihr ewig Leben. So du daheim bleibst und dein Erbe forderst gegen ihr Gesetz, sterben sie geradeso, wie wenn du ihnen entläufst; du hast recht, Schmied, du bist weiser als die Mödel, du hast recht, Schmied, immer sterben die Alten an den Jungen. So frag' du nur dein eigen Blut, frag' weder den Ohm noch frage mich, frag' weder den Haß noch frag' die Liebe!'

‚So will ich wieder heim und gehorsam sein.'

‚Nein, Schmied, und bliebst du auch daheim und begehrtest nichts, auch du kannst den Tod von Vater und Mutter nicht aufhalten, du einziger nicht, denn tausend neben dir stehen auf und fordern ihr Erbe. Geh' hin in Gottes Namen, wohin dich deine Sehnsucht zieht, aber schaue nicht zurück wie Lots neugieriges Weib, denn hinter deinem Rücken fällt Feuer und Schwefel und ein Zorn vom Himmel auf das Land, das Gott verworfen hat! Wir alle sind Taumelnde und Geschlachtete, sind Erstlinge, die zur Opferbank geführt werden. Geh' du, Schmied, und geh' nur festen Schrittes über eine neue Erde und laß dir den Sinn nicht verwirren, nicht durch den Haß eines Ohms, noch durch die sehnsüchtige Liebe eines alten Weibes! Geh', Schmied, damit du dein Glück nicht versäumst, und wenn du einmal Zeit hast im Glück und dein Glück so groß ist, daß du dich vor ihm fürchtest, denk' an die Mödel und an den Ohm und erbarm' dich in Gedanken der Erstlinge, die als Opfer fielen!'

Wie ein Trunkener stürzte Franz davon.

## Das Fest der Teufel.

Er war aber an den Rand der Rhön gekommen und sah über den Hang der Höhe hinunter ins Tal. Der Mond schien eben durch die Wolken, die weit zerrissenen, so lag alles in silberner Helle.

Da drunten gewahrte nun der Schmied ein seltsam düsteres Haus; zwischen hohen, aufgereckten Pappeln, die wie gepanzerte

Matthäus Schiestl / Die hl. drei Könige



Wächter standen, zwischen niedergeduckten Erlen und Weidenstrünken lag's an einem Kreuzweg, — doch nach drei Seiten hin schien es von Sumpfgelände, Weihern und Mooren umgeben, dort leuchteten Irrlichter auf, wie Schwefel blaugelb verzischend.

Über dem ganzen Hause lag ein Feuer; das finstere Gebäude und das Nahgelände lag in seinem Schein, so daß Franz das alles gewahren konnte lichter als der Tag, denn es war hervorgehoben aus aller Finsternis und aus dem ganzen Tal, als stünde es auf einem Teller und würde gezeigt. Als der Schmied dies Feuer sah, erschrak er; er blieb stehen und starrte da hinunter, seine Haare sträubten sich vor Grauen. War das die ‚goldene Schmiede', von der ihm der Ohm erzählt hatte? — Lag über jenem Haus nicht der ‚feurige Drachen', der Teufel selbst, der in Drachengestalt den Armen, den noch nicht schuldig Gewordenen, das Korn aus der Kammer stahl und den Reichen, den Sündhaften, zutrug, niederfahrend in ihren Schornstein? — Nun sah er den feurigen Drachen, — dort war er.

Aber der feurige Drachen blieb auf dem Schornstein liegen, — da erholte sich der Schmied langsam von seinem Schreck, er suchte und rang, da die Feuererscheinung nicht wich, nach einer natürlichen Erklärung. Es war eine Schmiede, die dort lag und in deren Esse ein Feuer loderte so mächtig, wie es sonst in keiner Esse brannte, — doch was sollte das Feuer denn bedeuten in dieser Nacht, in dieser Stunde, in der die Feuer aller Schmieden erloschen sind? Da klopfte ein Finger, als poche er an eine Tür, Franz auf die Schulter; — der fuhr erschrocken herum, — da stand ein Jäger vor ihm, hager und dürrbeinig; eine lange Spielfeder wippte auf seinem Hut.

‚Bist erschrocken, Handwerksbursche! — Brauchst's nicht! Bist ausgezogen, dein Glück zu suchen? Dann kannst du's vielleicht heute noch finden. Du bist doch ein Schmied?' — ‚Ja!' — ‚Aber es ist höchste Zeit, daß du läufst. Bald ist es Mitternacht, und bald kräht hernach der Hahn; dazwischen wird die goldene Schmiede verkauft um einen Gulden. Hast du einen Gulden in der Tasche? Wenn nicht, so schenke ich dir einen, — nimm hin!' Und der Fremde hielt die knöcherne Hand hin, in der ein blinkender Hirschgulden lag.

‚Was wollt Ihr von mir, Jäger? Mir hat noch nie ein Fremder einen Gulden geschenkt.'

‚Ich habe gern Freundschaft mit dem Herrn auf der goldenen Schmiede; er wohnt in der Einsamkeit wie ich, und wir sind die nächsten Nachbarn und auf gegenseitige Gastfreundschaft angewiesen, wenn wir Geselligkeit suchen.'

‚Ich verstehe Euch nicht.' — ‚Dann komme mit, du hast keine Stunde zu versäumen; ich kann dir unterwegs erzählen, — du bist

ein Fremder hierzuland, das seh' ich wohl.' Sie schlugen den Weg ein zu jenem Haus im Tal.

Der Jäger fing an: ‚Es ist eine Schmiede, die heißt die „goldene".'

Der Schmied: ‚— ich habe ein Märlein davon gehört.'

‚Aber du hast nicht geglaubt, daß es Wahrheit sei; — das Haus dort, über dem der Feuerschein liegt, — das ist die goldene Schmiede, von der du aus dem Märlein weißt. Die Schmiede, die alle dreiunddreißig Jahre verkauft wird um einen Hirschgulden, obschon sie siebentausend Dukaten wert ist. Heute sind um die dreiunddreißig Jahre. Schmied, nimm meinen Gulden und kauf' dir damit die goldene Schmiede!'

Franz Dill war gekommen, diese Schmiede zu suchen, und plötzlich, da er sie gefunden hatte, schien ihm das alles so unglaubhaft. — Dann dachte er wieder daran, daß er ja bei der Mödel fast das ganze Wettschmieden verplaudert; er pries sein Geschick und schritt weiter voran. Doch diesem Jäger verschloß er sich, ihm traute er nicht. Was wollte der von ihm? ‚Ihr scherzt, Jäger!' sagte er schließlich ausweichend. Der Jäger entgegnete: ‚Warum sollte ich scherzen? Kannst du nicht glauben, daß ein Schmied einmal so hoch gedacht hat von seinem Handwerk, daß er zum Erben nicht den nächstbesten Gesellen nahm, sondern nur den würdigsten, — den, der am höchsten steht in seinem Handwerk und in seiner Kunst? Müssen immer die Erstgeborenen des Leibes erben? — Sollte es kein Land geben, in dem einmal auch die Erstgeborenen des Geistes erben? — So kommen die Schmiede der ganzen Rhön, des ganzen Reichs, die sich würdig wähnen, Erben zu sein auf der goldenen Schmiede, an diesem Tag in das Tal der Sinn, tragen im Ranzen ihr Meisterstück; — wer des alten Herrn Gunst erringt, der kann um einen Hirschgulden das ganze Erbe kaufen: Hof und Haus und des Schmiedsherrn blonde Maid zur Braut. Vielleicht trägst da das Glück im Ranzen, — nimm meinen Hirschgulden!'

Den Jäger zu versuchen, verstellte sich Franz Dill und sprach: ‚Jäger, das geht mir nicht in den Kopf. Entweder habt Ihr mich zum Narren, — oder es ist auch das andere wahr, was die Märe meldet.' — ‚Was anderes kannst du meinen?'

Und als Franz das gesagt hatte, bekam plötzlich seine eigene Vorstellung Gewalt über ihn, daß er zur Hälfte die Märe selber glaubte, die er nun erzählte: ‚— daß der Teufel die Hand in diesem Spiele hat. Wie käm's sonst, daß kein Schmiedsherr stürbe, ehe nicht die dreiunddreißig Jahre um wären? Nicht jeder Taler gilt als voller Kaufpreis, sondern nur einer von denen, die der Teufel selbst, als Jäger sich nahend, den Handwerksburschen verschenkt. Und verschwören muß der neue Schmiedsherr seine und seines Weibes arme Seele —'

Der Jäger lachte. ‚Für wen hältst du mich denn, Franz Dill? Ich gab dir den Gulden ohne Schwur auf deine und deines Weibes arme Seele —‘

‚Behaltet Euren Gulden, — ich will ihn nicht! Hab selber mehr als einen im Ranzen. Wer Gold vom Teufel nähme, bräuchte nicht einen Schwur erst zu schwören. Wer hätte Gold und würde nicht am Gold allein schon sündig? Ich will kein geschenktes Gold. Ich hätte von meinem Bruder fordern können mit Rechten.‘

‚Wie du willst; — gehab dich wohl!‘ sagte der Jäger höhnisch, verließ den Schmied und bog in die Büsche. Da blieb der Bursche einen Augenblick stehen und besann sich auf das Märlein; er griff in die Tasche; dort stak ihm etwas Hartes, — er holte es hastig vor — es war der Gulden des Jägers. Als habe er ein glühendes Eisen aus Versehen angegriffen, ließ der Schmied den Gulden fallen.

Ein schallendes Gelächter von vielen Männern dröhnte, wie ihn verhöhnend, aus der goldenen Schmiede. — Es waren nur noch einige Schritte bis dorthin. Der Hof der Schmiede war voll zechender Kumpane. Fackeln loderten aus allen Ecken, so daß es den Anschein gewann, als hockten die schwarzen Gestalten mitten im Feuer, die Erde habe sich aufgetan und die Hölle durch diese Öffnung ein kleines Abbild ihrer selbst ausgespien. Um geleerte Fässer hockten sie, um windschiefe Tische, auf dem nackten Boden, — tranken das Bier aus hölzernen Stützen, als seien die steinernen Krüge für sie zu klein.

Weitauf stand die Werkstatt. Grellrot hüpften dort die Teufel um die mächtige Esse. Da trat aus ihrem Kreis ein Riese, herrisch anzusehn in seiner strotzenden Kraft. Die Haut eines Ochsen war sein Schurzfell, — kleine Bockhörner saßen wie leichte Beulenanschwellungen über der Stirn, heller aufleuchtend aus dem schwarzen Haar. Aber sein Gliederbau war mächtig; — Franz konnte sich den leibhaftigen ‚Gott-sei-bei-uns‘ nur als kleine schlanke, geschmeidige Gestalt denken. So erschien ihm nun die ganze Hexenküche als Maskerade, und er mußte hellauf lachen vor all der Erbärmlichkeit, die hier so großgewaltig tat: die armen Schmiede der Rhön, da hockten sie; — und dann erkannte er das eine und das andere Gesicht und sah, wie der furchtsame Esel die Haut des mächtigen Löwen übergezogen, der Gockel sich mit den Federn geschmückt, die der Pfau verloren, der Affe die Stimmen und Taten des Menschen nachahmte, — es schien ihm plötzlich hier eine Menge von Eseln, Gockeln und Affen versammelt, die Wein soff, weil sie ihn heute nicht bezahlen mußte, und der Biederste tat teuflisch um sich, erzählte von Mord und Totschlag, den er vollbracht, da einer seine Ehre angerührt, prahlte von unzählbaren Mägdlein, — die er, der Bucklige, Häßliche, mit seiner Schönheit verführt.

Da fühlte sich Franz wieder ohne alle Furcht, und dann sagte er

sich, daß wohl bei dem Wettkampf, der alten Sage selbst zum Gespötte, dies Fest hier war angeordnet worden; dieser Spott mit Gott und Teufel war ihm zuwider, — doch er kam näher an den Hof. ‚Ein letzter Gast ist noch gekommen,' sagte der Große, ‚laßt uns ihn begrüßen!' Da sprangen die Zechenden auf und umringten wie ein schwärmender Hofstaat den Herrn. Franz hielt inne und lugte nach dem späten Gast, dem die Begrüßung galt. Da gewahrte er, daß er selbst, während er sich noch von keinem entdeckt und beobachtet fühlte, von allen umlauert war. Hatte auch hier der Ohm seine Hand, seine schicksalbauende Hand, im Spiel? Nun packte ihn wieder die Furcht, und er wollte fliehen. Da faßten ihn Fäuste und schleppten ihn vor den Herrn. ‚Was fliehst du vor Hukozek, dem Herrn der goldenen Schmiede?'

‚Ihr seid der Teufel,' sagte Franz, ‚— der leibhaftige, wenn das, was ich sehe, die Wahrheit ist, — ein Menschenteufel, wenn's nur ein Spiel wär' —' und er stellte sich angstvoll und lauernd und lugend und sich bekreuzigend, — doch da er also tat, bekam der Schein seiner Tat Gewalt über ihn, und all die Ausschweifung, die er sah, überfiel ihn wie des Teufels leibhaftige Macht.

Hukozek lachte: ‚Willst ein Schmied sein, Franz Dill, spielst mit dem Feuer wie ein Kind mit einem tolle Sprünge machenden Zicklein oder mit Löwenzahnkränzen und fürchtest dich vor dem, den du für den Teufel hältst? Der Teufel ist nichts als das gestaltlose Feuer; so aber das Feuer Menschenleib annimmt und zu euch kommt, nennt ihr ihn Belzebub. — Ich bin Hukozek, der Herr der goldenen Schmiede, — nicht der, für den du mich hältst, — aber auch er wird dir heute noch erscheinen. Einmal im Leben zeigt er sich jedem Schmied, — damit der Mensch fernerhin mit dem Feuer nicht mehr spiele wie ein Bub mit bunten Schussern, — daß er erschreckend das Feuer erkenne und fliehe vor ihm oder es liebe wie ein Bräutigam die Braut und ihm diene wie der geringste Knecht seinem König.'

Franz wußte nichts zu sagen; er fühlte die eigene Schwere und die Ungelenkigkeit seiner Glieder. Hukozek lachte: ‚Er fürchtet sich! Laßt Melisen kommen, die zarte, daß sie ihm den Willkommtrunk reiche, dann wird er die Fremde von sich werfen!' Da kam eine Magd, scheu wie eine Taube zwischen Geiern, durch. Sie trug eine Stütze, die blaufarbig war wie der Himmel, und auf der gemalte Blumen prangten wie die goldenen und silbernen Sterne des Firmaments.

‚Glaubst du noch, daß du in der Hölle seist, Franz Dill? Glaubst du, daß es in der Hölle solche Dirnen gibt?' lachte Hukozek und drehte sich um; er ging davon und mit ihm gingen all die andern zurück in ihr jubelndes Gewühl. Franz stand allein bei dem Mädchen und schaute zu ihr hin wie zu einer Elfe: die Prinzessin! Er

erkannte sie allzugleich. ‚Trinke!‘ sagte sie, lächelnd über seine Befangenheit und Angst. Er nahm die Stütze aus ihrer Hand und trank. ‚Wer bist du?‘ fragte er; ‚wie kommst du hierher?‘ — ‚Ich bin Christine, die Tochter hier im Haus.‘ — ‚Er hat dich doch „Melise“ genannt?‘ — ‚Wer?‘ — ‚Hukozek.‘ — ‚Mein Vater; aber ich heiße nicht Melise, und er heißt nicht Hukozek.‘ — ‚Warum tat er das dann?‘ Sie wurde weich und ängstlich; ‚kannst du mir das sagen? Nie habe ich meinen Vater so gesehen, noch nie gab er ein solch seltsames Maskenfest. Warum kamst du hierher?‘ — ‚Mich hat der Zufall hergeführt.‘ — ‚So weißt auch du mir nicht zu sagen, ob's Spiel, ob's Wirklichkeit.‘ — Da stand Hukozek neben ihr, faßte ihre Hand so fest, daß sie vor Schmerzen auf die Zähne biß und leicht in die Knie ging. — ‚Vater!‘ — ‚Hast du ihm den Trunk gereicht, dann geh'!‘

Noch einmal sah sie den Handwerksburschen an; da fing der einen jener Blicke auf, aus denen Erleuchtung kommt, Erleuchtung, die Verzweiflung birgt: Dieses Mädchen war in höchster Not vor dem, der sein Vater war, und vor manch anderem noch. — Das Maskenfest hatte Franz Dill wirr gemacht, aber nun er wußte, daß hinter diesem teuflischen Schein auch eine teuflische Wirklichkeit, eine irdische verbrecherische Lust, die diese Maske wählte, sich verberge, ward er wieder sicher, kühl lauernd.

Hukozek aber legte seine Hand auf die Schulter des Schmieds und sagte: ‚Was hast du mir mitgebracht in deinem Ränzel als Morgengabe, wenn du um Melisen freist?‘ Rasch tat der Bursche sein Ränzel ab, denn er wollte dem Spuk entgehen, der von allen Seiten auf ihn einrückte; nun fand er einen Augenblick, während er sein Ränzel auf den Boden legte und sich niederbeugte, es zu öffnen, in aller Heimlichkeit sich zu bekreuzigen und ein Stoßgebet zu verrichten für dies Mädchen und auf eine Tat zu denken, die ihm taghelle Klarheit brächte über all das, was hier so nächtlich ihn umfing und immer wieder ihn zu verwirren suchte.

Wieder klang höhnend, als habe er auch diese List und Heimlichkeit erschaut, Hukozeks Lachen. ‚Franz Dill, was die dort in ihrem Felleisen mir brachten, ist gute Ware; aber keiner von ihnen weiß von des Feuers heimlichster Macht. Stümper sind's. Zeig', ob du ein Begnadeter bist!‘ — ‚Ich will nicht hier bleiben, Meister; ich will weiter wandern!‘ — ‚Du hast Melisen gesehen und wirst nicht weiter wandern ohne Herzweh, ich weiß es. Gleichwohl, zeig' dein Gesellenstück!‘

Franz holte ein paar Leuchter hervor, — ein jeder war eine quellende, sich öffnende Tulpe; wie der Duft entstieg ihrer Krone eine gelbwächserne Kerze. Hukozek nahm die beiden Leuchter in die Hände, hielt sie wie feines Geschmeide in die Luft, seine Augen

funkelten und er schrie auf wie ein getroffenes Tier. Der Lärm um ihn verstummte wie auf ein Zauberwort. Er trug die Leuchter des Burschen durch die andrängenden, starr gaffenden, trunkenen Gäste und setzte sie auf einen Tisch, der drinnen nächst der Esse stand.

Der Bursche war ihm mit seinem Ränzel gefolgt. ‚Was hast du noch an so kostbaren Dingen?' Franz Dill zog ein kunstvoll geschmiedetes Kruzifix hervor. Da verfinsterte sich Hukozeks Stirne: ‚Das mein' ich nicht. Das andere, das du noch hast.' Der Bursche aber steckte das Kruzifix nicht zurück; in Arglist stellte er es wie aus eiliger Unachtsamkeit auf den Tisch zwischen die beiden Leuchter und kramte von neuem im Ränzel. Plötzlich hielt er inne. ‚Was ich noch habe, Meister, kann ich Euch nicht zeigen, — es ist kein Gesellenstück; ich hab's für meine Liebste gemacht, und keines fremden Menschen Auge soll es noch sehen, eh' denn sie.' — ‚So ruft Melisen, daß er es zeigen muß!'

Und Christine wurde wieder herbeigebracht. Sie trug ein Kleid von knisternder, schwarzer Seide wie Burgfräuleins alter Zeiten; das Mieder lag ihr eng an Brüsten und Hüften, — so war das Kleid wie ein Ring, der Christinens jungen weißen Leib wie einen kostbaren Stein umfing und hielt und zeigte. Das blonde Haar fiel in losen Strähnen von ihrem Haupt, wie Licht von der Sonne fällt. Ihr Gesicht glich an Lieblichkeit einer eben erblühten Rosenknospe. Sie schien ängstlich und kam auch diesmal durch die schwarzen geschmeidigen Gestalten wie eine Taube durch gierige Geier; aber die irrende Scheu ihrer Augen erlosch wie Nacht im morgenden Tag, da sie den Handwerksburschen wieder vor sich sah.

Sie trat dicht an ihn heran und sprach leise, daß die anderen, die Lärmenden, es nicht hörten: ‚So du es bist, den mein Vater mir bestimmt hat, will ich ihm gehorchen und ohne Sorge sein. Wirst aber auch du mich schützen wollen vor den anderen, die ich fürchte?'

Wie ein Edelknabe sank er vor ihr aufs Knie. — Wie eine Springflut das ruhig liegende Land, so hatte das Leben, das Glück den Ahnungslosen erfaßt und ihn wissend gemacht um Liebe und Mannbarkeit, hatte den ungefügen Schmied die edle Sitte eines höfischen Ritters gelehrt. So reichte er Melisen sein Hochzeitskrönlein dar, sein aus Eisen zierlich geschmiedetes. Es war ein Reif, der statt der Edelsteine Rosenknospen hielt, die im zarten Geäste vorsprangen, sich verwickelten und verwirrten und zu einem runden Busche zusammenwuchsen über dem Reif.

‚Wo hast du dies Krönlein her, Handwerksbursche?'

‚Ich habe es geschmiedet in meines Vaters Esse; ich habe geschmiedet siebenmal sieben und hab' siebenmal sieben dazu den Spruch getan:

‚Du sollst dich biegen,
Starres Eisen, wie Gold, geschmeidiges;
Durch mich gebietet
Balsomer dir, der heilige Schmied.
Wie er dich geschmiedet hat, daß du seinem
ehelichen Weibe
Als Krone säßest im buschigen Haar,
Also gebiete ich dir zur Stund'.‘

Hukozeks Augen flammten wieder voll Ingrimm; dann lachte er wie der Donner über den Bergen: ‚Du scheinst mir gleichwohl nicht der Rechte! Du scheinst mir gleichwohl nicht der Rechte!‘

Melise aber beugte sich, jungfräulich errötend, nieder, nahm das Krönlein aus seiner Hand, nahm's behutsam in den Arm und schenkte ihm dann einen Gulden.

‚Ein silberner Gulden nur ist meine Gabe,
Nimm ihn, Geselle, nimm ihn!
Hüte ihn fein, hüte ihn fein,
Er kann eine Schmiede wert wohl sein!‘

Der Bursche nahm den Gulden, — ein Hirschgulden war's; solcher Hirschgulden waren keine im Umlauf im Land, das war einer von jenen, von denen der Jäger ihm einen zugesteckt hatte in Arglist. Als aber Melise selbst ihm einen gleichen reichte, da gruselte es ihn. War auch dies Mädchen in dies Böse verstrickt, in dies Gemeine hingegeben, das solch gotteslästerliche Feste feierte? Um ihretwillen war er bis zur Stunde hier geblieben, — nun wankten seine Füße, alles vor seinen Augen hub an zu tanzen und zu taumeln. Da riß ein Argwohn das seidene Kleid und alle Lieblichkeit von der Maid und wie eine Hexe erschien sie ihm: alt, runzelig, nackt und am ganzen Leibe voller Geschwüre, — einen Leib hatte sie von der Häßlichkeit einer Kröte.

‚Eine Teufelsgehilfin bist du!‘ schrie er, riß ihr das Hochzeitskrönlein aus dem Arm, warf den Hirschgulden in die Esse. — Melise schrie auf. Und zum drittenmal lachte Hukozek. Es war dem Gesellen, als stürze das Haus über ihm ein, gesprengt von diesem Gelächter, — ein Gedränge der schreienden und johlenden Zecher packte ihn, wie ein Strudel das Wasser faßt, zog ihn in sich hinein und warf ihn wieder aus, — warf ihn aus der Schmiede, — warf ihn aus dem Hof; draußen auf der offenen Straße blieb er liegen.

So lag er in der Nacht wie angekettet am Boden. — Was war geschehen? Was geschah?

Und bald war es ihm, als läge er nur hier, als sei er hinausgeschleudert von Gott, der ihm Zeit gewähren wolle, seine Sinne zu sammeln und sich Rechenschaft über alles zu geben. — Einen Augenblick sehnte er sich nach der Mödel, — wie würde sie ihm dies alles deuten, was würde sie ihm raten?

Die Nacht kühlte sein kochendes Denken. Märe ist Wirklichkeit, Wirklichkeit ist Märe. Was Teuflisches geschah dort in der Schmiede? Der Schein des Maskenfestes trog ihn nun nicht mehr. Er sah den Schmied Hukozek so aus der Ferne durch die Zechenden schreiten und lugte zu ihm hin: Was war mit diesem Menschen? Was wollte er mit diesem Fest?

Manch dunkle vergessene Kunde tauchte da vor dem Handwerksburschen auf und er entsann sich: Hatte er nie etwas von einem betrogenen Bruder, — hatte er nie etwas von einem betrogenen Weibe gehört? Er legte sich auf den Rücken, schloß die Augen und bemühte sich, Melisen wieder zu sehen. — Da stand nun ihr Bild vor ihm als das der verwunschenen Prinzessin im schwarzen Seidenkleide, das Mieder lag eng an den Brüsten und Hüften, so war das Kleid wie ein Ring, der Melisens Leib wie einen kostbaren Zauberstein umfing und hielt und zeigte. Das blonde Haar fiel in Strähnen von ihrem Haupte, wie Licht von der Sonne fällt.

Da wußte er, daß er in seinem Glauben an ihr schuldig geworden war: wohl war sie vielleicht Werkzeug in eines Bösen Gewalt, — aber ein unwissendes, getäuschtes Werkzeug. Eine Taube unter Geiern war sie ihm erschienen. Nun trug er arges Weh um seine Tat im Herzen.

Und dann packte den Handwerksburschen, da er vor der goldenen Schmiede auf dem Boden lag, der Nebel und der Frost hart an. Er raffte sich auf. Noch einmal trat er an die Schmiede heran und sah in die wilden Zecher, die seiner nun nicht mehr achteten. Wo mochte Melise sein? Wo hatte sie sich versteckt vor den Wüstlingen, da er, der eine, der sie hätte schützen können, so unsinnig zu ihr geworden war? Er beschloß nun, sie zu suchen, mit ihr über all das Geschehene zu reden, bis ihm Klarheit würde.

Sollte er sich durch den Trubel der Zecher schleichen und Melisen suchen? Da war es ihm, als habe er im Haus obenan in einer Stube am Fenster, vom Mondschein beleuchtet, ihre Gestalt erblickt. Er schlich um das Haus. Er traf auf einen Schuppen, und in der Hoffnung, er könne hier vielleicht eine Türe und einen Gang finden, der ihn versteckt zu Melisen führe, trat er hinein.

Ein Reisewagen stand da und zwei Lichter warfen ihren Schein auf die glänzenden Rücken der Rappen, die im Geschirr davor harrten. Ein Kutscher, eingemummt in einen Mantel, saß wartend auf dem Bock. Einem Leichengefährte glich's. Franz Dill wollte sich um die Pferde und um den Wagen drücken. ‚Wo willst du hin?‘ fragte mürrisch der Kutscher. ‚Nur ein Plätzchen zum Ausruhen im Heu suchen.‘ — Franz hatte dies nur zur Ausflucht gesagt, doch plötzlich schien es ihm auch das beste, so zu tun: hier zu verharren, bis es Tag geworden, dann im Lichtschein der

Sonne vor Christine zu treten und sie um Verzeihung zu bitten, beim alten Schmied um Arbeit zu fragen und in Zucht und Sitte in Wochen und Monaten gewissenhaft Arbeit zu leisten, um das Vertrauen des Herrn und die Liebe der Tochter zu erobern.

So drückte er sich ins Heu. Eine Zeitlang lag er stumm da, doch konnte er nicht einschlafen. ‚Auf wen wartest du, Kutscher?‘ — ‚Auf den Herrn Hukozek.‘ — ‚Fährst du ihn fort?‘ — ‚Beim ersten Hahnenschrei.‘ — ‚Wo fährt er hin?‘ Der Bursche wurde neugierig. ‚Hock dich hinten auf, wenn du Lust hast, mitzufahren! Du wirst seltsame Gestalten sehen. Wenn wir tausend Meilen gefahren sind, kommen wir zum barmherzigen Friedrich.‘ — ‚Wer ist der barmherzige Friedrich?‘

‚Er war der Herr der goldenen Schmiede. Er war der erste derer, die mit dem Teufel den Pakt geschlossen haben auf dreiunddreißig Jahre. Dreiunddreißig Jahre wurde jeder Regentropfen, der auf das Dach der Schmiede traf, zu einem Goldstück. So war es ausbedungen. Dann hätte mein Herr dem Friedrich den Hals umgedreht, so der keine andere arme Seel gefunden, welche die goldene Schmiede unter der gleichen Bedingung übernommen. Friedrich aber fand den braven Johannes; ich machte damals zum erstenmal diese Fahrt und fuhr den barmherzigen Friedrich tausend Meilen weit. Er war ein Geizhals geworden in seinem Reichtum und zog von hier in die Ferne, wo niemand etwas wußte von seinem Goldhaufen. Willst du ihn sehen, so hocke dich hinten auf und spring ab, so wir tausend Meilen gefahren sind, dann wirst du ihn finden, dürr wie ein ausgedörrter Hering, denn seit einem Jahr gönnt er sich weder Speise noch Trank, wühlt nur in seinem Gold.‘ ‚Ihr wollt mich gruseln machen, Fahrknecht!‘ Der aber erzählte weiter: ‚Und willst du den braven Johannes sehen und erkennen, was das Gold aus ihm gemacht hat die dreiunddreißig Jahre, so mußt du dich hinten auf meinen Wagen hocken und abspringen, wenn wir zweitausend Meilen gefahren sind; denn der zog in die Ferne, weil ihn plötzlich anwandelte, Rauferei zu treiben und Hurerei und weil die Heimat ihm nicht gab, was er verlangte. — Willst du aber den hilfsbereiten Andreas sehen und erkennen, was das Gold aus ihm gemacht hat die dreiunddreißig Jahre, so mußt du dich hinten auf meinen Wagen hocken und abspringen, wenn wir dreitausend Meilen gefahren sind. Der gewann eine seltsame Lust daran, unschuldige Menschen zum Lügen, zum Stehlen, zum Ehebrechen, zum Morden zu verleiten, indem er ihnen Geld versprach für die Schandtaten. Und er gewann Lust daran zu sehen, wie sie sich mit diesem Geld alles kaufen zu können vermeinten, die Toren, und doch das eine, nach dem es in ihnen allein schrie und herrschte, die Rast des Herzens, nicht erkaufen konnten. Dann aber weidete er sich an

der Qual ihrer Seele, das war ihm Speise und Trank. Willst du aber, —' Der Bursche unterbrach ihn: ‚Wohin aber willst du den Hukozek fahren?' — ‚Noch viele, viele tausend Meilen weiter, — so er, ehe noch der Hahn schreit, unter seinen Gästen einen findet, der ihm Nachfolge schwört auf das Eisen.' — ‚Und so er keinen findet?' — ‚So muß er dennoch mit mir, seine Zeit ist um. Und wenn ich tausend Meilen gefahren bin, dann nehm' ich noch den barmherzigen Friedrich mit; wenn ich zweitausend Meilen gefahren bin, dann nehme ich noch den braven Johannes mit; — und wenn ich dreitausend Meilen gefahren bin, nehme ich den hilfsbereiten Andreas mit.' — Der Alte kicherte. ‚Alle nehme ich mit, wie wird mir da der Sünderkarren voll! Dann werden sieben Rappen meinen Wagen ziehen, wenn ich sie alle schnurstracks hinab in die Hölle fahre. Das gibt eine letzte lustige Fahrt. Dann bin ich des langen Fahrens müde; dann bin ich, da jene in Verdammung fuhren, frei; fahre ein in Ruhe und Seligkeit und sieben Schimmel werden meinen Wagen ziehen; fahr' ich fort aus des Bösen Dienst, denn dann ist Tugend noch auf Erden, unverkäufliche Tugend; das wollte ich nicht glauben einst in frevlem Mut, darum muß ich die Herren fahren von der goldenen Schmiede, bis ich an unverkäufliche Tugend glauben muß.' Der Kutscher wickelte sich in seinen Mantel und schwieg. Aus der Schmiede drang der Lärm tosender, wilder her in den Schuppen. ‚Was soll der Lärm?' Der Handwerksbursche setzte sich horchend auf im Heu. — ‚Jetzt versucht Hukozek das Letzte, — seine Stunde ist bald um; jetzt freien sie um Melisen, die Hukozek gegeben ist, damit er die Gierigen, Lüsternen mit ihr fange wie Fische mit einem Köder, — bald kräht der Hahn.'

Der Bursche sprang auf. So es in Wahrheit um Melisen ging in dieser Stunde, durfte er nicht säumen, — einige Augenblicke später stand Franz Dill wieder im Gedränge und Gejohle der Betrunkenen. Dort ragte Hukozek neben dem Amboß. Er hatte Melisens Arme mit Gewalt auf den Rücken gezwungen und hielt sie dort mit wüster Faust wie mit einem fesselnden Schraubstock; die Ärmste, Lieblichste krümmte sich vor Schmerz; Hukozek aber riß ihr das schwarze, seidene Mieder von der weißen Brust, damit die Trunkenen die Schönheit des Weibes sähen und wild würden vor Sehnen nach ihr. Gierig streckten sich aus dem Wirrknäuel der Menschen unzählig wimmelnde Fangarme nach Melisen. Franz Dill raffte eine Eisenstange auf und hieb sich freien Weg zu Hukozek und Melisen. ‚Was willst du?' schrie Hukozek ihm zu. ‚Hat's dich gereut, mein Hühnchen, — willst du der Zarten die Füße umklammern und um Verzeihung winseln?'

‚Ich begehre sie zum Weib, ehrlich und in Züchten.'

‚So sollst du mir schwören.'

‚Ich begehre weder Gold von Euch noch Eure Schmiede; ich fordere Christinen, das Mädchen; ich will sie getreulich halten als mein ehelich Gemahl, und mein Arm wird sie vor Leibesnot schützen, das schwör' ich Euch. Aber Ihr sollt sie nicht feilhalten wie ein Marktstück, Hukozek, — ich will Euch dienen sieben Jahre, wie Jakob gedient hat um die Rahel; — und wenn auch sie mich liebt, soll sie mein Weib werden.'

Hukozek schüttelte den mächtigen Kopf: ‚Nur der erhält sie, der mir schwöret, — also sollst du mir schwören. Nimm das Eisen auf, schmiede und rufe dabei den Schwur ins Feuer:

Wie die Form erstarrt, die ich ins Eisen schlage,
So soll mein Wort erstarren und mein Schwur,
Und nimmermehr soll er vergehen.
Einen doppelzüngigen Haken schmiede ich aus Eisen,
Gespalten wie die Zunge eines Drachen,
Und er soll mich treffen und das Herz mir aus dem Leibe reißen,
So mein Wort vergänglicher ist im Wind als die Form, die ich schrieb, im Eisen.'

Franz Dill sah die zitternde, halb ohnmächtige Melise. — ‚Laßt das Mädchen frei, dann schwör' ich Euch!' Und da Hukozek losließ, sank Melisens Leib wie eine abgerupfte Blume, die eine nachlässige Hand fallen ließ, hin zu den Füßen des Burschen.

Der aber griff den Hammer, riß die glühende Eisenstange aus der Esse auf den Amboß und schlug darauf und schwor in das Feuer:

‚Wie die Form erstarrt, die ich ins Eisen schlage,
So soll mein Wort erstarren und mein Schwur!' —

Da sah er durch die sprühenden Funken hindurch im Feuer der Esse den Teufel, — o, er sah den Ohm Benno in Teufelsmaske auflodern, — und es war, als kämen Hukozeks Schwurworte von jenem: ‚Hast gespielt, Franz Dill, mit dem Feuer, dem lohenden Feuer, wie ein Kind mit einem tolle Sprünge machenden Zicklein oder mit Löwenzahnkränzen, — nun aber sollst du's lieben, wie ein Bräutigam die Braut, und sollst ihm dienen wie der geringste Knecht seinem König. Also wird es dir lohnen der Herr des Friedrich Bukozar, dieser aber zeugte Johannes Keska, und auch er wird es dir lohnen; dieser aber zeugte Andreas Luspe, und dieser Gregor Mismir, dieser Petrum Flimur und dieser Johannem, den zweiten, genannt Loki, — dieser aber Balthasarum Hukozek, den siebenten: sie allen werden dir's lohnen, ihrem Enkel und Gezeugten Franzisco, genannt Melin: All' Regen, der vom Himmel fällt, zerspritzt als Wasser auf den Dächern der Armen; auf deinem Dache aber werde zu Gold jeder Tropfen, der die Ziegel trifft!' —

Franz Dill aber schlug auf das Eisen, daß die Funken sprühten, und schwur:

'Regen, ströme nieder auf mein Dach, —
Ströme und bleibe Regen wie auf dem Dache des Ärmsten!
Ströme, Regen, du bist Segen, der vom Himmel kommt!
Blumen sprießen aus der Au, auf die du triefst,
Vergißmeinnicht, mit denen sich die Kinder bekränzen,
Und Augentrost, mit denen weise Frauen heilen.
Fern aber bleibe meinem Dach das Gold; — wohin es trifft,
Sproßt Gier aus den Herzen der Menschen und Sünde, —
So sei es! So sei es! So sei es!'

Der Teufel in der Lohe blähte sich auf und die Flammen schlugen empor, als käme Sturmwind durch den Rauchfang und triebe das Feuer an die Wände und um Franz Dill wie züngelnde Flammen.

'Ich schmiede, ich schmiede den heiligen Speer,
der die Kinder schützt und die Frauen schirmt,
der dem Unrecht wehrt und dem Geist des Bösen.
So sei es! So sei es! So sei es!'

Drei Schläge tat der Bursche auf das Eisen und er schmiedete einen blinkenden Speer und schwang ihn hoch über seinem Haupt gegen Hukozek und die Trunkenen, die tosend und lärmend wie eine brandende See gegen ihn anstürmten.

Und er stach vor gegen Hukozek, daß das glühende Eisen zischend in seine Brust fuhr und dann riß er es zurück und kehrte sich um und schwang den Spieß gegen den Ohm, der im Feuer sich aufreckte; er warf den Speer in die wild aufjagende Esse, — er traf den Ohm mitten ins Herz, aber der entwich wie Rauch und Nebel.

Die Flammen der Esse schlugen dem Gesellen ins Gesicht, daß er betäubt zusammensank. Noch einmal dachte er an Melisen, wollte fallend sie mit seinem Leibe schützen und fühlte, daß sie bei ihm lag, — dann schwanden ihm die Sinne.

Nur wie das ferne Summen einer Hummel hörte er, daß Hukozeks Leib und die Leiber der Trunkenen hinausgeschwemmt wurden aus der Schmiede von einem Sturm wirbelnder und strudelnder Wasser, den er, Franz Dill, — dem Herakles gleich, da er die Ställe säuberte des Augias, — herbeigelenkt hatte.

Dreimal krähte der Hahn. Es polterte und rumpelte leise vertönend eine davonfahrende Kutsche, — es war Franz Dill, als sähe er sieben Schimmel gespannt vor diese Kutsche. Dann war alles stille. Lange blieb es so. Ein leises Zwitschern wie von einer Amsel, vom Weben am nahenden Tag und an siegendem Frühjahr. Ein sanftes Singen hub an, als ginge Melise durch den blühenden Garten:

'Liebster, mein, —
bei den knospenden Rosen
harr' ich dein. — — —'

Dann versank Franz Dill von neuem in einen tiefen, träumelosen Schlaf.

Als Franz Dill erwachte, sah er sich in einer kleinen, hellen Kammer. Draußen vor dem Fenster trieb sich der lichte Tag herum. Da sprang der Bursche auf von seinem Lager; wie war er in diese Kammer gekommen? Er sah hinunter in den Hof einer Schmiede, da stieg das gruselige Erinnern der letzten Nacht in ihm auf, — hatte er nicht um Melisen gefreit und Hukozek getötet?

Da sah er ein Mädchen aus dem Hause in den Hof treten; dort blieb sie stehen, die Hand haltend vor die Stirn und hinauflugend nach dem Fenster, hinter dem Franz Dill stand, jetzt sah sie ihn und winkte; und jetzt erkannte auch er sie wieder. Es war Melise, nur stand sie jetzt im schlichten Kleid eines Bauernmädchens drunten in der Sonne und hatte all den Teufelsspuk der Nacht abgestreift mit dem prunkvollen Kleid aus schwarzer Seide, — es war Christine.

Franz Dill beugte sich aus dem Fenster, da sie nun zurückging in das Haus, und sah ihr nach, — sie hatte ihn so freundlich angesehen. Hatte er denn Hukozek nicht getötet? nicht Christinens Vater getötet? Alles Erlebte, das ihm als grauenhafte Gewißheit erschienen war bis zu diesem Augenblick, fing an zu wanken und zu stürzen wie ein Kartenhaus, in das ein Windhauch blies, so mächtig war Christinens sonnige Heiterkeit.

Er packte sein Ränzel, das dort neben dem Bette lag, auf dem er in vollen Kleidern geruht, und wollte hinunter zu Christinen, — dann ließ er das Ränzel wieder fallen und ging so, wie er stand.

Er ging durch das ganze Haus, kam in die Schmiede, ging in den Hof, ging in den Schuppen, in dem er in der Nacht das seltsame Fuhrwerk gesehen, — alles fand er in schönster Ordnung, nichts erinnerte mehr an das wüste Getriebe der Nacht.

Dann ging er in die Stube. Dort fand er Christinen seiner wie eines Gastes harrend am Tische, darauf Brot lag und Butter; aus einer Schüssel dampfte die Morgensuppe. Das Mädchen stand auf, als wolle sie ihm entgegengehen, errötete aber über ihr Tun und blieb schier ratlos vor ihm stehen mit ohnmächtig herabhängenden Armen. Da er sie so verwirrt sah, erwachte in ihm ein wildes Begehren zu ihrer Schönheit, er lief hinzu, faßte diese ohnmächtig herabhängenden Hände; da hob sie den Kopf und sah ihm in die Augen. ‚Wo ist Hukozek?‘ fragte er. ‚Er ist fort!‘ Sie forschte in seinen Zügen: ‚Du brauchst nicht bange zu sein, du hast ihn wohl getroffen, doch, wie es scheint, nicht zu Tode. Die Leute im Dorf sahen ihn diesen Morgen davonfahren; er saß schwach und bleich im Wagen wie nach einer wüst durchlebten Nacht; er hielt die Hand eng an die Seite gepreßt, — aber er lebte und nickte den Grüßenden zu.‘

Daß Christine so ruhig wie von einem Fremden über Hukozek sprach, ließ ihn fragen: ‚Er war dein Vater?‘ Sie schüttelte den Kopf: ‚Ich erkenne ihn nicht als Vater, — auch wenn er es war.‘ Mit der Hand lud sie ihn ein, sich an den Tisch zu setzen und von dem zu essen, was sie ihrem Gaste bereitet hatte. Ihn aber gelüstete es nach anderer Speise, nach anderem Trank. Dicht setzte er sich neben sie auf die Bank; sie ließ ihm ihre Hände, die er fest in seinen Fäusten hielt. Vorgebeugten Gesichtes horchte er, als müsse sie etwas sagen.

Eine geheimnisvolle Stille — drängendes Warten schwebte zwischen ihnen. ‚Bleibe hier,‘ sagte sie dann, ‚ich trüge es nicht, wenn du fortgingest!‘ Sanft wie eine Kranke nahm er sie an sich. Sie lehnte an der Wand wie eine halb Ohnmächtige, das Gesicht bergend in ihrem Arm. Wie im Krampf wogte ihre Brust.

‚Ich will bei Euch bleiben als Knecht, Melise, Herrin auf der goldenen Schmiede, und ich will sieben Jahre um Euch dienen wie Jakob um die Rahel, — so habe ich zu Hukozek gesagt, — und wenn Ihr dann in Liebe mir Eure Seele schenken wollt und Euren Leib —‘ Er unterbrach sich, sah sich um in der Stube. ‚Und da ich nun Euer Knecht bin, will ich in die Schmiede und an die Arbeit gehen; die Sonne steht schon hoch am Tag.‘

So ging er und blieb als Knecht in der goldenen Schmiede. Er blieb aber nicht sieben Jahre; schon am siebenten Tag trat er vor Melisen und sprach: ‚Herrin, laßt jeden Tag, den ich Euch gedient habe, wie ein Jahr sein! Ihr wißt, daß ich Euch liebe, und Ihr liebt mich. Da es sich aber nicht ziemt, daß ich so unter einem Dache mit Euch hause, so will ich zu meinem Vater über die hohe Rhön in das Fuldaische, um seinen Segen zu holen, und ich werde wieder kommen zu dem Tag, den Ihr mir festsetzt als den Tag der Hochzeit. Wollt Ihr so?‘ Sie lächelte und nickte.

Und als er mit dem Felleisen auf dem Rücken und dem Hut und dem Wanderstab in der Hand vor sie hintrat, für kurze Frist um Urlaub zu bitten, sank sie in seine Arme und küßte ihn. Er sah, daß ihr Auge angstvoll war. ‚Wirst du auch wiederkommen und den Spuk von der goldenen Schmiede nehmen und von mir, daß er mich nicht zu Tode ängstigt?‘

‚Dann wirst du wieder Christine heißen und nie mehr Melise.‘ Sie nickte. Er aber ging über die Berge.

(Fortsetzung folgt.)

# Religion und Metaphysik
## Zu Max Schelers „Vom Ewigen im Menschen"
## Von Karl Eschweiler

Das philosophische Schrifttum Max Schelers gibt sich mit deutlicher Bewußtheit in unsystematischer Form. Darin gleicht es äußerlich dem Werke Friedrich Nietzsches. Wie dieser Vordenker der modernen Seelenunrast immer wieder ein anderes Stück der Kulturwirklichkeit in den glänzenden Spiegel seiner Persönlichkeit einzufangen versucht, so wandert auch Schelers Auge auf dem philosophischen Felde ruckweise von einem Gegenstande zum andern. Während aber Nietzsches fragmentarische Philosophie das unverkennbare Zeichen ist, in dem das große subjektivistische Systemdenken des 19. Jahrhunderts seine Selbstauflösung bekundet, ist der einzelne Aufsatz für die neue phänomenologische Philosophie geradezu das angemessene Erstlingskleid. Denn nicht Ableiten und Einordnen, sondern Betrachten und Einsehen ist die Grundhaltung der phänomenologischen Methode. Naturgemäß haftet der Blick des auf diesem Wege Wandernden zunächst an den einzelnen irgendwie hervorragenden Gegenständen; und sich daran gleichsam festsaugend, sucht er ihren Sinngehalt auszuschöpfen in der Erwartung, von hier aus werde allmählich auch der Zusammenhang des Ganzen erkennbar werden. Wenn die phänomenologische Philosophie gegenüber den Systemversuchen der idealistischen Epigonen bisher nur Ansätze und Teile aufzuweisen hat, so verzichtet sie deshalb keineswegs auf systematischen Charakter. Aber nach ihrer Einsicht kann der Philosoph das eine, wahre System im strengen Sinne niemals ‚haben', sondern nur erstreben durch möglichst vollkommene Annäherung der Erkenntnis an die gegenständliche Wert- und Wesensordnung der Dinge.

Es liegt darum zum Teil im Wesen der phänomenologischen Forschungsweise begründet, daß die umfangreiche philosophische Arbeit Schelers auch dort, wo sie, wie in ‚Der Formalismus in der Ethik usw.', weitschichtige Sachgebiete überschaut, bis heute immer die Form der einzelnen Abhandlung bewahrt hat. Darin nichts mehr als eine literarische Anpassung an die kurzatmigen Bedürfnisse der heutigen Lesermenge zu sehen, wäre unsachliche Oberflächlichkeit. Vielmehr stellt gerade diese Darstellungsart die höchste Forderung an die Eigenarbeit des Lesers, soll er den in der Fülle der Einzelanalysen ausgebreiteten Zusammenhang festhalten und die Einheitlichkeit der Schelerschen Gedankenwelt erkennen.

### I.

### Übersicht über Schelers phänomenologische Religionsphilosophie.

Kein Gegenstand der Philosophie zwingt den Philosophen mit solch objektiver Gewalt, den weltanschaulichen Sinn seiner erkenntnistheoretischen und metaphysischen Ideen bloßzulegen, als die Religion, das ‚Ewige im

Menschen'. Beim Lesen des neuen Schelerbandes wächst der erste Eindruck zur festen Gewißheit, daß die persönliche Überzeugung des Verfassers durchaus in den Bereich der Weltanschauung fällt, welche in der 2000jährigen Geistesgeschichte des Christentums als die in vollem Sinne katholische erarbeitet worden ist. Uralte Einsichten der Philosophie wie der Theologie begegnen bei Scheler oft in überraschend neuem, verjüngendem Ausdruck; andere erhalten nicht selten eine tiefsinnige Weiterbildung. Freilich stoßen hier und da auch Sätze auf, die einem Ohr, das auf scharfe theologische Unterscheidungen eingeübt ist, zum mindesten mißverständlich klingen müssen. Aber die meisterliche Kunst Schelers, den Leser immer in unmittelbare Nähe an die Sache zu führen, bewirkt, daß auch irrtümliche oder mißverständliche Deutungen niemals im rein Negativen stecken bleiben, sondern dem sachlich gerichteten Blick Wegweiserdienste leisten können. Überhaupt scheint die außerordentliche Bedeutung des letzten Schelerwerkes weniger in dem einzelnen Wahren oder Falschen als vielmehr in dem Umstand zu liegen, daß in dieser phänomenologischen Religionsphilosophie die Selbstentwicklung des neuzeitlichen Denkens endlich den Punkt erreicht hat, wo die religiöse Wirklichkeit wieder gesehen wird — oder doch gesehen werden kann —, so wie sie ist, und nicht verzerrt erscheinen muß durch die Einzwängung in vorher aufgestellte Absolutheitskategorien. Mag die Arbeit Husserls und Schelers wie immer beurteilt werden, das eine sollte jedenfalls dankbar anerkannt sein, daß die phänomenologische Schule nach all dem Wust von Idealismen, Positivismen usw. die moderne philosophische Erörterung herausgeführt hat aus der unfruchtbaren Standpunktdiskussion, die in immer weitere Zersplitterung führen muß. Sie hat wieder den Weg freigemacht für eine streng auf die Sache gerichtete Auseinandersetzung. Zumal die Neuscholastik und die an der philosophischen Problemlage stark beteiligte apologetische Theologie haben allen Grund, der neuen Bewegung mit Aufmerksamkeit entgegenzukommen. Denn die neuzeitliche Philosophie ist in ihrer dreihundertjährigen Entwicklung nirgendwo — auch bei Leibniz nicht! — der gegenständlichen Denkweise der scholastischen Philosophie und Theologie so nahe gekommen.

Das Thema ‚Glauben und Wissen', ‚Religion und Metaphysik', ‚Theologie und Philosophie', oder wie es sonst formuliert worden sein mag, bildet das treibende Kernproblem, aus dem sich fast die ganze Entwicklungsgeschichte der spekulativen Theologie seit etwa 150 Jahren herleiten läßt. Durch energische Hinwendung auf diese Frage hat sich die neuzeitliche Theologie in offenkundige Parallele zu der wesentlich erkenntnistheoretischen Haltung der gleichzeitigen Philosophie gesetzt. Es sei hier nur auf die Namen der protestantischen Theologen Schleiermacher und A. Ritschl hingewiesen und an die Bezeichnungen Ontologismus und Traditionalismus auf katholischer Seite erinnert. Auch die dogmatische Entscheidung für die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis, womit das vatikanische Konzil besonders die traditionalistische Lösung des theologischen Erkenntnisproblems ausschaltete,

Matthäus Schiestl / In Italien



hat innerhalb der katholischen Theologie jenes große Thema noch keineswegs zur Ruhe kommen lassen. Die neuere französische Apologetik, manches im sogenannten Modernismus und noch vieles andere zeigt, daß der Satz des Vaticanums: Deum esse naturali rationis lumine certo cognosci posse, noch immer als theologisch-philosophisches Problem empfunden wird. Es ist deshalb zeitgeschichtlich wohl begründet, wenn Max Scheler im ersten Band seiner Religionsphilosophie dem Verhältnis von Religion und Metaphysik vorzügliche Aufmerksamkeit zuwendet; seine Erforschung und Darlegung breitet sich über den ganzen Hauptteil des Werkes aus und begründet dessen einheitlichen Zusammenhang. Der hauptsächliche Inhalt der Schelerschen Antwort auf die alte Frage läßt sich so zusammenfassen:

Religion und Metaphysik wurzeln in verschiedenen und durchaus selbständigen Funktionen des menschlichen Geistes. Das Wesen der Religion ist bestimmt durch die Richtung auf das absolute Heilsgut, während der letzte Gegenstand der philosophischen Geisteshaltung das absolut Wirkliche ist. Auch das natürliche religiöse Denken ist niemals und nirgends eine bloße Fortsetzung des metaphysischen Wissens; sondern die ‚erste sichere Wahrheit aller Religionsphänomenologie ist der Satz von der Ursprünglichkeit und Unableitbarkeit aller religiösen Erfahrung'. Das spezifisch religiöse Wissen von Gott ist immer und notwendig ein ‚Wissen durch Gott', ein rezeptives Offenbarungserlebnis. Scheler wendet sich daher eifrig gegen die in der katholischen Theologie verbreitete Ansicht, die metaphysischen Gottesbeweise seien das vernünftige Fundament der Religion. Er nennt diese Auffassung das ‚partielle Identitätssystem' im Gegensatz zu dem ‚totalen' des absoluten Rationalismus, z. B. eines Hegel, der die Religion schlechthin und nicht, wie die Scholastik es wolle, nur die natürliche Religion in Philosophie sich aufheben läßt. Den Begründer des ‚partiellen Identitätssystems' sieht Scheler in S. Thomas, und die ganze Richtung bezeichnet er gelegentlich als Neuscholastik oder auch als Thomismus. Wenn Scheler dieser Auffassung gegenüber immer wieder die ursprüngliche Unableitbarkeit der Religion aus der Metaphysik hervorhebt, so wendet er sich ebenso entschieden gegen die völlige Zerreißung des lebendigen Zusammenhangs zwischen der religiösen Glaubenswelt und dem natürlichen Vernunftwissen. Namentlich die von Schleiermacher und A. Ritschl abhängige protestantische Religionsphilosophie hat ein solch strenges ‚dualistisches System' ausgebildet. Sie beschränkt das Wesen des religiösen Verhaltens auf das sogenannte ‚Irrationale', um dadurch die Religion gründlich von aller Bedrängnis durch das Rationale zu befreien. Wie sehr aber die Wesensverschiedenheit von Religion und Metaphysik als selbständigen geistigen Akte zu betonen ist, und wie weit auch das religiöse Absolute von dem Absoluten der Philosophie inhaltlich abweichen mag, so ist es doch für Scheler — wie er sagt — ein ‚apriorischer Satz', daß der spezifische Gegenstand der Religion, der ‚lebendige' Gott, realidentisch sein muß mit dem ‚starren' absoluten Weltgrunde der Metaphysik. ‚Die Grundlage dieses Satzes ist

die Einheit des Menschengeistes und die notwendige Widerspruchslosigkeit aller seiner Setzungen.' Der Kern des religionsphilosophischen Grundproblems liegt demnach für Scheler in diesem Spannungsverhältnis: Einerseits sind die spezifischen Gegenstände der Religion und Metaphysik reinlich auseinander zu halten, weil jeder ausschließlich in dem zugeordneten, ursprünglich in sich selbst gründenden Akte gegeben sein kann; andererseits müssen das religiöse und das metaphysische Absolute dennoch, kraft des ‚apriorischen Satzes', in einem realidentischen Wesen zusammenfallen. Die einzig mögliche Lösung sieht Scheler in dem sogenannten ‚Konformitätssystem'. Hiernach hat die natürliche Theologie nicht wie im ‚partiellen Identitätssystem' die Aufgabe, die religiöse Wirklichkeit von der Metaphysik her erst zu begründen; sondern sie nimmt das Dasein und Sosein Gottes als eine im religiösen Akt evident gegebene Urwirklichkeit hin. Ihre Grundlage bildet die phänomenologische Betrachtung und Klarlegung der wesensgesetzlichen Struktur des religiösen Erlebnisses. Daraufhin kann die philosophische theologia naturalis erst ihre eigentliche Arbeit beginnen, die darin besteht, den religiösen Gottesbegriff mit der aus der Metaphysik hergenommenen Erkenntnis des Weltgrundes zu verbinden und auszugleichen. Der metaphysische Gottesbeweis verliert zwar in einer solchen natürlichen Theologie seinen strengen Beweischarakter; er behält jedoch die Bedeutung einer Bestätigung und eines Aufweises oder Nachweises. Das ‚Konformitätssystem' läßt also die religiöse und die metaphysische Erkenntnis in ihrer eigengesetzlichen Unabhängigkeit unangetastet; es ermöglicht aber durch die nachträgliche Vereinigung beider in der neuen phänomenologischen theologia naturalis erst die Vollendung der menschlichen Gesamterkenntnis überhaupt.

Als geschichtliche Vorbereitung dieser eigenartigen Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen nennt Scheler mehrfach die Lehre des hl. Augustin und die platonisch-augustinische Denkweise des französischen Oratoriums. Die Berufung auf die sorgfältig beschränkten Aussagen der genannten Zeugen ist im allgemeinen zutreffend. Aber viel eingehender würde für das ‚Konformitätssystem' ein anderer, von Scheler nicht aufgerufener Zeuge sprechen: Johannes von Kuhn. Seine Theologie hat zwar noch vor einigen Jahrzehnten im Mittelpunkte heißer Schulkämpfe gestanden; allmählich aber scheint ihm die Geschichte das wohlbegründete Anrecht auf den Ruf zu sichern, einer der scharfsinnigsten Führer der theologischen Erkenntniskritik im 19. Jahrhundert zu sein. Es ist überraschend, wie weit Schelers phänomenologische Lösung des theologischen Erkenntnisproblems zusammengeht mit der Auffassung des großen katholischen Tübingers. Die entscheidenden Grundgedanken von der Wesensverschiedenheit des religiösen und metaphysischen Absoluten und von dem Nachweischarakter der herkömmlichen Beweise für das Dasein Gottes und manche Einzelheiten sind von Kuhn zum Teil schon in ähnlicher Terminologie ausgesprochen worden.*

* Vergl. z. B. 339, 347 mit Kuhn, Dogmatik I, 2. Abteilung², Tübingen 1862, 606 f, 627 f; ferner 546 mit Kuhn a. a. O. 619, 633.

Die alte Ansicht von der eingeborenen Gottesidee, auf die noch Kuhn die Selbständigkeit der Religion zu stützen suchte, übernimmt Scheler freilich nicht mehr; überhaupt ist die Begründung und der Aufbau des ‚Konformitätssystems' durch die phänomenologische Methode das ureigene Werk Schelers. Vermutlich wird er selbst am meisten von der Übereinstimmung mit Kuhn überrascht sein.

Wie steht es nun aber um die sachliche Begründung des ‚Konformitätssystems'? Angesichts eines religionsphilosophischen Werkes, in dem ein Geist von solch außerordentlicher Spannkraft dem erhabensten Gegenstande forschend gegenübersteht, würde es als gar zu unangemessene Kleinlichkeit erscheinen, sich mit der sogenannten immanenten Kritik zu begnügen und durch Erlegung von schiefen Ausdrücken, logischen Widersprüchen usw. eine wohlfeile Jagdbeute heimzutragen. Sachlich fördernd ist da nur die kritische Betrachtung, welche den behandelten Gegenstand selbständig nachprüft.

Der die Hauptlast tragende Pfeiler des ‚Konformitätssystems' ist Schelers Überzeugung, Religion sei nie und nirgends ein Erzeugnis der Metaphysik und die religiöse Erkenntnis beginne nicht da, wo das philosophische Weltwissen aufhöre. Aus diesen Gedanken klingt schon von selbst heraus, was an vielen Stellen des Buches ‚Vom Ewigen im Menschen' ausdrücklich gesagt wird, daß nämlich die Betonung der ursprünglichen Unabhängigkeit der Religion von der Metaphysik nicht bloß positiv gemeint, sondern daneben auch deutlich gegen etwas gerichtet ist. Welches ist hier das Gegenüber Schelers? Die von ihm scholastisch genannte Apologetik ist es. Die meisten apologetischen Handbücher, die nicht selten das stolze Wort ‚Nach dem Geiste des hl. Thomas' auf ihr Schild geschrieben haben, sind tatsächlich methodisch so angelegt, als wenn die rein philosophische Vernunfterkenntnis aus sich selbst zur Erkenntnis nicht nur von Gottes Dasein und Wesen, sondern sogar von der Tatsache und den allgemeinsten Zügen seiner übernatürlichen Offenbarung führen könne. Schelers neue Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Metaphysik hat durch ihren scharfen Gegensatz die längst empfundene Fraglichkeit der sogenannten scholastischen Apologetik wieder in den Vordergrund gerückt. Es dürfte daher der Anteilnahme eines weiteren Leserkreises wert erscheinen, wenn im folgenden Abschnitt zunächst unternommen wird, die fragwürdige Lösung des Problems von Glauben und Wissen in der üblichen apologetischen Methode als ein bloß zeitgeschichtliches Erzeugnis zu verstehen. Damit wird zugleich für den letzten Abschnitt der Boden bereitet, auf dem die Beziehung von Vernunft und Offenbarung am Wesen der Religion selbst sachlich aufgezeigt und das Konformitätssystem mit der thomistischen Lösung des religiösen Erkenntnisproblems verglichen werden soll.

## II.

## Das Verhältnis von Religion und Metaphysik in der konstruktiven Apologetik.

Der Ausdruck ‚scholastische Apologetik' ist irreführend. Wird nämlich nach dem heute üblichen Sprachgebrauch unter dem Namen Apologetik jenes theologische Fach gemeint, welches in strenger Sonderung von der auf dem Glauben fußenden dogmatischen Theologie und unter methodischer Ausschaltung der Glaubensüberzeugung die Vernünftigkeit der Offenbarung in systematischem Beweiszusammenhang darlegen will, so ist diese Apologetik der klassischen Scholastik des 13. Jahrhunderts gänzlich unbekannt. Auch die nachtridentinische Scholastik kennt noch keine von Schrift und Überlieferung absehende, bloß vernünftige Behandlung des Christentums als besondere theologische Aufgabe. Die Apologetik in diesem modernen Sinne ist erst ein Erzeugnis der Aufklärungszeit; sie ist näherhin durch die süddeutschen Wolffianer (Ben. Stattler, Burkhäuser, v. Storchenau u. a.) im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts in die katholische Theologie eingeführt worden.

Apologeten hat es gegeben, solange dem Anspruch der christlichen Offenbarungslehren, als unbedingte göttliche Wahrheit geglaubt zu werden, der Vorwurf der Widervernünftigkeit gemacht worden ist. Und solange es Apologeten gibt, haben sie sich selten begnügt mit der bloß logischen Widerlegung, deren strenge Beweiskraft gegebenenfalls nur bis zur Einsicht in die Gegenstandslosigkeit der glaubensfeindlichen Behauptung vordringen kann. Das verteidigende Widerlegen pflegt überhaupt mit dem positiven Überzeugenwollen psychologisch sehr nahe verbunden zu sein; besonders der absolute Wert- und Gewißheitscharakter der religiösen Überzeugung ruft leicht die Neigung hervor, den Beweis der formalen Nicht-Widervernünftigkeit des Glaubensinhaltes auszuweiten zu einem überzeugenden Beweis seiner Vernünftigkeit. Schon S. Thomas hatte Veranlassung, öfters davor zu warnen, daß die Verteidigung der eigentlichen Glaubensartikel über die Auflösung der gegnerischen Argumente hinausgehe. Aber erst im 18. Jahrhundert waren die geschichtlichen Bedingungen gegeben, unter denen die natürliche Neigung der Glaubensverteidigung sich in einer systematisch aufgebauten Apologetik grundsätzlich auswirken konnte. Damals ging über das festländische Europa zum ersten Male in seiner Geschichte die zeitwendende Flut der geistigen Säkularisation. Der weltanschauliche Humanismus — eindeutiger vielleicht ‚Anthropismus' genannt — wuchs in den vier Jahrhunderten seit der Renaissance erst allmählich, auf. Er war vorzüglich in der religiösen Vereinsamung der Seele durch die Reformation, in der Eroberung des Universums durch die Naturwissenschaft und in der neuen konstruktiven Systemphilosophie zu einem unverkennbaren, aber nur teilweisen und beschränkten Ausdruck gekommen. Im 18. Jahrhundert jedoch brach er durch zu einer alles umfassenden Lebensmacht. Der einheitliche Sinn der vielfältigen

Aufklärungsbewegung ist im Grunde nichts anderes als das Tätigsein des ‚modernen Geistes', der als solcher gekennzeichnet ist durch seine ‚Selbstverständlichkeit': Die menschliche Natur sei als Persönlichkeit oder als Volk oder als Gattung unbedingter Selbstzweck und die unabhängige Instanz für alle Wertordnung. Im Namen der ‚natürlichen Religion', der Vernunft oder des ‚gesunden gemeinen Menschenverstandes' kämpfen die Aufklärer des 18. Jahrhunderts gegen die christliche Weltauffassung, welche das freie Vernunftwesen an die gegenständliche Wertordnung der natürlichen und der übernatürlichen Wirklichkeit binden wollte. Ausgesprochener Atheismus galt damals zwar noch als eine Ausschweifung. Denn Gott gehörte zum Menschen; er war notwendig, damit das menschliche Leben einen abgeschlossenen Sinn habe.* Die theologia naturalis ist von der Philosophie niemals so sorgfältig gepflegt worden wie im ‚philosophischen Jahrhundert' und das Beweisen des Daseins Gottes war sogar eine allgemeine Modeangelegenheit. Die religiöse Wirklichkeit wurde jedoch nur zugelassen, soweit sie als Bestandstück der menschlichen Natur aufgefaßt oder als Vernunftbesitz reguliert werden konnte.

Durch den Eroberungszug dieser ‚natürlichen und vernünftigen Religion' wurden die Theologen in eine Lage versetzt, welche von der geistigen Umwelt der Hochscholastik durch einen Abgrund getrennt ist; und eine apologetische Aufgabe drängte sich auf von solchem Umfang und solcher Dringlichkeit, wie sie die Vorzeit nicht gekannt hat. Gegenüber dem siegessicheren Optimismus des aufklärerischen ‚Selbstdenkens' wollte es wenig bedeuten, wenn die Theologen unter allerhand Einschränkungen bewiesen, daß die geschichtliche Wirklichkeit selbst der natürlichen Religion ‚moralisch' von einer übernatürlichen Offenbarung abhängig sei. Vor der weltumgestaltenden Macht des neuen Glaubens an die unbedingte Selbstgesetzlichkeit des freien Vernunftwesens genügt es vollends nicht mehr, die Abwehr der naturalistischen Einwürfe auf die bloß widerlegende Nicht-Widervernünftigkeit der Offenbarung einzuschränken. Es galt ja etwas zu widerlegen, was nicht mehr als ein Bündel von einzelnen Einwürfen zu erledigen war, sondern was sich als eine selbständige Thesis, als das spezifisch moderne Lebens- und Erkenntnisprinzip durchgesetzt hatte. Da war es für jeden Apologeten, der die in der

* Vergl. den bekannten Ausspruch Voltaires: Si Dieu n'existait pas, il faudrait le faire. Dieser Satz kann nur irrtümlich als positives Zeugnis für den christlichen Gottesglauben gebraucht werden. Sein echter Sinn ist ja möglichst unreligiös: Gott ein notwendiges, eventuell zu erfindendes Hilfsmittel des Menschen! Der Nachsatz: Mais toute la nature crie qu'il existe ändert daran nur wenig. Der Schrei der Natur nach dem Deistengott ist nur der Widerhall eines echt anthropistischen Bekenntnisses. Voltaire war erfüllt von der damals neuen mechanistischen Naturauffassung. Da hätte sich der Mensch an der schönen Zweckmäßigkeit der Natur nicht mehr so recht ergötzen und ihre schweren Schläge nicht mehr so leicht tragen können, wenn in der ‚Weltmaschine' nichts anderes als eine stumpfe Seelenlosigkeit, nicht aber das Meisterwerk einer weisen, gütigen ‚Vorsicht' gesehen worden wäre.

neuen Zeitlage enthaltene theologische Problematik lebhaft genug empfand, geradezu eine psychologische Notwendigkeit geworden, auf das neue Prinzip der Vernunftautonomie positiv einzugehen, um seine mächtige antichristliche Auswirkung aus ihm selber als einen unberechtigten Mißbrauch erweisen zu können. In diesem ideengeschichtlichen Zusammenhang ist die rein vernünftige, systematische Apologetik als ein von der Dogmatik streng gesondertes Fach entstanden.

Viele Bedingungen trafen zusammen, um die neue Disziplin gerade in der deutschen katholischen Theologie aufkommen zu lassen. Während die Aufklärungsbewegung in Frankreich in die vielgestaltigen Systeme der Voltaire, Condillac, Rousseau und Holbach auseinanderfiel, besaß sie in Deutschland eine im großen und ganzen einheitliche philosophische Grundlage. Hier herrschte die Leibniz-Wolff'sche Schulphilosophie fast das ganze Jahrhundert hindurch allmächtig auf den Kathedern und in den Büchern. Die naturalistischen ‚Theisten' beriefen sich in gleicher Weise wie die orthodox-protestantischen Theologen auf die neue methodus scientifica; den katholischen Apologeten wurde überdies der Übergang zu der Wolff'schen Schulweisheit noch dadurch erleichtert, daß sie nach Form und Inhalt zahlreiche Erinnerungen zumal an die suarezische Scholastik enthielt. Entscheidend aber war, daß der empirische Rationalismus dieser Philosophie für die Bedürfnisse der Apologetik geradezu wie geschaffen war. Das gewöhnlich ‚Dogmatismus' genannte Schulsystem stellt nämlich die in der Erfahrung oder im sensus communis gegebenen Vorstellungen in sogenannten Nominaldefinitionen an den Anfang, um die Verträglichkeit und den Begründungszusammenhang der darin enthaltenen Wesensbestimmungen zu prüfen. War so die ‚Möglichkeit' des vorgestellten Dinges erwiesen, dann war seine Wirklichkeit eine bloße Tatsachenfrage, die ihrer Natur nach nur einer moralisch gewissen Antwort fähig und bedürftig sei. Es leuchtet ein, wieweit eine solche Theorie jener apologetischen Neigung entgegenkam, den rein widerlegenden Beweis der Nicht-Widervernünftigkeit des Glaubensinhaltes zu einem strengen Beweis seiner Vernünftigkeit auszubauen. Die Theologen brauchten an Stelle der Erfahrung und des sensus communis nur das kirchliche Glaubensbewußtsein in Nominaldefinition, d. i. als hypothetische Annahme zu fassen, um dann mittelst der methodus scientifica die metaphysische, vernunftnotwendige ‚Möglichkeit' der christlichen Glaubenslehren streng zu beweisen. War aber die Reihe der ontologischen Wesenheitsfragen, ob ein göttliches Wesen, eine übernatürliche Offenbarung usw. ‚möglich' sei, in zusammenhängender Beweiskette gründlich beantwortet, dann erschien die bloße Tatsachenfrage nach der Wirklichkeit ‚so eines' Gottes usw. von minderem Belang; ihre Beantwortung verlangte ja nur eine ‚moralische Gewißheit', die sich nach den langen metaphysischen Demonstrationen sozusagen von selbst verstand.*

Man begreift sofort, welche Bedeutung die theologia naturalis in diesem

* Die nähere Ausführung und die Belege für diese Andeutungen sind in einer Arbeit über ‚Das theologische Erkenntnisproblem in der katholischen Entwicklung

apologetischen System besitzt. Ihre ‚vernunftnotwendigen‘ Begriffe von Gottes Wesen und Eigenschaften, besonders von seiner Allweisheit und dem ‚Gottes Güte wesentlichen Wohlwollen gegen seine vernünftigen Geschöpfe‘, spielen die Rolle evidenter Beweisprinzipien. Durch Folgerung aus ihnen und durch Rückführung auf sie wird die ontologische ‚Möglichkeit‘ der Dreieinigkeit, der Menschwerdung, der Erlösung usw. demonstriert. Die fest im kirchlichen Glaubensbewußtsein stehenden Vertreter dieser neuen Apologetik beabsichtigten keineswegs, die christliche Dogmatik gänzlich in Philosophie aufzulösen; die Wolffsche Möglichkeitsphilosophie wurde ja nur ‚angewandt‘ um des apologetischen Zweckes willen. Das Ergebnis des Verfahrens, die Ausklärung der Offenbarungswirklichkeit zu einem Vernunftsystem, war ja ‚nur apologetisch‘ gemeint. Ben. Stattler, der führende Kopf unter den katholischen Wolffianern, drückte den eigenartigen Sinn der neuen Apologetik so aus: Sie verfahre nur veluti apriori und zeige, daß man als gläubiger Christ wie ‚auch als Philosophe‘ die Offenbarungsgeheimnisse annehmen müsse. Dieses Zwitterwesen war in der Folgezeit, mehr oder weniger deutlich ausgedrückt, aller systematisch konstruierenden Apologetik eigen. Selbst ein Anton Günther ließ den Unterschied zwischen Philosophie und Dogmatik noch so weit bestehen, daß er das Wie der geschichtlichen Offenbarungstatsache dem Glauben vorbehielt, während er das Was des christlichen Lehrgehaltes ganz in der absoluten Philosophie aufgehen ließ. Nach den Entscheidungen des Vaticanums, welche die theologische Aufgabe gegen Rationalismus und Traditionalismus gleich scharf abgrenzen, war der apologetische Eifer verflogen, der die christlichen Geheimnisse aus der theologia naturalis heraus auch nur veluti apriori abzuleiten versuchte. Jedoch die als gesondertes Vernunftsystem auftretende Apologetik, diese Errungenschaft des 18. Jahrhunderts, ist in der nachvaticanischen Zeit keineswegs völlig preigegeben worden. Weitaus die Mehrzahl der neueren apologetischen Handbücher halten besonders in der ‚Offenbarungstheorie‘ noch immer fest an dem alten Stattlerschen Beweisschema: Möglichkeit, Notwendigkeit, Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung, obwohl es auf dem Boden des thomistisch aristotelischen Realismus streng genommen keinen Sinn hat, das metaphysische Wesen (= ‚Möglichkeit‘) oder auch ‚nur‘ den Begriff eines Dinges losgelöst von seiner aktualen Existenz und gar noch vor ihr zu bestimmen. Freilich leistet das ontologische Schema tatsächlich in den meisten Fällen heute nur mehr den Dienst eines systematisch aussehenden Stoffverteilungsplanes. Aber der Schein einer aus dem natürlichen Gottesbegriff heraus unmittelbar deduzierenden Offenbarungsmetaphysik bleibt auch dann noch bestehen. Denn das moderne apologetische Denken und Darstellen ist in weitem Umfange bestimmt durch die methodische Annahme eines bloß aus Vernunft bestehenden Wahrheitssuchers, der die Überzeugung von der Wahrheit der Religion, des Christentums und der Kirche gleichsam erst

von der Aufklärung bis zum Vaticanum‘ niedergelegt, die hoffentlich bald der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden kann.

finden soll. Um dieses Verfahren zu ermöglichen, hat die neuere Apologetik sogar eine besondere Art von Zweifel erfunden, den ‚fiktiven Zweifel', in welchem man bei einer von vornherein schon feststehenden Überzeugung so verfährt, als ob man noch unentschieden wäre'. Wird dieser apologetische Zweifel, der kein Zweifel ist, sondern nur zweifelhaft aussieht, neben das veluti apriori und das ‚auch als Philosophe' des Ven. Stattler gehalten, so leuchtet ein, wie weit die sogenannte scholastische Apologetik bei aller inhaltlichen Verschiedenheit in der formal methodischen Haltung mit der Wolffscholastik des 18. Jahrhunderts übereinstimmt.

Schelers Ausführungen über das Verhältnis von Religion und Metaphysik, die sich über den ganzen Hauptteil des Bandes ‚Vom Ewigen im Menschen' ausbreiten, lassen überall — nicht nur in den ausdrücklich polemisierenden Stellen — eine grundsätzliche Ablehnung der herkömmlichen Apologetik erkennen. Diese Haltung ist aber nichts weniger als eine zufällige Eigenwilligkeit des modernen Philosophen. Die katholische Theologie selbst hat schon seit langem die Fraglichkeit der vorhin gezeichneten apologetischen Methode lebhaft empfunden. Zeugen dafür sind nicht nur die Sonderwege, die der große englische Kardinal und die französischen Apologeten gegangen sind; bezeichnender ist vielmehr die Tatsache, daß gerade die auf scholastischem Boden beharrenden Theologen dem Problem der Apologetik suchend und fragend gegenüberstehen. Die meisten lehnen heute den Namen Apologetik als unzutreffend ab; einige wählen für ihr Fach die Bezeichnung ‚Fundamentaltheologie' oder ‚philosophische Einführung in die Theologie', andere ziehen ‚allgemeine Dogmatik' oder ‚theologische Prinzipienlehre' vor, wieder andere bekennen sich zu einer ‚theologischen Erkenntnislehre' — und fast hinter jedem Namen steht eine besondere Auffassung der zu lösenden Aufgabe. Was da in Frage steht, ist im Grunde nichts anderes als das Verhältnis von Glauben und Wissen, also dasjenige, was oben das Kernproblem der theologischen Entwicklung in den letzten 150 Jahren genannt wurde. Es ist selbstverständlich nicht so, als hätte die Theologie der Vorzeit die Beziehung von Offenbarungsglauben und Vernunftwissen nicht gesehen. Aber das Grundproblem der Theologie ist durch den weltanschaulichen Humanismus der Neuzeit in ein neues Licht gerückt worden. Seitdem tritt die Betrachtung des gegenständlichen Verhältnisses von Glaubensobjekt und natürlich Wißbarem zurück und gerät in Abhängigkeit von der Frage, wie der Glaubensakt psychologisch und noetisch sich verhalte zu dem vernünftigen menschlichen Bewußtsein. Rationalisten und Traditionalisten, Newman und Blondel sind durch diese Fragestellung wesentlich bestimmt. Eben dasselbe gilt jedoch auch von den sogenannten scholastischen Apologeten, soweit sie Anhänger der konstruktiven Vernunftapologetik sind. Ihr kennzeichnendes Streben geht ja dahin zu beweisen, daß der Offenbarungsgläubige ‚auch als Philosophe' gelten könne und daß umgekehrt der gründlich und ehrlich forschende Philosoph zugleich auch von der Wahrheit der Religion, des Christentums und der Kirche überzeugt werden müsse. Dagegen erhebt nun Max Schelers Konformitätssystem

scharfen Widerspruch durch seinen Grundsatz von der ursprünglichen Selbständigkeit der Religion und ihrer Unableitbarkeit aus der Philosophie. Soweit darin unter Religion und Philosophie nur die subjektive Seite des religiösen bezw. philosophischen Aktes verstanden ist, muß Scheler durchaus zugestimmt werden, und vieles, was er in diesem Sinne ausführt, sollte ein für allemal gesagt sein. Denn es ist tatsächlich evident, daß sich die bloße subjektive Vernunft nicht in die religiöse Gläubigkeit ‚hineinphilosophieren' (v. Kuhn) kann. Das gilt auch von der Als-ob-Betrachtung der konstruktiven Apologetik, welche einen bloß hypothetisch angenommenen, rein vernünftigen Wahrheitssucher gleichsam zum Christen machen will. Außer der wohlbegründeten Kritik dieser apologetischen Methode enthält das Buch ‚Vom Ewigen im Menschen' noch viele wertvolle Anregungen für die Erforschung der religiösen Subjektivität. Aus dem Reichtum des Bandes seien nur die Ausführungen über die religiöse Noetik (365 ff., 555 ff.), über die notwendige Allgemeinheit des religiösen Aktes (559 ff.) und über die darauf fußende ‚Enttäuschungsmethode' (616 ff.) eigens herausgehoben.

Aus dem Vorstehenden dürfte klar geworden sein, daß die konstruktive Vernunftapologetik nur mit großer Vorsicht scholastisch genannt werden kann; ist sie doch verhältnismäßig jung, erst ein Kind der Aufklärung.* Scholastisch kann sie daher nur insofern genannt werden, als die Neuscholastiker des 19. Jahrhunderts die Aufklärungsapologetik in der methodischen Einstellung auf die rationale Als-ob-Konstruktion nachgeahmt haben. Für den Kenner der neueren apologetischen Literatur ist es selbstverständlich, an dieser Stelle ist es aber gut, auch ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß diese Nachahmung sich allein auf die Methode beschränkt, während der materiale Inhalt durch eine wahre geistige Weltscheide, durch das Vaticanum, getrennt ist. Es erhebt sich jedoch die Frage, ob diese Aufnahme der konstruktiven Als-ob-Methode in das echt scholastische Lehrgut nur eine zeitgeschichtlich zu erklärende Zufälligkeit ist, oder ob sie in wesensmäßigem Zusammenhange mit der scholastischen Weltanschauung als solcher, näherhin mit der thomistischen Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Metaphysik steht.

Auf den ersten Blick mag diese Frage vielleicht eng und schulstubenmäßig erscheinen. Es wird sich aber zeigen, daß ihre Untersuchung mitten in das Gebiet der religiösen Gegenständlichkeit hineinführt und die sachliche Grundlage schafft, auf welcher das von Scheler sogenannte partielle Identitätssystem des Thomismus und sein eigenes Konformitätssystem am Wesen der Religion selbst verglichen werden kann.

(Fortsetzung folgt.)

---

* Daß dies an und für sich noch keine ‚Schande' ist, bezeugen die wohlgeratenen und gesunden Kinder derselben Zeit. Es sei — um auf theologischem Gebiete zu bleiben — auf die sogenannte Pastoraltheologie hingewiesen. Gleich der systematischen Apologetik ist sie als besonderes religionspädagogisches Fach eine Schöpfung der Aufklärung, und zwar wiederum der deutschen Aufklärung.

# Matthäus Schiestl, ein deutscher Malerpoet

## Von Peter Dörfler

Wenn ein Buch* das Lebenswerk eines Malers zusammenfaßt, der als rüstiger, schaffensfreudiger Mann unter uns lebt, der 1869 geboren, zwar von Kindheit an in der Werkstätte seines Vaters, des Bildschnitzers aus dem Zillertal, sich kunsthandwerklich betätigen konnte, aber erst spät zu einer eigentlich künstlerischen Ausbildung gelangte, so kann das nicht bedeuten, daß bereits das Band um seine Garbe gezogen wird, die auf einem herbstlich kahlen Acker liegt. Es ist auch hier nicht, wie so oft bei einer bedeutsamen Künstlerernte, der Fall, daß man einem aufhorchenden Publikum sagen müßte: Verkostet doch endlich von diesen Schöpfungen! Ihr habt wieder einmal an einem der Echten und Edlen vorbeigesehen! Matthäus Schiestl gehört vielmehr mit seinen jüngeren Brüdern Rudolf und Heinz zu den gekanntesten und geliebtesten Meistern in einem guten Teil von Deutschland. Wenn über ihn geschrieben wird, so ist das also nicht um seinetwegen notwendig (so sehr man sich auch freuen mag, einem von den reklamefremden, fast scheuen und jedenfalls tief bescheidenen Gästen an der Tafel des deutschen Geisteslebens zurufen zu können: Freund, rücke weiter hinauf!). Die Sammlung und Wiedergabe seiner bezeichnendsten und ausgereiftesten Bilder ist in Wahrheit eine Spende an das Volk, und das Schiestl-Buch bedeutet wirklich eine Garbe: Schönheit und Nahrung. Man mag über das ‚liebe Publikum‘, über den deutschen Philister, über die durch süßen Kitsch verdorbenen Augen unserer Zeitgenossen die Achseln zucken oder wüten, mag verächtlich spotten: odi profanum volgus et arceo — für mich wenigstens hat es doch immer etwas Tragisches, wenn ich unsere jährlichen Kunstausstellungen als ein Babel finde. Die Künstler verstehen sich untereinander nicht, wenigstens gewisse, kontradiktorisch gerichtete Gruppen, und die Besucher gehen hilflos umher, tun vielleicht, als erfaßten sie diese Kunst, aber nur, weil sie in ein paar technischen Ausdrücken über sie zu sprechen vermögen. Es hat nichts zu sagen, wenn ein paar Leute im ersten Saal der neuen Sezession zu schimpfen anfangen und sich durch die Zumutung, all das als Kunst anzusehen, beleidigt finden, aber dieses Saal um Saal sich nicht berührt, nicht gehoben finden, dieses deutlich auf den Gesichtern widerspiegelnde frostige Gefühl, das Empfinden über einen armen, teilweise verkümmerten Garten zu gehen, wo man zu schwelgen gehofft hatte, das ist doch eine schmerzliche Tatsache, die nicht allein dem Stumpfsinn des Durchschnitts zur Last fallen kann. Wenn nun weite Schichten unseres Volkes nicht wie etwas Gewisses hinnehmen, daß die Kunst als eine herzerquickende, überwältigende Erscheinung der Vergangenheit angehöre, so ist das Malern wie Matthäus Schiestl

* Matthäus Schiestl, ein deutscher Malerpoet, von Kajetan Oßwald. Mit 120 Textbildern, 12 farbigen und 10 zweifarbigen, ganzseitigen Einschaltbildern. Gesellschaft für christliche Kunst, München.

zu danken. Aber diese genießen die Gunst des Volkes nicht ohne Gefahr und nicht ungestraft. Wenn auch uns Deutschen (und ich denke nicht nur uns Deutschen) ein herzliches Entgegenkommen für Stoffe, die das Gemüt packen, für Romantik, für alles, was innig, stimmungsreich, was die Erinnerung verklärt, im Blute liegt, so ist doch zugleich etwas in uns, was uns vor der Umstrickung durch solche Kräfte und vor der Hingabe an sie warnt, uns heutige Menschen noch mehr als die Väter und Großväter. Es hat sich zu oft gezeigt, daß Künstler mit Gemüt und Stimmung Mißbrauch getrieben, daß sie die Sentimentalität statt des Gefühls genährt und selber von sentimentalem Überschwang statt von wirklicher Ergriffenheit und Leidenschaft erfüllt waren. Der anziehende Stoff verhüllte, daß er nicht mit echtem Leben erfüllt, nicht stark und reif gestaltet war. Patriotische, heimatliche, religiöse Themen werden nicht etwa, wie der Stümper meint, leichter Kunst als ein Baumschlag, ein Wassersturz, sondern, eben weil sie eine höhere Erlebenskraft bedingen, unendlich viel schwerer. Soviel also gerade katholische und deutsch-patriotische Motive Edelerze in sich bergen, so selten werden sie wirklich gelöst und gestaltet. Wie wir uns ferner gegen eine Romantik auflehnen, die nach einer unbequemen Postkutsche seufzt und gegen den bequemen D-Zug schmäht, nur weil die Kutsche aus der alten Heimat unserer Phantasie stammt, so können wir es nicht als echt und lebensstark empfinden, wenn Künstler ewig die alten, jenseits unserer Erfahrungswelt liegenden Idylle widergeben, nur weil sie konventionell für romantisch gelten. Wir verlangen von der Kunst, daß sie Ausdruck zeitgeschichtlicher Erlebnisse, daß sie gegenwartlebendig sei. Und so kommt es denn, daß poetische Maler, Malerdichter, überhaupt volkstümliche Künstler sogar einem starken Strom der Gegenstimmung, der Abneigung, einer durch Kampfeinstellung ungerecht gewordenen Psyche begegnen. Das Pendel schlägt nach der anderen Seite aus. Und doch wäre es ein Unglück für unser Volksleben, wenn die Maler der deutschen Seele noch mehr durch die schneidend-kalte oder schwül-ekstatische Strömung zurückgedrängt und entmutigt würden. Denn es ist nicht an dem, daß das Innige, Gemütreiche, Sinnige ein Anachronismus wäre, etwas nur Angefühltes und Nachgefühltes, ein Stigma posthumer Geister. Gerade das Zeugnis hervorragend in den Kämpfen ihrer Zeit tätiger Männer beweist, daß ihre Liebe zu einem beschaulichen, weltfernen Leben ihre Weltläufigkeit nicht beeinträchtigte. So schreibt Wilhelm von Humboldt seiner Frau von dieser seiner Innerlichkeit: ‚Ich lebe und webe in ihr, und ich fühle doch, daß sie mich nicht hindert und nie gehindert hat, auch an allem Äußerlichen teilzunehmen, wie es die Umstände erforderten und erlaubten. Nur freier und unabhängiger hat mich diese Richtung noch immer erhalten und mir Freuden gegeben, die sich mit nichts anderem vergleichen lassen.‘

Ein weltflüchtiger und eben darum weltstarker Mann spricht aus dem Werk des Matthäus Schiestl. Von Anfang an scheint er ein auf Einsamkeit angelegter Geist. Diese Einsamkeit ist aber nicht Protest und nicht

Ekel. Er ist kein aus der bösen Welt zurückgekehrter Müder und Ankläger. Wer in der einen Frau sein Ein und Alles gefunden hat, wie soll der unruhig werden wegen Frauen? Und wer, wie Schiestl, in der einen Liebe zu einem ganz bestimmten Stück Welt gefunden hat, was sein Herz füllt und seine Kräfte löst, was soll der tasten und suchen! Man kann in der Tat seine naturgegebene Beschränkung und Treue zu seinem Arbeitsfeld nur vergleichen mit dem Verwurzeltsein eines Mannes in seiner Familie. Verläßt er diesen heiligen Kreis, folgt er einem Auftrag, einer Anregung von außen (wie bei Altarblättern, bei den Malereien für das Schloß Mainberg bei Schweinfurt, für den Chor der Münchener St. Bennokirche), so ist das, wie wenn ein Meister sein Heim verläßt, das häusliche, bequeme Gewand ablegt, Glacéhandschuhe anlegt, Besuch macht und streng hochdeutsch redet. Er kann streng hochdeutsch reden, dieser Meister von echtem Tirolerblut und bayerischer Prägung, er kann sich überall bewegen, ohne linkisch zu werden, ich meine, er wird auch Aufträgen gerecht, er ist ein so starker Könner und hat in seinem Fach wirklich vom Farbenreiben an gedient, daß er sich der gestellten Aufgaben mit Ehren entledigt. Aber man spürt den Zwang, das gesellschaftliche Sich-Fügen und atmet förmlich mit ihm auf, wenn er die Besuchsuniform abgeworfen, urbehaglichen Glückes voll an seinem Skizzenbuch sitzt, in seinem Reiche webt und dichtet. Hic rideo ego! könnte er über seine Malstube als Wahlspruch schreiben. Und weil man dies berufsmäßig Notwendige, dies Behagen eines glücklich Liebenden, eines Vaters, der Kinder, nicht Fremde, Angenommene, Angeworbene, um sich hat, spürt, darum läßt man sich gern in seinen Bann ziehen, kehrt gern bei ihm zu. Es war gewiß ein Auftrag, der auch eine schon lange in ihm reifende und an's Licht drängende Gestalt zu Form und Vollendung rief, als er das Altarblatt für die Elisabethkirche in Bonn schaffen mußte. Und es ist wirklich ein Bild entstanden, auf das der Künstler mit Genugtuung und die neueste christliche Kunst mit Stolz blicken kann. Und doch geben wir seinem Biographen recht, wenn er meint, an innerer Größe stehe dieser Prachtaltar dem bescheidenen Steindruck ‚Das Almosen' nach. Hier fehlt alles Historische und Repräsentative, auch alles Religiöse. Zwei Menschen stehen sich gegenüber: hier der gänzlich Hilflose, von Not und Schwäche in den Staub Gedrückte. Er bettelt nicht einmal, die Augen richten sich ins Wesenlose, der Mund lallt eine Klage, die Gebärde der Hände mit dem Hut hat so ganz etwas von dem hungernden Schnabelaufreißen halbblinder Nestvögelchen, die die Alten in der Nähe spüren. Ganz Kind ist der Notleidende geworden. Und der vor ihm steht, ganz Vater. Er verrichtet eine Arbeit und Pflicht. Sein Erbarmen ist ein so naturnotwendiger Trieb wie die Haltung des Elends. Der Spendende ist kein Reicher, keiner, der sich darangemacht hat, ein Werk der Barmherzigkeit zu üben. Er kommt zur Arbeit, geht zur Arbeit und findet unterwegs diese Arbeit. Alles spielt sich so urmenschlich ab, und weil so schlicht und aus selbstverständlichem Vertrauen und selbstverständlicher Güte, darum

könnte auch dieses Bild, so sehr jede äußere religiöse Aufmachung fehlt, in einer Kirche hängen: es ist voll christlicher Frömmigkeit.

Und so wie hier eine große, starke Liebe erfindet und gestaltet, so ist es bei Schiestls eigensten Schöpfungen immer. Er schafft seine Weihnachtsbilder, Landschaften, Kinderszenen, nicht weil es so gefällt, sondern weil er sie liebt. Und diese Liebe kommt nicht von einer populären Strömung, der er nachgibt, sondern aus seinem Wesen. Sie ist Erbe. Es mag da in seinem Innern so etwas vorgehen, wie wenn man an alten Kapellenwänden klopft. Auf einmal kommen Bilder hervor, die immer schon vorhanden waren, aber jetzt, man weiß kaum wie, durch Entdeckung und Arbeit hervortreten. Er entdeckt und erarbeitet, was in irgendeiner Weise schon vorhanden, in ihm verborgen war. Daraus erklärt sich diese Stil- und Stoffsicherheit, die selbst durch sehr temperamentvolle und drängende akademische Lehrer nicht wesentlich beeinflußt, jedenfalls in ihrem Notwendigen nicht irre gemacht werden konnte. Schiestl ist gewiß kein Expressionist, insoweit dieses Wort die bewußte Kunstrichtung bezeichnet. Aber insofern auch er innerlich voll Gesichte und Bilder, als seine Werke nicht von außen, sondern von innen kommen, ist er (wie jeder echte Künstler) Expressionist.

In seinen Entwürfen und ausgeführten Gemälden begegnen wir immer wieder dem Einsiedel. Staffage der Romantik? Gewiß ist Schiestl nicht ohne Zusammenhänge mit den Alten. Er hat sie fleißig studiert, wie er sich schließlich sozusagen alles angesehen und sich auf Reisen durch einen guten Teil Europas in der Welt der Natur und Kunst tapfer umgesehen hat. Sein Einsiedel ist aber ein Schulbeispiel für seine Art. Er hat ihn keineswegs als dankbaren Stimmungsträger übernommen. Vielleicht liebt er ihn als das Symbol seiner eigenen Liebe zur Einsamkeit. Er konnte ihm das erst werden, weil er nicht nur eine historische Figur, sondern eine volksmäßige Erscheinung war. In Tirol ist der Klausner noch nicht ausgestorben, und in Bayern und Schwaben stehen heute noch Klausen, und Lied und Scherzreim erzählen von diesem naturnahen Geschlecht. Schiestl ist ein heimatkundlicher und heimatkundiger Maler. Das sieht man auch seinen Burgen, Städten, Ruinen, insbesondere seinen Kapellen an. Wie andere alte Bilder für ihre Stuben, so sammelt er Kapellen für seine Skizzenbücher. So kann er denn in seine Bilder Kapellen setzen, die so echt und gewachsen aussehen wie die Hügel und Bäume. Sie gehören auch zu seinem eigenen angestammten Bezirk. Die gleiche Zugehörigkeit erkennt man auch an seinen Blumen. Gewiß, das Malerauge kann Gefallen finden an irgendeinem Strauß exotischer Blumen, und seine technisch fertige Hand kann alles aus ihnen herausholen, was koloristisch in ihnen steckt. Und doch ist es etwas anderes, wenn der Maler seine Blumen auf Wanderungen blühen sah und sie oft und oft im Aufsprießen und Verblühen, im Zusammenleben mit Gräsern und anderen Blumen, im Verhältnis zum Mutterboden, zu Sonne und Wind beobachtete, wenn er selbst die Schmetterlinge

kennt, die gerade diese Blumen lieben, und die Raupen, die sie ihnen anvertrauen. Dann wird das Blumenstilleben ein Stück heimatlicher Flur, es wird zu einem Zeugnis für die Sprache des Rasens im innig berührten Gemüt. Matthäus Schiestl hat die Empfindsamkeit des Lyrikers. Bald rührt ihn eine Beobachtung von außen an und bringt seine Seele zum Klingen, bald ist sein Inneres in Bewegung, und was er da und dort außen gesehen hat, benützt er nur als Mittel, um diese Bewegung sichtbar zu machen. So versteht man, warum es für ihn eine peinliche Sache wäre, seine Bilder zu erklären. Erlebnis und Dichtung, äußerer Anlaß und gestaltende Phantasie, Kampf gegen die Widerstände des Stoffes, Gewinn und Wachstum in diesem Kampf und schließliche Gestalt, das aufzuzeigen und Strecke um Strecke, in Hoffen und Zagen zu verfolgen, wäre eine Aufdeckung, die nicht einmal die eigene Erinnerung liebt. Gewiß war sich der Künstler, als er die ersten Striche für seinen ‚jungen Dürer' hinzog, nicht notwendig der Absicht bewußt, den jungen Dürer zu zeigen, wie er eben eine fränkische Burg skizziert. Zwischen den ersten Anfängen und diesem Ergebnis mag ein verschlungener Weg von Wollen und Planen, von Einfällen und besseren Einfällen liegen. Ein kleines und sicher nicht abseitiges Erlebnis in Italien mag ihn betroffen haben: der Maler skizziert auf einer Mauer liegend. Aber erst erinnernde Rückschau auf das Erlebnis in Italien, dazu Sehnsucht und schöpferische Phantasie, haben das Bild gereift. Als stammechten Tiroler (beide Eltern sind aus Tirol, und er selbst wurde zu Gnigl bei Salzburg geboren) zieht es ihn zu den Bergen. Mit anderen erfährt auch er da oben: ‚Man fühlt in solchen Bergeinöden mehr das, was den Menschen an die Unendlichkeit knüpft, als was ihn mit der Welt verbindet.' Um dieses Gefühl der Unendlichkeit zu bannen, verkörpert er es in mythischen Gestalten. So entstehen Alpenbraut und Alpenfee. Aber noch mehr für ihn bezeichnend sind Alpenmandl, der Alte vom Zillertal (ein Bild von ganz großer Gestaltungskraft) und Hoazl. Denn hier sind die Personifikationen allbekannter Prägung durch bodenständige, heimatliche Sagengestalten ersetzt. In den staunend und träumend aufblickenden Kindern blickt der Künstler mit dem Volk der heimatlichen Täler, von den Sagen angeregt, erschauernd zu den grauen Steinmassen der Berge. Mit welchem Rechte versetzt der Meister die ‚Verkündigung' in eine Tiroler Bauernstube, die ‚Geburt Christi' in eine Hütte des Zillertals? Mit demselben Rechte, mit dem die Italiener die heiligen Ereignisse in einen Renaissancepalast verlegen und Felix Timmermanns das Jesuskind in Flandern zur Welt kommen läßt. Und doch ist in Schiestls Weihnachtsbildern nicht nur dieser Anhistorizismus. Er hat erlebt, wie der Ablauf des Kirchenjahres und seiner Feste die heiligen Ereignisse in frommem Brauch und liebendem Gedenken wirklich in den Tälern und Hütten vergegenwärtigt. Was in allen Herzen und vor aller Phantasie lebt, was sogar in Krippe und gottesdienstlichen Formen nach außen sichtbar wird, das projiziert sein Stift und Pinsel mit den Mitteln von Linien und Farben. Er malt, was

er fast gesehen, jedenfalls bei seinen Landsleuten auf das lebhafteste in geistiger Bewegung sah. Diese nicht nur zufällige literarische oder gelegentliche Berührung mit dem Volksmäßigen bot ihm auch alle Mittel, um den Gehalt von Legenden zu erfühlen und das in Lied und Wort Erzählte mit dem Stift weiter zu erzählen. Ein volkstümlicher Erzähler würde sich gewiß die Szene der Begegnung zwischen dem auf Lasten gefaßten und ein winziges Knäblein vorfindenden Christophorus und dem Jesuskind nicht entgehen lassen: ihr Groteskes und ihren Humor genießt Schiestl, kostet ihn und läßt uns das prächtig Zubereitete mitkosten. Und wo ist ein Bild, wo Kind und scharfsichtiger Kritiker soviel reines Behagen finden können, wie in seinem großen Christophorus von 1900? Wie streiten sich in ‚Legende', wo das Kapellenbild die kalten Mauern verläßt, um sich auf der Wiese zu erlustigen, Weihe und Schalkhaftigkeit! Ist hier nicht das ganze Ineinander von Natur- und Kulturstimmung wiedergegeben, wie es um schöne Waldkapellen zu weben pflegt! Neben solch lieblichen und innigen Gesichten, die besonders häufig von Kindern belebt und beseelt sind, steigen aus des Künstlers Gemüt auch gelegentlich groteske Visionen, aber kaum einmal hält er sie fest, wenn sie sich zum Schaurigen oder Grausigen ballen wollen. Das ist seine Sache nicht, so wenig seine Träume in sehnsüchtige Weiten schweifen. Wohl liegt über seinen Landschaften und Gesichtern bisweilen ein Hauch von Wehmut, aber im ganzen sagen alle: da, wo du bist, ist das Glück; da, wo du stehst, ist das heilige Land der Schönheit, und vor deinen Füßen wächst die blaue Blume, die das Zepter für ein Gottesgnadentum bedeutet.

Jeden Künstler mag manchmal das Gefühl drücken: Wozu schaffen? Besitzen die Menschen nicht schon übergenug an Werken ganz großer Meister, die ewig unerschöpflich sind und die du ewig nicht erreichen oder gar übertreffen kannst? Von solcher Schwermut mag Matthäus Schiestl wenig berührt worden sein. Seine Heimatkunde und -Liebe gibt ihm die rechte Antwort: Trotz aller Dome und Museen wäre das Volk arm, gäbe es nicht überall im Land Kirchlein und Kapellen und mannigfache Kunstschätze. Diese sind in ihrer Art auch Leistungen, auch von göttlichem Geschlecht, so schlicht sie sich geben mögen. Und so weiß ich, daß ich die Gnade der Künstlerschaft empfangen habe, daß meine Arbeit die Erde schmückt und die Gemüter nährt — die Einreihung weiß Gott und vielleicht einmal die Kunstgeschichte. Mich kümmert es nicht!

Möge ein Matthäus Schiestl II. Band diesem ersten folgen, ebenso ausgereift und gewichtig, ebenso auch in der Wiedergabe vollendet und in der Interpretation warmherzig und verstehend, wie es hier durch C. Oßwald geschehen. Das Volk aller Schichten wird ihn als Reichtum nehmen, der aus ihm erwachsen und der ihm zugehört.

# Über das Religiöse bei Maarten Maartens

## Von Hans Nordeck

Als Herwig im 11. Jahrgang* des Verfassers ‚Eva‘ besprach, bemerkte er: ‚Vielleicht gibt sich einmal Gelegenheit, Maartens‘ Gesamtwerk zu betrachten.‘ Einer solchen Würdigung wäre es sicherlich wert, und sie wäre sogar im Abschluß möglich gewesen, denn der holländische Erzähler ist während des Weltkrieges gestorben. Allein bisher ist sie unterblieben, und auch dieser Versuch will solch umfassende Überschau nicht geben. Er soll sich wesentlich nur mit einer Seite im Schaffen unseres Schriftstellers, mit der religiösen, befassen. Wenn er gleichwohl hier oder da zu weiterer Beschäftigung mit dessen Schöpfungen** anregen könnte, so wäre das sein bester Lohn. Hochlandsluft atmen Maartens‘ Leser gewiß.

Schon jener ‚Fall vom wiedergewonnenen Paradies‘ in dem Roman ‚Eva‘ reizte zum Nachsinnen über den religiösen Standpunkt dieses Gestalters, und zwar gerade wegen der Abweichungen von dem Gegenbild der ‚Eva‘, von Fontanes ‚Effi Briest‘. Auch hier fällt eine junge Frau. Eltern, denen die eigene Annehmlichkeit das Maß aller Dinge und einziger Grundsatz ist, haben in einer völlig glaubenslosen ‚Erziehung‘ ihr ebenso wenig Schutz mitgegeben als die innerlich nicht verankerte Sitte der ‚guten Familie‘ dem märkischen Landjunkerkinde. Sie fällt wehrlos in der ersten Versuchung ihres bei der liebenswürdigen, aber lieblosen Verzärtelung ihrer Kinderheimat leer gebliebenen Herzens durch jene leidenschaftliche Regung zur Hingabe, aller echten Frauenherzen höchste Begabung und Gefahr. Ihr Fehltritt kommt indes nicht nach ruhigen Jahren zufällig ans Licht; das rastlose Gewissen drängt sie selbst zum Geständnis. Und sie siecht dann nicht stumm an den Folgen dahin, sondern sie wird katholisch und geht ins Kloster, um bei der Pflege kranker Kinder zu büßen; ‚vielleicht werde ihr Gott den Frieden schenken, den wir wiedergewinnen können‘. Zum Abschied streichelt sie — ein feines Sinnbild beginnender Selbstüberwindung und Erlösung in Liebe — ihres Mannes Hund, den sie immer als ihren Feind empfunden und gefürchtet hatte. Der Schriftsteller, welcher der alten Geschichte diese Wendung gab und sie in seinem (ihm von Herwig wohl doch zu scharf angemerkten) Vorspruch noch besonders unterstrich, verscherzte damit aller Voraussicht nach die Gunst der tonangebenden Kritik, für die ja Übertritte nur ein Gegenstand des Hohnes, allenfalls mitleidigen Lächelns sein dürfen, und nicht minder wohl des größten Teiles seiner Leserschaft. Denn sollte der Holländer (welcher englisch schrieb***

* Bd. 1 S. 231 ff.

** In deutscher Übersetzung, verlegt bei Albert Ahn in Bonn, liegen leider nur folgende vor: Joost Avelinghs Schuld 1890, Die Liebe eines alten Mädchens 1891, Gottes Narr 1892, Auf tiefer Höhe 1894, Dorothea 1904, Heilende Mächte 1906, Die neue Religion 1907, Der Preis von Lis Doris 1909, Harmen Pols 1910, Eva 19912.

*** Eine Selbstrechtfertigung dafür wohl in ‚Auf tiefer Höhe‘ S. 552.




Matthäus Schiestl / Totentanz



und nur zu so trefflichen Übersetzungen ins Deutsche mitwirkte, daß man sie in Deutschland [so Herwig] für Urschriften hielt, wie man in England an den Urschriften die Meisterschaft der Übertragung bewundert hatte) seine Leser nicht in vorwiegend protestantischen Ländern haben! Auch schien er trotz alles beißenden Spottes über die bornierten Vorurteile seiner kalvinistischen Landsleute und trotz alles Feingefühls für katholische Einrichtungen nicht einmal selbst katholisch zu sein. Diese Empfindung wenigstens zuckte aus kleinen Einzelheiten auf wie dem Mißverständnis, daß nach des Pastors Bredos Ausspruch Katholiken nur von der Kirche gebilligte Bücher lesen dürften. Jedenfalls aber war er auch mit dem Geist der modernen Welt, mit ihrem Neuheidentum, ihrem Skeptizismus und Sophismus bis in die tiefsten Feinheiten vertraut. Und dann doch dieser kirchenfromme Ausgang ‚nach Rom'?

Die knappe, anerkennende (und treffende) Besprechung in Lohrs Geschichte der englischen Literatur und die kurzen Angaben im Ergänzungsband zu Herders Konversationslexikon bestärkten die Annahme, daß der 1858 in Amsterdam geborene Utrechter Rechtslehrer Joost von der Poorten-Schwartz — so war sein bürgerlicher Name — von Hause aus dem Katholizismus fern stand. Die einzige hier zur Kennzeichnung seiner Wesensart beigefügte Bemerkung: ‚Zeigt sich mit Tolstoj verwandt in seiner Weltanschauung', fand freilich so wenig in der noch nicht erwähnten ‚Eva' als in dem vorangegangenen Roman ‚Der Preis von Lis Doris' eine Rechtfertigung. Um so mehr reizte sie dazu, ihrer etwaigen Begründung aus früheren Werken nachzuspüren. Dabei nun erwies sie sich zwar als teilweise erklärlich, im ganzen jedoch als verfehlt. Fesselnd aber und sehr der Beachtung wert zeigte sich, wie in all diesen Erzählungen ein durchaus moderner, scharfer und reicher, aber auch ernster und tiefer Geist sich in künstlerischer Form unaufdringlich mit den religiösen Fragen und Erscheinungen seiner Umwelt auseinandersetzte und dabei auch dem Unglauben einmal mit dessen Waffen: Zweifel und Spott, Ironie und Sarkasmus schonungslos zu Leibe ging. Leider waren mehrere Erzählungen und sämtliche Novellenbände in deutscher Übersetzung nicht zu erlangen, ebensowenig durchweg zuverlässige Angaben über die Entstehungszeit der einzelnen Werke.* Darum blieb dieser Versuch in Hinsicht auf die Entwicklung des religiösen Standpunktes von Maartens insbesondere dem Katholizismus gegenüber auf ein nicht vollständiges Material und zum Teil auf eigene Vermutung aus dem Wesen der Bücher heraus angewiesen.

Gleich in den ersten Erzählungen ‚Joost Avelinghs Schuld' und ‚Die Liebe eines alten Mädchens' tritt jenes lebendige Gläubigsein hervor, das mit dem Christentum im Leben Ernst machen, ihm nicht bloß

* Die Zeitangaben für die Anmerkung im Eingang sind zur Hälfte erst nachträglich eingegangen.

aus der Ferne eine müde, ablehnende Achtung bezeigen will wie Multatuli-Dekker. Nicht minder schonungslos als dieser geißelt Maartens das Pharisäertum seiner Landsleute, die brutale Selbstgerechtigkeit jenes holländischen Urtyps des mammonistischen Bourgeois (Sombart), dem der Geldbeutel das Herz, die Börse das Allerheiligste, die Tee- und Kakaopreise der Inbegriff des Wissenswerten sind. ‚Der kalvinistische Kaufmann,' sagt er in ‚Lis Doris', ‚der seinem Lehrling befiehlt, alle Waren zu verfälschen und ihn dann zur Andacht ruft, ist nur allzu bekannt.' Sein Joost Avelingh aber und der junge Graf R. (‚Auf tiefer Höhe') geben Reichtum und Rang, Ehre und Namen preis, um in einfachen Verhältnissen inneren Frieden zu finden, für das Wohl der bedürftigen Menschheit zu arbeiten. Gleich unserem W. Raabe läßt er, ohne freilich zu barocken Verschnörkelungen zu neigen und ohne in der Vorliebe für absonderliche Käuze so weit zu gehen, die reinen Toren und unscheinbaren Herzensklugen gegen die weltgewandten Tagesgrößen und deren harte Weisheit Recht behalten. Seine warme, zur Tat drängende Teilnahme gilt den Armen und Unterdrückten; aber der soziale Zug, den sie besonders seinen ersten Romanen gibt, geht vom Christenglauben aus, nicht (wie bei seinem Landsmann F. van Eeden) diesem entgegen. Dabei kommt Maartens allerding — anders als die hochkirchlichen Engländer Dickens und Thackeray, von denen er sonst in Sinnesart und Schriftstellergaben manches hat (des ersten wundervollem David Copperfield sagt er in ‚Dorothea' seinen Dank), in einen deutlichen Gegensatz zu dem staatlich bevorrechtigten Bekenntnis und Kirchenwesen, dem Kalvinismus, an dessen gar zu irdischen Erscheinungen er vom Ideal des Urchristentums aus rücksichtslose Kritik übt. Das mag ihm denn den schiefen Vergleich mit Tolstoj zugezogen haben. Näher hätte vielleicht der mit Coloma gelegen. Freilich unterscheidet von ihm den spanischen Jesuiten dessen ausgesprochen romanisch-katholische Färbung und die priesterliche Note. Den Niederländer weist sein lebendiger Glaubensdrang zunächst* auf das schwärmerische Bibelchristen- und Konventiklertum. Er findet noch Verständnis für die Leidensseligkeit des Kirchenältesten Simeon Doris; und wenn er in ‚Gottes Narr' das hohe Lied eines Armen im Geiste singt, der dazu taub und blind ist und doch an Seelenadel die andern im Vollbesitz ihrer Sinne und Kräfte überragt, so beschämt er auch in diesem Buch wie in der ‚Neuen Religion' unsere modernen Spartaner und Nietzschejünger mit einer herzbewegenden Darstellung, wie hoffnungslos hinsiechende Menschen von höchstem Wert und ein Segen geradezu für ihre gesunde Umgebung sein können. Mit beißendem Hohn läßt er den geldmachenden Wunderarzt Dr. Russet die ‚neue Religion' ausrufen: ‚Übrigens sollen die Pfaffen sich nur vorsehen. Die Welt hat es ganz aufgegeben, sich um ihre Seele

---

* Liebe e. a. Mädchens, Auf tiefer Höhe und noch Preis von Lis Doris und Harmen Pols.

zu bekümmern. Dafür hat sie um so mehr Angst um ihren Körper. Der alte Glauben und Aberglauben existieren nicht mehr; heutzutage ist die Verdauung das Gewissen der Menschen. Die Menschen haben herausbekommen, daß die Wunder nur Magnetismus waren und daß Tugenden nichts weiter sind als eine Krümmung des Gehirns. Ist es unsere Schuld . . ., wenn sie sich zu den neuen Altären, zu den neuen Beichtstühlen drängen und von Symptomen schwatzen statt von ihren Sünden?' — Dagegen streitet mutig Maartens' echt christliches Bekenntnis in ‚Gottes Narr': ‚Und seit jener Stunde, obwohl ich den Regenwurm, die Haustaube, nicht einmal den schwanzlosen Affen geringer achte, steht der Glaube bei mir fest, daß auch der niedrigste Menschengeist der Diener einer gottentsprungenen Seele sein muß, und daß auch der erhabenste nichts mehr und nichts anderes ist.'

An dieser Seele, die eben ‚von Natur christlich' ist, selbst wenn ihr der Glaube ferngehalten worden, läßt er immer wieder die Macht des Gewissens offenbar werden. Joost Avelingh, dessen Schuld kaum eine Unterlassungs-, höchstens wohl eine Gedankensünde ist, wirft ihretwegen alle irdischen Güter und Aussichten von sich, weil er bei ihnen nicht Ruhe findet, weil es ihn unwiderstehlich zum Bekenntnis und zur Buße drängt. Dieser Drang der armen Menschenseele, den doch nur das Sakrament der katholischen Kirche befriedigt, ist von dem kalvinistischen Holländer besonders tief erfaßt und findet in fast allen genannten Büchern ergreifenden Ausdruck. Derselbe Wunderarzt, der ‚die neue Religion' als Quelle seines Reichtums preist', macht sich seiner verblüfften Gattin gegenüber mit dem Aufschrei Luft: ‚Wenn ein Mensch ein so großer Charlatan ist, wie ich es nun einmal bin, dann muß er es von Zeit zu Zeit irgendwo eingestehen dürfen, weil er sonst hingehen würde, um es von den Dächern auszuposaunen . . . Ich habe deshalb schon oft darüber nachgedacht, ob es nicht praktisch wäre, wenn ich zur katholischen Kirche überträte. . . . Es müßte eine wahre Erleichterung sein' — aus seiner Stimme sprach plötzlich etwas wie Gefühl — ‚wenn man sein ganzes Herz einmal in das Ohr eines stummen Zuhörers — eines Mannes — ausschütten und die ganze Last loswerden könnte.' Sogar den kalvinistischen Dominé Dickert (Eva) läßt er sagen: ‚Der Beichtstuhl war bei den alten Ägyptern schon im Gebrauch. Wir hätten ihn beibehalten sollen.' — Ergreifender als in diesem Buche ist die katholische Beichte kaum von einem der Kirche angehörenden Erzähler gerechtfertigt worden. Und nicht das Bekenntnis allein erscheint als Bedürfnis, nein, auch die Buße, die tätige Reue in guten Werken, und immer unerträglicher wird die Lehre von der Vorherbestimmung und Auserwählung.

Aber von dieser Erkenntnis bis hin nach Rom — der Weg war noch gar so weit und voller Hindernisse; wie sehr, das zeigt vielleicht am klarsten ‚Dorothea', wohl des Verfassers schönstes und sicher sein reichstes Buch. Über diese ‚Geschichte eines reinen Herzens' hat Maartens

von der andächtig-zarten Widmung und dem feinsymbolischen Wintermorgen des Anfangs ab bis zu dem versöhnenden Schluß den ganzen Reichtum seiner starken und anmutigen Gestaltungskunst, seines Geistes und Gemüts, seiner Menschenbeobachtung und Seelenergründung ausgegossen. In fein abgewogenem Wechsel lösen sich erschütternder Ernst und befreiender Humor ab; und dieser ist hier sogar bei der Schilderung von Hausangestellten, Ärzten und Heilstätten kaum wie sonst zuweilen (besonders in ‚Heilende Mächte‘ und ‚Die neue Religion‘ — wohl aus bitteren Erfahrungen her bei der Sorge um eine kranke Gattin), ins Groteske übertrieben. Eine bunte, aber nie verwirrende Fülle fesselnder Bilder aus Stadt und Land, aus dörflicher Enge wie aus dem Wirbel internationaler Bäder, von lebenswahren Gestalten aller Völker und Schichten! Jeder spricht seine eigene Sprache aus der eigenen Sinnesart heraus, hat wie bei Shakespeare ‚von sich aus recht‘. Es kommen Abenteurer genug in diesem Weltbuch vor; aber die Erzählung selbst wird nie abenteuerlich. Sie dreht sich schließlich auch um einen Ehebruch, den des bis dahin rein gebliebenen Mannes, und dessen Sühne; allein wie sonst in den Büchern von Maartens ist die Sünde nur begreiflich, nie verführerisch gemacht. Reinheit ohne Prüderie und Herzenswärme eigenen Erlebens atmet dies Buch. Ich wüßte darüber noch viel, aber ich weiß ihm nichts Besseres nachzusagen als: Es wehte mich daraus an wie der Geist meiner Mutter. Gerade in Deutschland verdiente es Leser, sicherlich mehr als der weit über Gebühr angepriesene, im Grund rohe ‚Ulenspiegel‘ jenes Vlamen de Coster, der französisch schrieb und wohl hauptsächlich wegen seiner immer noch und immer wieder beliebten Kirchenfeindlichkeit so eifrige Fürsprache findet. Seine wunderbare Fähigkeit, fremder Wesensart gerecht zu werden, konnte unser Holländer nicht glänzender beweisen als durch das bei einem Ausländer* wohl einzig dastehende liebevolle Verständnis, mit dem er, der Satiriker, sich in die Anschauungs- und Empfindungsweise einer deutschen, ja einer ausgesprochen preußischen Offiziersfamilie samt Kadetten- und Burschentum hineingefunden hat.

‚Glauben an was?‘ ruft im Eingang der Theologiestudent Marc Lester seiner Jugendfreundin zu. „. . . An eine christliche Gesellschaft, einen christlichen Staat? O Dorothea, es gibt keinen Ausweg aus dem Dilemma: entweder das Christentum ist eine Lüge oder Christus!‘ . . . ‚Da steht sie nun hier wie in aller Welt die christliche Universität mit ihren sauberen Lehrern und schmutzigen Jüngern.‘ — Und am Schlusse im Sterben, nachdem er ihr innerlich zu ihrem Gatten zurückgeholfen: ‚Gott liebt die Welt! Er liebt sie so sehr, daß er sich selbst auf irgendeine wunderbare Weise dem Tode und dem Mißlingen anheimgab! Noch immer, noch jetzt . . . Er kämpft . . . und wer das Gute will, der muß an seiner Seite kämpfen, muß kämpfen gegen die ganze Welt, gegen sein

* Maartens hat z. T. in Bonn studiert.

eigenes Fleisch, gegen den allgegenwärtigen Teufel ... Wir müssen kämpfen — wir, die wir es wollen; wir müssen uns gegenseitig helfen! Gott wird obsiegen!'

Sie aber, die Titelheldin Dorothea Sandring, ist die Krone all der frommen Frauen (Agatha, Dorothea van Donselaar, Thomasine, Lucia), welche Maartens uns geschenkt hat. Eine etwas unsinnliche, aber durchaus nicht unirdische oder gar rührselige Lichtgestalt, geht sie durch den Staub und Schmutz der großen Welt mit unbeflecktem Seelenadel. Wenn sie fehlt, so geschieht es nicht aus der Selbstgerechtigkeit jener, ‚die nicht schlecht genug sind, um sich zu bessern' (Gottes Narr), sondern nur aus einer gewissen Härte mangelnden Verständnisses für andere, minder reine und klare Naturen, und sie leidet und büßt schwer. Eine ‚Unbedingte' hat sie für Gut und Böse nur den Maßstab der Bibel; Kompromisse der Sitte oder Unsitte zuliebe sind ihr unbegreiflich. Trinken, Spiel, Flirt erregen ihr Entsetzen und Trauer, Duell und Jagd sind ihr Mord. Aus der zarten Obhut frommer Tanten im weltfremden Gutshof ahnungslos nach Paris und Nizza versetzt, wird dieses reine und doch warme, selbstlos-gütige Herz schier zerrieben in Schrecken und Enttäuschung. Aber sie ringt sich durch auch zu verstehendem Erbarmen. Ihrer Erziehung gemäß ist sie strenge Kalvinistin, und sie bleibt das, mag auch ihre fromme Seele uns hier und da — gleich der ‚armen Margaret' — unvermerkt katholisch anheimeln. Die Katholiken freilich, die ihr begegnen, sind wenig dazu angetan, für ihre Kirche einzunehmen. Ganz- und Halbheiden wie die Pinis, die Stiefmutter aus der Pariser Halbwelt, die französische Zofe und die Karriere machende süddeutsche Kellnerin, haben sie alle von ihrer Religion kaum mehr als gewisse Äußerlichkeiten und abergläubische Auswüchse bewahrt, mit denen sie gewohnheitsmäßig ihr Gewissen abfinden oder ihre Gewissenlosigkeit drapieren; aber sie alle betonen doch gelegentlich ihren Katholizismus als Vorrang. Gewiß, solche Menschen gibt es. Sie mögen in der Bäder- und Abenteurerwelt besonders auffallen und schaden der Sache des Glaubens um so mehr, je weniger der Andersgläubige ernste und ehrenwerte, echte Katholiken kennen lernt, und je weniger er überlegt, wie das, was als Kennzeichen ihres Bekenntnisses erscheint, im Grunde nur Ausfluß ihres Volkstums, ihres gesellschaftlichen Daseins ist, und wie arg jene Geschöpfe erst sein möchten, wenn sie auch noch das kümmerliche Restchen ihrer Religion aufgegeben hätten. — Das war wohl ein Haupthindernis für den Mann, welcher dieses reine Herz geschildert, auf dem Wege nach Rom: So sehr ihn manches am alten Glauben anzog, so sehr stieß ihn ab, was er von dessen Vertretern sah. Deren Fehler und Sünden mußten mit solcher kirchlichen Verbrämung nur noch häßlicher, schamloser wirken. Es gibt jedem von uns zu denken, wie auch er durch seine Jämmerlichkeiten suchende Seelen auf dem Heilpfad irregemacht haben mag und dereinst als Strafe für seine Ärgernisse wird sehen müssen, was er damit fortwirkend an Gutem verhindert, an Bösem verschuldet hat.

Dem ernsten Christen ließ das Bedürfnis nach Rechtfertigung durch Sonderbeicht und Buße keine Ruhe; der warmherzige Anwalt aller Unterdrückten fühlte mit den staatlich und gesellschaftlich zurückgesetzten, weniger weltklugen ‚Papisten', und den feinsinnigen Kunstfreund stieß die Nüchternheit des kalvinistischen Predigtraumes gegenüber dem katholischen Gotteshaus ab. Man vergleiche, was er in ‚Gottes Narr' und ‚Eva' über protestantische Gottesdienste und Kirchen, in der ‚Liebe eines alten Mädchens' über den Kölner Dom, in ‚Auf tiefer Höhe' und ‚Eva' über den Eindruck katholischer Kapellen und Andachten, der ewigen Lampe vor dem Allerheiligsten sagt. Sogar die noch nicht katholische Tochter Melissants empfindet da schon lautes Sprechen als verletzenden Mangel an Ehrfurcht.

Aber trotz aller sarkastischen Verspottung kalvinistischer Vorurteile und Ammenmärchen über ‚Papismus und Papisten' — zunächst kommt Maartens selbst nicht ganz von manchen Irrtümern und Mißverständnissen und von einer leichten Überheblichkeit los. ‚Die Entfernung der Nachbardörfer (in Eva), des katholischen Volda und der kalvinistischen Skilda — 5 km — war ja in Wirklichkeit unermeßlich.' Falsch Aufgefaßtes und Mißbräuchliches wird anfangs noch als Lehre und Brauch der Kirche genommen. Amulettaberglauben und Fetischismus, Handel um Messen, Intrigantentum und Fanatismus werden hie und da abstoßend betont und mögen leider manchen ängstlichen Leser vergrämen, ehe sie Maartens in ‚Eva' durch die haltlose Verbohrtheit, mit der er sie von unentwegten Feinden des ‚Papismus' behaupten läßt, von sich weist. Am schroffsten treten übrigens jene Mißverständnisse und Ärgernisse aus wirklichen oder vermeintlichen katholischen Eigenheiten gerade in dem Roman (‚Auf tiefer Höhe') hervor, in welchem er m. W. zuerst Katholiken nicht bloß als seltsame Fremdkörper, sondern in geschlossenem Kreise und — in den Eltern Rexelaer — zwei wahrhaft adelige Vertreter des alten Glaubens darstellt, nur doch ein wenig beschränkt in ihrem frommen Sinn. Schon deren Tochter Wendeba ist eine geborene kleine Rebellin; sie findet sich am Ende mit dem nicht katholischen Sohn des Grafen zu einem anscheinend konfessionslosen, sozialen Christentum zusammen. Und gar die sonstigen Katholiken dieses und der anderen Bücher einschließlich der buntschillernden papistischen Pariserin in der ‚Liebe eines alten Mädchens', des kleinen Schmetterlings Redempta mit seiner Klosternaivität und -gelahrtheit in ‚Lis Doris' und in ‚Heilende Mächte' der Gattin des ‚Baron Semikolon' mit ihrem geschmacklosen Konvertiten-Übereifer — mußten deren Urbilder den so feinfühligen und so kritisch veranlagten Geist nicht scheu und mißtrauisch machen gegen einen Baum, der nur solche Früchte zu zeitigen schien? Hat der Suchende das Unglück gehabt, minder Unvollkommene nicht kennen zu lernen? Und hat den unbedingten Idealisten das Allzumenschliche, Garzuirdische der Jünger dieses Christentums so enttäuscht, daß er darum schier verzweifend in ‚Auf tiefer Höhe' ausrief: ‚Von den auf uns vererbten, anerzogenen oder selbsterfundenen Gottesdiensten — von allen Religionen außer der durch dich eingesetzten erlöse uns,

o Herr!‘ Bestimmender noch mochte für ihn der Eindruck der Priester sein, die ihm begegneten. Die Geistlichen seines angestammten Bekenntnisses kommen nicht sonderlich gut weg: Marc Lester ist zwar ein edel und wahrhaft strebender Mensch, aber ein Eigenbrödler und Zweifler, dessen Inneres sich gegen seinen nur aus Kinderliebe übernommenen Beruf sträubt, Pastor Donderbus in ‚Lis Doris‘ ein milder, aber unsicherer und passiver Skeptiker und Dominé Dickert in ‚Eva‘ vollends in der Hauptsache Assyriologe. Mit ganzem Herzen hängt keiner von ihnen an seiner Kirche. Die Pfarrerfrauen gar, namentlich die bösartig alltägliche Meoromo Dickert, welcher der Gedanke an einen etwaigen Beichtstuhl ihres Gatten die Augen skandallüstern aufleuchten läßt, schneiden noch schlechter ab. — Unter den katholischen Geistlichen hat Maartens eine überragende, seelengewinnende Persönlichkeit scheinbar nicht kennen gelernt. Denen, die er schildert, haftet allen mehr oder minder doch etwas von kleiner Herkunft, von Dumpfheit oder Enge an. ‚Liberale Katholiken‘, bedauert er in ‚Auf tiefer Höhe‘, ‚sind in Holland kaum bekannt‘. So mag es ihm, dem Manne aus den ersten Gesellschafts- und Bildungskreisen noch schwerer geworden sein, über diesen schlimmsten Stein des Anstoßes, das Vorurteil gegen die römischen Priester, hinwegzukommen. Aber wie es ihm doch gelungen, das zeigt, zur höchsten Ehre für seinen Gerechtigkeitsdrang und Wahrheitsmut, ein Vergleich: In ‚Heilende Mächte‘, dem Roman, darin auch sonst seine satirische Neigung die Grenze zur Karrikatur überschreitet, gemahnt der flüchtig gezeichnete Pater Winx ein wenig an ‚Pater Filucius‘, den ‚schwarzen Mann‘ der Protestanten, und etwas wie Abneigung spricht aus der Empfindung für die unheimliche Macht der Kirche sogar in ihren unzulänglichen Dienern. Dies erscheint auch noch nicht ganz überwunden bei der breiteren, aber z. T. spöttisch übertriebenen Schilderung des wunderlich gemischten Pastors Bulbius (Aus tiefer Höhe) mit seinem Bußbüchlein und seiner Liebhaberei für Horaz und Tafelgenüsse, der ein Pantoffelheld seiner Köchin, aber doch ein hilfsbereiter Freund und pflichttreuer Seelsorger ist. Seine materielle Art, sein enger Sinn reizen den selbständigen Geist der jungen Wendela zur Auflehnung — den, der sie schuf, mag Gleiches abgestoßen haben. Und dann in ‚Eva‘ der Pastor Bredo: Er ist ein feiner Kenner und Liebender alter Kirchenkunst, dabei ein gewissenhafter Priester, doch streng und ein wenig karg, ohne Zauber und Größe. Aber schließlich wächst er über sich hinaus und zwar — das ist so bedeutsam für Maartens inneren Stellungswechsel — in der Ausübung seines Priesteramts. Er geht durchaus nicht auf Seelenfang aus, im Gegenteil; er ist zurückhaltend, ja abweisend, soweit Höflichkeit und Erbarmen es irgend zulassen. Allein während Thomasine (in ‚Heilende Mächte‘ am Ende) in der Ruhe guten Gewissens nur äußerlich in die katholische Kapelle tritt, ringt Evas reuige Seele dort leidenschaftlich um ihr verlorenes Paradies, ihre Heimat, um Hilfe und Erlösung. Pastor Bredo weist sie an die Seelsorger ihrer eigenen Kirche; aber sie ruft: ‚Ich brauche keine Menschen. Ich

brauche Gott. O ich bin ja wohl Protestantin! Man hat mich so getauft. Ich verstehe nichts von Religionen. Aber sie sind Menschen — wie alle andern — die Pastoren. Sie sind kein Mensch. Sie haben es selbst gesagt — als Priester. Ich möchte Sie als Pastor Bredo vergessen, möchte nur den Stellvertreter Gottes sehen — die Kirche ... Ich muß meine Sünde bekennen.' — Der Priester sah sich um. Dann stand er regungslos, ein Hort der Kraft, in dem sonnenerhellten, geheimnisvollen Gebäude. Es war, als lauschten alle Heiligen mit aufgehobenen Händen. — Er ist streng, er macht ihr nichts leicht; doch schließlich nimmt er ihr die Beichte ab, daß sie den, mit dem sie untreu geworden, in den Tod geschickt habe. — ‚Einige Menschen würden sagen, ich triebe mein Spiel mit Ihnen ... und auch mit den Mysterien unseres hl. Glaubens. Aber bei Gott, es ist nicht so!' — Und als sie klagt: ‚Ich bin noch so jung. Ich möchte nicht schlecht sein. Ich möchte recht tun,' erwidert er bedeutsam: ‚Am Wollen liegt es nicht, aber am Tun. Das Wollen nützt nichts. Menschen haben schon jahrelang zur wahren Kirche übertreten wollen und sind dennoch als Ketzer gestorben.' Endlich entläßt er sie: ‚Gott helfe Ihnen! Denken Sie daran, daß das gewiß ist. Aber er kann Ihnen nur helfen recht zutun — nicht unrecht!'

Einen liebenswerten Menschen, der würdiger katholischer Seelsorger ist, haben auch andere Nichtkatholiken geschildert, wie E. Zahn im ‚Albin Indergand'.* Allein, wenn ein Kalvinist so tief in die Seele des römischen Priestertums selbst eindringt und ihr seine schwer errungene Ehrfurcht zollt, so ist dies Verstehen ohne eigene innere Beteiligung nicht denkbar. Bei allem, was das religiöse Gebiet berührt, verspürt man die Wärme persönlicher Anteilnahme bei Maartens noch stärker als sonst; in Klage und Frage, Zweifel und Bejahung, Bewunderung und Rüge zittert der Herzschlag eigenen Empfindens nach. Auch dort, wo in der reifen Kunstform seiner späteren Werke der Verfasser selbst völlig zurücktritt, ist der Bekenntnisgehalt seiner Schöpfungen unverkennbar. Hat er jenes Wort des Pastors Bredo vom tatlosen Wollen auch sich selbst vom Herzen geschrieben — eine, wie's Hermann Bahr nennt, ‚stecken gebliebene Konversion'? Ich weiß es nicht. Aber über den letzten Erzählungen liegt es wie ein Schleier schmerzlicher Resignation, wie ein Reif unbesiegbarer Skepsis. Hatte er nur auch den Jugendtraum einer Wirkung ins Weite verloren? War dieser altchristliche und doch so moderne Geist im strebenden Bemühen müde geworden, ohne die wahre Ruhe zu finden? Es ist ein Andachtsbuch von Pascal, das die Anglikanerin Lucia Lomas (in ‚die neue Religion') immer bei sich trägt! Für einen solchen Geist, nicht naiv gläubig, sondern schier mehr aus Zweifel am Zweifel, aus Skepsis gegenüber dem Unglauben, mag das endgültige Finden unendlich schwer sein. — ‚Wenn ich nur glauben könnte, was du glaubst!' hatte er in ‚Heilende Mächte' den alten

* Vgl. Hochland, 4. Jahrg. I, 117.

Forscher seiner übergetretenen Gattin antworten lassen. ‚Für einen Mann der Wissenschaft ist unsere protestantische Religion zu eng — und doch zu lückenhaft!‘ Aber der Wunderglaube und auch die Heiligenfrage haben dem Verfasser schließlich kaum mehr widerstanden; er hat darüber in ‚Eva‘ zu schöne Worte gefunden: ‚Die Lebensgeschichten der Heiligen . . . eröffneten ihr eine neue Welt, einen weiten, von einer neuen Macht emporgehobenen Ausblick: das Leben der Wunder und Aufopferung, das Leben in Gott für die Menschheit.‘ . . . ‚O es ist der Mühe wert . . . es zu leben . . . aber nur um des zukünftigen Lebens willen!‘ — Aus einer Ohnmacht in der stillen Kirche erwacht die Sünderin mit einem einzigen Schrei nach Mitleid, ‚Gott!‘ . . . Der ganze Glanz der kleinen Lampe lag goldig auf der inneren Herrlichkeit der göttlichen Jungfrau. Das Antlitz, das in langsam hinschleichenden Jahrhunderten der Sünde so oft sein Mitleid mit menschlicher Schwäche und menschlichem Kummer offenbart hatte, richtete seinen Blick voll unveränderlichen Mitgefühls auf diese Tochter ‚Evas‘ . . . und fast am Ende: ‚Ihr, deren Leben so arm an Religion gewesen, schien das Göttliche so wunderbar nah in dem Menschenherzen der Mutter, deren Liebe ewig durch alle Zeiten fortlebt. Wie sie sich über das Kindesantlitz neigte, so neigte sich auch die gebenedeite Jungfrau: Zeit und Zeitlosigkeit, Erde und Paradies berührten einander.‘

Im fünften Gesange seines Fegfeuers läßt Dante den Buonconte von Montefeltro nur dadurch gerettet sein, daß er in der Schlacht sein Leben mit dem Worte ‚Maria‘ aushauchte. Mag so auch dem edlen Dichter des ‚wiedergewonnenen Paradieses‘, der einen guten Kampf gekämpft hat, die Mutter der Gnade sich geneigt haben! . . . Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te.

# Nordamerikanische Reisebriefe
## Von Friedrich Dessauer

(Fortsetzung.)

Chikago, 23. 9. 21.

Lieber Freund!

Die vierzehntägige Pause hat ihren Grund. Ich bin nicht zur Erholung herübergekommen, sondern um Zielen nachzugehen.

Die führten mich durch ein gutes Stück der Vereinigten Staaten in kurzer Zeit und sie werden mich in Atem halten bis zur Abfahrtsstunde. Jetzt sitze ich weit, 1600 Kilometer weit im Innern, im 15. Stock eines Wolkenkratzerhotels; herein zum Fenster klingt das Konzert der nächtlichen Großstadt. Unendliche Autoreihen schwirren mit dem bellenden, räuspernden Ton des amerikanischen Signals platzheischend; zwischen ihnen zwängen sich kleine Menschen; die Hochbahnen poltern klotzig ohne Unterlaß; Lokomotiven mit ihrem Läutwerk — es klingt wie ein heftig geschwungenes deutsches Sterbeglöckchen; dazwischen die gewaltigen Stimmen der Dampfsirenen auf dem Michigansee. Ich kann am Tage von meinem Zimmer seine blaue Weite jenseits der Häuser sehen. Sein Strand ist wie der des Meeres, er selbst so groß wie Bayern ungefähr (wenn ich nicht irre, einen Bädecker hab' ich nicht, vielleicht steht's drin). Jetzt ist der See schwarz, die Stadt unter mir flimmert. Gegenüber steht ein riesiger Wolkenkratzerturm, ganz weiß und jetzt prachtvoll beleuchtet. Der Sockel — so hoch wie unser Wolkenkratzer — ist dunkel. Der Turm, etwa vierzehn Stock hoch, erhellt, wie wenn die Bausteine von Licht durchtränkt wären, scheint in der Luft zu stehen. Oben blitzen grüne, rote, gelbe Scheinwerfer auf und laufen einander nach — die ganze Nacht. Es sieht märchenhaft aus; ein Zauberer, glaubt man, habe es gebaut aus Alabaster und weißem Marmor. Der Zauberer ist ein Businessman und der Alabaster sozusagen Kaugummi, centweise verdient mit Kaugummi! Man sieht, die Menschen schätzen den Kaugummi hoch; schwerlich hätte sich mit dem Gewinn aus Goethes und Shakespeares Werken, aus Beethovens oder Mozarts Lebensarbeit ein so schöner leuchtender weißer Turm bauen lassen. Für wenig Geld und ohne Mühe ein klein wenig Genuß liefern, rentiert; das ist nicht nur hier so. Das Kaugummiprinzip in Literatur und Musik ist überall, auch bei uns im Schwung und läßt das Kino über das Theater siegen.

Es ist indessen Zeit, zu sagen, wie ich nach Chikago, wie ich überhaupt in die neue Welt kam. Im Dezember wird der Grund zu dieser Reise siebzehn Jahre alt.

Damals, im Anfang des Zuges der Röntgenstrahlen durch die Welt — man wußte noch nichts von ihrer Natur und noch sehr wenig von ihren Wirkungen — hatte man Hautkrankheiten mit Röntgenstrahlen erfolgreich behandelt, darunter auch Hautkrebs. Es entstand die Frage: Kann man

auch Krankheiten, besonders den Krebs, günstig beeinflußen, wenn sie in der Tiefe, im Inneren des menschlichen Körpers wuchern? Ich suchte die Gesetze, die hier maßgebend sind; wie waren die Bedingungen der Bestrahlung auf der Oberfläche, und konnten eben diese Bedingungen auch in der Tiefe des Körpers erfüllt werden? Die Gesetze, als Homogenstrahlungslehre in der Wissenschaft bekannt geworden, bewährten sich als richtig bis auf den heutigen Tag. Außer quantitativem Ausbau ist nicht vieles hinzugekommen. Damals freilich lehnte die Fachwelt diese Lehren ab, und meine Prophezeiung: Einst würde die tiefentherapeutische Anwendung der Strahlen die diagnostische Anwendung an Bedeutung und Wert erreichen, ja übertreffen, wurde belächelt.

Doch hat die Entwicklung in siebzehn Jahren schwerer Einzelarbeit den geahnten Weg genommen. Jetzt suchen Gelehrte aus allen, auch den ehemals feindlichen Ländern deutsche Kliniken und auch mein Frankfurter Institut auf, um zu lernen. Die amerikanische Röntgengesellschaft hat mich eingeladen, auf ihrem Kongreß über meine Arbeit vorzutragen. Das wird an den letzten drei Tagen dieses Monats in Washington sein. Ich benutze die Gelegenheit dieser Reise, um Gegenbesuche bei amerikanischen Gelehrten zu machen, zu lernen, was seit 1914 hier vorgegangen ist, und insbesondere einen der berühmten amerikanischen Erfinder zu besuchen, — Dr. Coolidge — der im vergangenen Jahre einige Tage bei mir war. Wer ist Coolidge? Nun in diesem Augenblick, lieber Freund, und tausendmal vorher, hast Du mit einer seiner Schöpfungen zu tun. Ich denke mir, Du sitzest in Deinem schönen warmen Arbeitszimmer, umgeben von Deinen klugen und geduldigen Freunden, den Büchern rings an den Wänden, und vor Dir einen Haufen Manuskripte, die Du noch lesen mußt (sei meines herzlichen Beileids gewiß). Das Licht aus Deiner Lampe entstammt der Hochglut eines Wolframfadens. Und eben Coolidge war es hauptsächlich, der dieses hartnäckige Material bezwang. Er fand Methoden für seine metallische Darstellung und Bearbeitung, und alle die Millionen Glühlampen auf der Welt tragen etwas von seinem Geist. Aber Coolidge hat auch ein wunderbares Röntgenstrahlenrohr erfunden, das für die Tiefentherapie besonders wertvoll ist, während ich in gleicher Zeit um zweckmäßige elektrische Hochspannungsapparate mich mühte. Beides, besondere Röntgenröhren und geeignete Hochspannungsapparate sind wesentliche technische Erfordernisse für die Verwirklichung der Methoden. Die Hochspannungsapparate und die Methoden hat Coolidge im vergangenen Jahre bei uns in Deutschland studiert. Nun habe ich bei ihm alles, was ich von seinen Arbeiten wissen wollte, gezeigt bekommen, offen und ohne Reserve.

Dies war ein Ziel. Aber es gibt noch ein anderes: hinter das große amerikanische Rätsel zu schauen, das uns alle in Europa mit Staunen erfüllt und nicht ohne Sorge läßt. Was ist mit diesem Riesen, der erwacht ist, und die Augen Europas auf sich richtet? Sein Atem, sein Pulsschlag beginnt für uns Schicksal zu bedeuten, so furchtbar ist seine Kraft. Er ent-

schied den Völkerkrieg der alten Welt, unser schweres Los. Was ist mit ihm? Ein Volk? Nicht wie bei uns, Brüder eines Stammes, vielmehr ein Mosaik, zusammengeströmt aus allen Teilen der Welt, vor kurzem erst — geschichtlich gemeint — geworden und doch ein starker festverbundener Staat, einheitlich in Schlag und Abwehr wie kaum ein europäisches Land. Welche Kraft bewegt ihn, welcher Tiefe entsteigen die Wolken seiner Leidenschaften, seines Stolzes, seiner Begeisterung, und wohin zielt das Wollen? Vielleicht konnte man einstmals denken: Europa wird seinen Weg für sich gehen, und die neue Welt, die gestern noch nicht war, den ihren. Das aber ist nicht möglich. Wie auch unser Geschick weitergehen wird in der alten Welt — das unserer Wirtschaft und das unserer Seelen, es wird von hier einen entscheidenden Einfluß bekommen.

Zu riesig sind die Jugendkräfte dieses Landes. Es wird ein Ringen angehen, sichtbar und unsichtbar, ein Zusammenfließen, Befruchten und Zerstören, unweigerlich. Das ist das große amerikanische Rätsel.

So galt es die Augen aufzumachen bei den Fahrten von Neuyork bis hierher und weiter. Nicht nur wissenschaftliche Institute, Universitäten, Kliniken, Operationssäle, Laboratorien — die zuerst und ihre Gelehrten natürlich —, ebenso aber Städte und Vorstädte, weites Land und Berge, Kurorte und Landhäuser, Chinesensiedlungen und Negerkolonien, Kirchen und Fabriken, Schlächtereien und Warenhäuser, Kinematographen und Theater, Klubs und Armenquartiere, sehen und versuchen den Sinn zu erfahren, der dahinterwohnt — — —.

In Neuyork, von Gelehrten der einladenden Gesellschaft bereits am Hafen in Empfang genommen, konnte ich dank ihrer Güte und der eines Freundes meines Begleiters in wenigen Tagen City und Vorstädte vielfach durchstreifen. Bei Tag und Nacht sah ich die Negerviertel und die Milliardärpaläste. Dann ging es nach Schenectady, der Arbeitsstätte von Dr. Coolidge. Er ist einer der Leiter des riesigen Forschungsinstitutes der General Electrical Company, der größten Elektrizitätsgesellschaft der Welt. In diesem Institute arbeiten dreihundert Mitarbeiter. Dr. Coolidge, ein Schüler unseres frühverstorbenen großen deutschen Physikers Drude, in Leipzig summa cum laude promoviert, hat sich jetzt ganz der Röntgenstrahlenarbeit gewidmet. Er hat Mittel dafür — 25 Millionen Mark laufende Ausgaben im vergangenen Jahr —, Möglichkeiten, die uns schwindelig machen mit unserer deutschen Armut. Er arbeitet glänzend, und es waren prachtvolle Stunden bei ihm und seinen — wie er — berühmten Kollegen Withney, Hull, Langmuir u. a.

Dann luden uns Dr. Coolidge und zwei seiner Freunde ein zu einer dreitägigen Autotour in das seenreiche Adirondackgebirge. ‚Uns‘, d. h. meinen Begleiter und mich und den französischen Radiologen Dr. Ledoux-Lebard. Ein großes Auto der General Electrical Company fuhr uns kreuz und quer durch dieses schöne Land, seine großen Kurorte, Sanatorien, Bäder bis nahe an die kanadische Grenze. Dann ging es nach Buffalo ins staatliche Krebs-

forschungsinstitut und zu den Niagarafällen. Eine sechzehnstündige nächtliche Fahrt auf einem gewaltigen Dampfer über den Eriesee brachte mich nach Detroit, der Stadt der Automobile. 3500 Stück macht Ford im Tag. Wir sehen Institute und Fords Riesenwerk und dann in Battlecreek das größte Sanatorium der Welt. Nun sind meine Begleiter und ich seit drei Tagen in Chikago, der zweitgrößten Stadt des Landes, deren Bewohner sicher sind, daß sie in Bälde die volkreichste nicht nur des Landes, sondern der Erde sein wird. Professor Schmitz von der Loyola-Universität, Rheinländer von Geburt, widmet sich uns. Soviel über den äußeren Verlauf der Reise bisher.

Chikago, den 25. 9. 21.

Lieber Freund!

Es gibt eigenartige Dinge in diesem Lande. Zeitungen, Bücher haben uns darüber berichtet, man findet sie hier wieder, man erstaunt nicht mehr so sehr, man hat es sich schon so gedacht. Aber dennoch, selbst erleben ist etwas anderes; daß dies alles lebendige Wirklichkeit ist, die wirkt, sich ausbreitet, Wellen erzeugt, Gesetze vorschreibt, Dich selbst in kräftige Arme nimmt, daß es ineinandergreift, auseinander hervorgeht, das packt doch mächtig und erschüttert. — Daß Chikago vor 80 Jahren ein Fort war, vor 50 Jahren abbrannte, so daß niemand glaubte, es werde wiedererstehen, daß es vor 30 Jahren der ersten Million Einwohner sich näherte und jetzt der vierten Million sich nähert, vier Universitäten besitzt — darin ausgezeichnete Gelehrte — und den größten Eisenbahnverkehr der Welt, hat man gelesen. Erleben kann man nur hier, wie das geschieht. Von ferne sind es stumme Daten — man sieht den Anfangstag, den späteren Tag, jeder ein stehendes Bild. Taucht man ein, so ist es Dynamik. Alles wird, es ist Tropenwachstum; die Menschen, die es machen, agieren, das Feuer springt einem ins eigene Blut. In diesem Lebensalter, sagen sie, erreichen wir 15 Millionen Bewohner.

Das erste Beben dieses gigantischen Lebens macht uns erzittern bei der Einfahrt nach Neuyork. Ich will sie nicht beschreiben — ich will überhaupt nicht wiederholen, was andere besser als ich schon geschildert haben. Es liegt mir im Grunde nicht so viel an der Fassade der Dinge von heute. An den Gesetzen ihrer Wandlung liegt mir, an den Kräften, die emportreiben und einebnen. Und diese Gesetze sind anders als bei uns.

Nicht Städte, nicht Häuser, wie bei uns. Wenn wir für uns ein Haus bauen, so denken wir: Endlich — nun soll es fürderhin bestehen für die nach uns kommen, und alles überlegen wir — nur an ein Ende denken wir nicht. Hier ist alles für übermorgen eingerichtet. Der Amerikaner baut ein Haus und denkt: hoffentlich kann ich mir in drei Jahren ein besseres bauen. So baut er: Hafen und Stadt und Brücke und Fabrik und Wolkenkratzer und Kirche und Eisenbahn und Tisch und Stuhl und Musik und Kino — niemals ein Ziel, ein Abschluß; nein, morgen ist es alt, macht er was anderes, selbstverständlich. Riesenhotel,

mit allem Aufwand eingerichtet, nach 10 Jahren: alter Kasten. Überall reißen sie zehnstöckige Häuser ein, graben mit großen Dampfschaufeln tiefere Fundamente und machen 15 oder 20 Stockwerke. Es hat darum gar keinen Zweck, jahrelange Mühe auf Einzelheiten zu verwenden. Daraus ergibt sich das Bild der Stadt. Sie sieht so aus, als wüßte sie, daß morgen doch alles wieder abgerissen und neu aufgebaut wird. Kleine Häuschen, primitiv aus rohen Ziegeln, daneben fünf- und siebenstöckige, verputzte, daneben 10- oder 15stöckige — Du glaubst, der Große wird gleich herunterlangen und den Kleinen am Fuß auffressen. Rot das eine, grau das nächste, gelb dieses, jenes weiß, ein anderes fast ganz aus Glas — dann eine Bibliothek, ein Monumentalbau; er ist gut, subtil, nach den besten europäischen Mustern, aber er steckt ganz unten drin, zu den Füßen von Wolkenkratzern, und hat Asthma.

Doch es ist eine deutliche Entwicklung da. Die neuen Riesenbauten sind schöner als die andern. Es entwickelt sich — am besten in der Newyorker Park-Avenue zu sehen — etwas wie ein Stil. Einfach, wuchtig, ohne Ornamente, nur durch Gliederung wirksam. Deutlich ist auch der Unterschied von Chikago, der jüngeren Stadt, gegen das exponierte Newyork. Aber die Grundtendenz: morgen alles zu ändern, bleibt.

Nicht nur im Äußern, auch im Innern ist es so: Die Ansichten der Menschen hier werden von ihnen nicht für etwas Endgültiges gehalten. Wir in Europa tun dies. In jedem Augenblick, da wir sie äußern — in der Politik, der Wirtschaft oder auf einem anderen Gebiete — halten wir, unbewußt vielleicht, es für unmöglich, daß wir das Gegenteil morgen für richtig erklären werden. Wir bauen unsere Ansichten wie unsere Häuser, für lang, für ewig sozusagen. Wir versehen sie mit guten Fundamenten, wir machen sie solid und wir hängen Ornamente dran. Hier ist's anders. Im Augenblick, wo der Amerikaner sie äußert, ist es für ihn eine Formel, einfach, praktisch, ziemlich schnell gemacht, ohne Ornamente, eine Formel, fertig, demnächst abgerissen und durch eine neue ersetzt zu werden, wenn sie sich als irrig oder als unzulänglich erweist.

Ist das so falsch? Es ist anders wie bei uns, kaum irriger. Hier merke ich, wie unendlich konservativ wir im Grunde sind. Wie mühselig ringen wir, wie zäh halten wir! Eingerichtet, abgeschafft, neu gebaut — es geht hier schnell. Und die meisten menschlichen Dinge sind auch darnach, daß wir unsere Ansichten über sie nicht aus Granit bauen sollten.

Ich weiß nicht, ob ich klarmachen kann, was ich erlebe. Einen großen Unterschied will ich zeigen zwischen uns und ihnen. Nicht als ob ich sagen wollte, bei uns gäbe es keinen Wandel, hier kein Beharren. Es gibt auch bei uns kurzlebige Bauwerke und Gedanken und in den Vereinigten Staaten ziemlich alte. Aber der Charakter dieser Prozesse ist gründlich anders.

Eine Hoffnung für uns? Ja, Wandlung der Ansichten an manchen Stellen zugunsten Deutschlands. Die amerikanischen Soldaten, die Reisenden, die in Europa waren, haben das bewirkt. Das Lügennetz reißt hie

und da. Von vielen Seiten sagt man mir dies. Freilich, es gibt noch mehr Hasser als Freunde — aber sie schwinden. Die deutsche Republik hat Sympathie. ‚Machen Sie so fort, Sie werden in 15 Jahren die beste Republik haben', sagte mir gestern ein Amerikaner, dessen Herkunft, Name, Rang und Vergangenheit seinem Wort Gewicht geben. — Es war eine schöne Dummheit, die wir da gemacht haben, sagte mir vorhin ein Bediensteter. Es gibt auch andere Urteile. Man ist sehr empfindlich für jeden Fehler von uns — oder was sie hier dafür halten —, aber eine erste beginnende Wandlung eines Teiles der öffentlichen Meinung ist der Richtung nach zu Deutschlands Gunsten. Folgen können nicht ausbleiben, wenn wir nicht selbst diesen Prozeß vereiteln. —

Großes ‚baseball'-Wettspiel im Stadion in Neuyork. 40 000 Menschen, 40 000 weitere finden keinen Einlaß. Bewegung, Eifer, Begeisterung. Die Neuyorker Mannschaft kommt ins Hintertreffen — da, im Endspiel wirft einer von ihnen einen wundervollen Ball, er wendet das Geschick. Die Zuschauer sind wie rasend. Unbekannte fallen einander um den Hals, viele weinen vor Ergriffenheit. Die Zeitungen sind tags darauf voll — zwei Seiten, dicke Überschriften, Bilder —, hinten eine ganz kleine Notiz über Europas Schicksal. — Ein paar Tage darauf vergessen; kommt ein neuer Modesport, so wird man den alten weglegen. Das Entscheidende ist hier das Werden, Vergehen, nicht das Sein, der materielle, körperliche, geistige Stoffwechsel, nicht der aufgespeicherte, errungene, verwahrte Vorrat. Es kommt noch nicht darauf an, zu sagen, was dies taugt. Ich will erfahren und sagen, was hier lebendig wirkt. Jedoch in der Wirtschaft jedenfalls ist Stoffwechsel, lebhaft zirkulierendes Blut gesünder als aufgespeicherter Rentnerreichtum, Fett im Wirtschaftskörper. Wir Deutschen sind arm. Wir haben keinen Vorrat mehr in unserer Wirtschaft. Aber unsere Organe, unsere Blutadern sind noch da und bereit. Nordamerika ist im Kriege unermeßlich reich geworden. ‚Wir sind schwer krank, wir ersticken in unserem Fett', sagte mir ein amerikanischer Bankier, der von Europa zurückkam. So ist es. Die Fabriken, die Geschäfte stagnieren, Hunderte von Schiffen rosten im Hafen. Die Auslandskäufe haben das Geld gebracht. Das Ausland kauft nicht mehr, der Dollar gilt zuviel, die Magazine bersten, Arbeiter feiern. Vier Millionen Arbeitslose!

Aber das wird nicht anders, bevor die Ursachen nicht anders werden; die aber liegen zurück. Es sind — aber das Volk hier weiß es noch nicht und will es nicht wissen — Ungerechtigkeiten, die zugleich die gewaltigen Torheiten sind, die man in erregten Stunden mit vergifteten Gemütern gemacht hat und die wir gebilligt haben in der Stunde unserer tiefsten Fieber-Agonie im schrecklichsten Dokument aller Zeiten, im Vertrag zu Versailles.

Washington, 29. 9. 21.

Hier, im Umkreis weniger Schritte, ist unser Schicksal entschieden worden, soweit einzelne Menschen, Gruppen von Menschen, eines Volkes

Schicksal entscheiden. Vorhin wanderte ich mit den anderen Kongreßteilnehmern durch den Garten des Weißen Hauses, empfing den Händedruck des Präsidenten Harding. Er sieht klug, ehrlich und freundlich aus. Die Amerikaner haben ihn gewählt, überdrüssig eines Präsidenten, der eigenwillig seine Wege geht und ihr demokratisches Gefühl verletzt. Seine zweite Präsidentschaft hatte Wilson erreicht durch die Formel: ‚Ich hüte das Land vor dem Krieg.' Dann ging er hinein in den Krieg, fuhr nach Europa und seine Rückkehr war nicht so strahlend, wie er und viele gedacht. Immerhin, seine Rolle sieht hier anders aus als unter der europäischen Perspektive.

Mit vielen sprach ich über Wilson, Krieg, Schuld; mit Deutschen, die gekämpft und gelitten. Mit Deutschen, oie sich angepaßt und glimpflich durchgekommen. Mit Offizieren, die gegen uns gekämpft. Mit Amerikanern verschiedenster Herkunft, verschiedensten Standes, mit persönlichen Bekannten Wilsons. Solch' erschütterte Zeit entzweit, verwirrt die Meinungen auch hier. Ich hörte Stimmen, die ihn für einen Verbrecher erklärten, andere, die ihn für schwächlich halten, aber des besten Willens voll, andere, die sicher waren, daß er den Krieg vom ersten Tag an gewollt, andere, die erklärten, daß er gegen den Krieg gekämpft habe. In einer Varietévorstellung — in den ersten Tagen des Aufenthaltes in Neuyork, im riesigen Hippodrom, — entwarf ein Schnellzeichner sein Bild mit der Inschrift: ‚Er gab uns sein Bestes.' Er erntete respektvollen Beifall der vieltausendköpfigen Menge. Aber General Pershings und Präsident Hardings Bilder wurden viel lauter begrüßt.

Was Amerika außenpolitisch tut und unterläßt, was Wilson getan hat — auf die einfachen Formeln von Recht und Unrecht, Schuld und Freundschaft, Geld und Egoismus, läßt es sich nicht bringen. Die Entschlüsse, Handlungen, so eindeutig, mächtig sie auch schließlich in Erscheinung treten, zumal wenn ein solcher Riese sich gegen ein Volk wendet, geworden sind sie aus einem langen, zähen Gegenspiel streitender Kräfte und lange war die Entscheidung fraglich. Der Präsident macht die Entscheidung nicht allein. Er kann sie auf lange Sicht vorbereitend beeinflussen; das können andere auch, haben es getan. Um sie zu treffen, muß die öffentliche Meinung vorbereitet sein. Dann kann er — muß er sogar nach den hier wirkenden Kräften — das Steuer dahin legen, wie der Wind es vorschreibt, und dahin geht es dann, das *ganze* Schiff und keine andere Meinung hat mehr Kraft —, bis später der Umschwung kommt. Darauf sind viele hier sehr stolz: Daß die Meinung der Mehrheit — ist sie formiert und festgestellt, — von allen freiwillig befolgt wird, daß jeder in der Demokratie danach *handelt*, was der Wille des Volkes ist, und sei der eigene Wille dagegen. Hier hört Freiheit auf. Als die Würfel für den Krieg gefallen waren, wurde mit Zustimmung der öffentlichen Meinung im ganzen Land der Krieg gemacht und jedes Hindernis unterdrückt. Jetzt sprechen einige von der großen Dummheit und vielleicht wird man in einiger Zeit noch anders von diesen Dingen reden.

Um Amerika für einen Eingriff in den Krieg zu gewinnen — angelsächsische und französische Kreise, Finanzgrößen haben vom ersten Tage an zäh, konsequent, mit ungeheuren Mitteln, klug, psychologisch richtig darauf hingearbeitet — mußte man Amerika zuerst für den Krieg interessieren. Im Grunde war es anfangs hier nicht so wichtig, was in Europa passierte. Man wollte nicht viel damit zu tun haben. Erst allmählich — durch Engagement amerikanischer Interessen und Gefühle — stieg die Anteilnahme, wuchs die Deutlichkeit der Vorstellung: Hier geht etwas vor, womit wir zu tun haben, und erst später war es so weit, daß der europäische Krieg im Vordergrunde amerikanischen Erlebens stand. Dinge aber, von denen er leidenschaftlich glaubt, es seien seine eigenen, packt ein Riese mit so überquellender physischer Kraft mit eigenen Händen an, um so wuchtiger, je länger er sich gesträubt, sie als eigen zu betrachten. Und Amerika hat sich lange gesträubt. Als aber die Stunde kam, war von seiten unserer Gegner alles so vorbereitet, daß die Enscheidung nur in einer Richtung möglich war. Dies war ganz selbstverständlich. Wir konnten der ungeheuren Suggestion seitens unserer Feinde, ausgeübt auf dieses Land, und zielbewußt gesteigerten Verflechtung der Interessen, Gleichstarkes nicht entgegenstellen, so daß der Vereinigten Staaten öffentliche Meinung Deutschlands Sache zur eignen gemacht hätte. So gab es nur eine politische Möglichkeit, zu sorgen, daß die gewaltige Abneigung, sich hineinzumischen, erhalten blieb. Jeder Fehler unserer alten Politik, hier tausendfältig vergrößert durch unsere Gegner, näherte die Stunde der Entscheidung. Man konnte nicht von Deutschland aus Amerika vorschreiben: Ihr sollt so denken und ihr sollt so tun. Gegen ein Deutschland, das Rußland abwehrte, England Abbruch tat, im Balkan siegte, hätte sich das amerikanische Volk niemals gewendet. Aber gegen ein Deutschland, das amerikanische Schiffe versenkte — aus welcher Not dies geschah, das fühlten wir, nicht sie — das stolz und unnachgiebig schien, das Amerikas großes Waffengeschäft als Verbrechen erklärte, war die Möglichkeit, selbst zu kämpfen, näher. Und wie haben diese unsere Maßnahmen den Feinden geholfen! Amerikaner getötet durch deutsche Unterseebote!

Als Abschreckung gedacht von unseren irrenden Führern, als größtes, wirksamstes, unermeßliches Propagandamittel wirksam in den Händen unserer Feinde — wie alles, was irgend als amerikafeindlich ausgelegt werden konnte. Die Amerikaner glaubten schließlich wirklich, daß die siegreichen Deutschen vor ihren Häfen auftauchen würden mit ihren unheimlichen Mitteln und Kräften und dann kommen würden als das konsequente harte Kriegsvolk, das in Belgien einfiel, Nordfrankreich zerstörte und nach allem Leiden später selbst in Brest-Litowsk noch nicht zur Weisheit und Mäßigung gekommen ist.

Es ist wirklich so: Trotzdem von Anfang an starke feindliche Kräfte gegen uns am Werke waren, trotzdem die kommerzielle und finanzielle Verflechtung der Vereinigten Staaten zielbewußt von unsern Gegnern täg-

lich gesteigert wurde, trotz des großen Einflusses angelsächsischer Kreise und dem geringeren der deutschen — bestand Aussicht, die Vereinigten Staaten dauernd dem Kriege fern zu halten. Denn es widersprach ganz und gar dem Empfinden des Volkes, sich in europäische Dinge einzumischen oder gar eignes Blut dafür zu vergießen. Heute schwindet das Interesse für Europa wieder. Sie sind hier mit sich selbst beschäftigt; aber die Aussicht-schwand mit der überlangen Dauer des Krieges, der immer mehr Aufmerksamkeit auf sich zog. Sie schwand mit jedem Ereignis, das den Krieg als eigne Sache erscheinen ließ. Der Umschwung der Konjunktur, die Plazierung großer Kredite, die Versenkung amerikanischer Schiffe, der Bündnisantrag an Mexiko — der uneingeschränkte Unterseebootkrieg, waren amerikanische Fragen und wurden so erlebt und durch die Propaganda der Gegner in ihrer Wirkung gesteigert. Dagegen nützte alle Arbeit der Botschaft nichts, nichts die nicht immer glückliche Propaganda unserer Leute. Wir in Deutschland hörten: Die Amerikaner müssen sich Abwehr gefallen lassen, denn sie liefern doch unseren Feinden. Aber darauf kam es in Wirklichkeit gar nicht an. Alle Völker, Deutschland nicht ausgenommen, haben an den Kriegen dritter profitiert, so gut sie konnten. Für uns gab es nur eine Möglichkeit; das Eintreten der Vereinigten Staaten in den Krieg nicht zu erleichtern. Diese Möglichkeit bestand, wir haben sie nicht benutzt. Kam aber dieser Koloß in den Krieg, dann kam er als Koloß, nicht, wie man uns vorerzählte, schwach, zögernd, unzureichend, ungerüstet, untüchtig. Und so war der Krieg entschieden.

Aber Wilson und seine 14 Punkte? Diese laute, feierliche Erklärung zum Ethos im Augenblick der höchsten politischen und kriegerischen Krise? War es ein Bekenntnis, war es nur ein Mittel?

Man muß auch hier vorsichtig sein mit dem, was man hört, und man hört auch hier mit gleicher Sicherheit gegensätzlichste Meinungen; Wilson hat schon vor Jahrzehnten, erzählt mir einer der besten Leute, die ich in diesem Lande kenne, in den Vorlesungen, die ich bei ihm hörte, solche Gedanken vorgetragen und für sie gekämpft. Sie sind ihm Ernst. Er glaubt an sie, auf den Völkerbund insbesondere hoffte er und in Paris, überspielt und zurückweichend von seinen Gegnern, hoffte er vom Völkerbund die Sanierung aller gemachten Fehler. Und ein anderer, reifer, ernster Mann seiner Bekanntschaft, durch Gesinnung und Handlung unverdächtig, fügt eine Erwägung Wilsons hinzu, die den Augenblick bestimmte; so war sein Aufruf auch Mittel.

Die nordamerikanische Armee hatte in den Kampf eingegriffen, zehntausende waren gefallen oder verwundet. Der Ausgang des fortgesetzten Kampfes war nicht zweifelhaft für den Amerikaner. Sieg der Alliierten, Einbruch ins deutsche Gebiet, ungeheure weitere Verwüstung europäischen Landes bei der furchtbaren, verbitterten Stimmung der endlich siegreichen Partei, deren Land auf weite Anmarschstrecken zerstört war. Der Sieg schien sicher, sicher aber auch das Opfer von weiteren Hunderttausenden ameri-

kanischer Jungmänner. Da griff Wilson ein mit einem Ruf, der Deutschland die Waffen lähmte. Wohlgemeint auf alle Fälle, für sein Land vor allem, aber auch für die anderen, auch für die Feinde. Es ist doch wirklich so, daß dadurch die Verwüstung unseres Landes erspart blieb, wenn auch unsere Hoffnungen durch Waffenstillstand und Frieden betrogen wurden wie selten, ja niemals eines Volkes Hoffnung. Wir sind elend in Deutschland, wir leiden an unserem Elend, wir sind bitter in unserem Elend. Und dennoch, wie elend wären wir, wenn unser Westen zerstört wäre, gleich Nordfrankreich, wenn auch bei uns Millionen irrten obdachlos, heimatlos. Und wer könnte jetzt, nachdem wir die Mittel unserer Feinde kennen und die aufs höchste gesteigerte Wut ihrer Truppen, verneinen, daß es so gekommen wäre, hätten wir nicht, auf Wilsons Worte bauend, die Waffen niedergelegt. Unsere eigenen Führer von damals hätten uns in dieses Grauen hineingeführt.

Ich weiß sehr wohl, daß bei der ungeheuren Bitterkeit, die aus all dem Unrecht, der betrognen Hoffnung, die seit Versailles auf uns lastet, keine Freunde gewinnt, wer versucht, auch dem Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, dessen Name Hoffnung hieß und Enttäuschung heißt. Aber, ist es nicht besser, nicht Pflicht, die Wahrheit zu sehen, zu sagen, wenn auch die Gefühle widerstreiten? Wilson war kein Schuft. Er hat versagt, als es galt, Gedanken, die er wirklich hegte, zu Wirklichkeiten zu machen. Aber so sehr wir an ihm verzweifeln mußten und an der Gerechtigkeit, der Größe, dem Edelmut der feindlichen Menschen, wir wären ohne seine Verheißung noch mehr im Elend. Ausgeblutet war der Körper unseres Volkes, verdorrt sein Fleisch, stumpf und unbeschwingt seine Seele; der Sieg unmöglich, überspannt über alle Maßen die Kraft des Widerstandes. Wir haben's am hemmungslosen Zusammensturz gesehen.

Genug hievon. Wilson brach, heimgekehrt bei seiner großen Werbereise für die Liga der Völker körperlich zusammen. Der Völkerbund wurde, ohne sein Land; nun sind wir, wo wir sind. Mühselig, wie immer, muß qualvolles Friedenswerk wieder aufrichten, was Krieg niederriß. Ideale, heute ausgesprochen, werden morgen nicht zur Wirklichkeit. Lange, lange ist der Weg, über viele Enttäuschungen führt er hinweg, aber endlich ziehen sie doch da ein, von wo sie allein wirken, in die Herzen der Menschen. Wären sie schon dort, wie furchtlos wäre Europa! Sie sind noch weit, aber sie ausgesprochen zu haben in solcher Stunde, an solcher Stelle — dies ist geschehen, dies wird nicht verlöschen, dies ist ein Verdienst.

New-York, 10. 10. 21.

Lieber Freund!

Die Reise neigt sich dem Ende zu — und es ist gut. Die Eindrücke sind so zahlreich, so stark — es hat keinen Zweck, immer neue hinzuzufügen. In jeder Stadt — und es gibt unzählige große Städte hier im Osten — zeigen sie einem bereitwillig stundenlang — das, worauf sie stolz sind.

Sie sind stolz auf ihr Vaterland, das sie in unglaublich kurzer Zeit aufgebaut haben und das in vielen Dingen erstaunlich gut funktioniert. Sie fragen: „Ist es nicht ein wundervolles Land?‘ und sie freuen sich, wenn man es bejaht. Sie zeigen: die höchsten Bauten in der Welt, den schönsten Park, die größte Untergrundbahn — in der Welt; die größte Automobilfabrik, das größte Stadion, die größte Universität — in der Welt. Das größte Kino und die beste Oper, die größten Schlächtereien und die gewaltigsten Denkmäler — in der Welt. Es steht auf den Ansichtskarten — die übrigens nicht die schönsten in der Welt sind —: Brooklin Bridge — the finest in the world — und so fort. Aber es ist vieles davon wahr und es ist erstaunlich, daß es jetzt schon so weit ist; diese Einstellung auf Rekorde hat zu vielen guten Leistungen geführt, weil sie die öffentliche Meinung, die öffentliche Sympathie gewinnt und damit viel Hindernisse wegräumt und tausend kleine Hilfen bereitet. Bei uns müssen große Neuschöpfungen, zumeist gegen tausend Hindernisse durchgesetzt und mit hundert Kompromissen belastet werden. Vieles ist zunächst instinktiv dagegen, auch die Behörde, so gut sie kann mitsamt Burokratius, dem verehrungswürdigen. Hier macht alles mit — die Behörde auch — schaut zu, klatscht Beifall, hilft ein wenig und — ist der höchste Wolkenkratzer oder das größte Warenhaus fertig, so zeigt ein Jeder es voll Stolz und Glück, als hätt' er's selbst gemacht und strahlt: Gelt, Europa-Mann, was sind wir doch für Kerle!

‚Wir.‘ Louis XIV. hat ‚wir‘ gesagt: L'état, c'est moi. Die preußischen Behörden haben ‚wir‘ gesagt: L'état, — c'est nous. Der Amerikaner — jeder denkt: L'état, c'est moi und freut sich und ist stolz, wie wir als Schulkinder uns freuten und stolz waren und stritten: Mein Vater hat den schönsten Garten! Sie haben ein großes, ein beneidenswertes Gemeinschaftsgefühl — hier und aus ihrer Freude über ihre eignen Taten strahlt ihre Jugend.

Wir! Wie kann ein Volk so verschiedenen Ursprungs nach so kurzer Zeit so fest nach außen geschlossen, so innerlich verbunden, so freiwillig diszipliniert, so uniform erscheinen? In Gestalten, Trachten, Manieren, Ansichten erscheint — bei aller selbstverständlichen Verschiedenheit — soviel amerikanisch Gemeinschaftliches! Warum wollen sie so begeistert Amerikaner, Nur-Amerikaner sein? Gespeist ist das ungeheure Menschenreservoir durch Millionen kleiner Bächlein: die Zwischendecke der unzählbaren Schiffe, die seit Jahrhunderten herübergepilgert. Die Menschen darin waren sehr verschieden; sie stammten aus allen Teilen der Welt, sie hatten alle Gesinnungen, alle Vergangenheiten. Aber in einem waren sie sehr ähnlich. Ein Bruch ging durch ihr Leben. Irgendwie war jeder losgesagt von der alten Welt. Sie verschwand, die ihn bisher eingehüllt mit ihren Gebräuchen, Strafen, Vorrechten, Nachteilen, Unterdrückungen. So stark sie vorher gewesen, so ungeheuer ihr Bann, so vergeblich der Kampf gegen ihre Übergewalt, das alles sank zusammen vor einer neuen Kraft; der löschenden

Kraft der Wogen. Die legten sich tänzelnd dazwischen, Stunden der Tage, Stunden der Nächte und wischten und löschten alten Bann und machten Raum im überfüllten, bedrängten Haus der Seele. Die alten Dinge, kürzlich noch so stark, zupackend mit dem Griffe der Dauer, der Unzerstörbarkeit, der Übermacht, wurden Schatten, schwanden und ließen Raum.

Noch etwas war gemeinsam. Der Entschluß und der Zwang, bar der gewohnten Voraussetzungen ein neues Leben sich selbst zu bauen; es abzuringen dem unbekannten neuen Land. Sie wurden alle jung durch die Überfahrt ihrer Seelen aus einem Land der überfüllten Enge in ein Land der leeren Weite. Alles mußte neu gesehen, verstanden, gelernt werden. Dann kamen die Jahre des Einsatzes aller Kraft, hunderttausende gehen zugrunde, hunderttausende behaupten sich, bauen sich ihr neues Leben, sich, ihren Kindern, die es fortsetzen — die Erfahrungen sind neu, von gestern erst, das Alte starb, ein Traum, verzerrt bei manchen, verschönt bei anderen. Nur zwei drei Generationen liegen zumeist hinter dem Amerikaner von heute. Der Großvater, der Vater, ja vielleicht er selbst hat das Leben gemacht, — oder, er ist selbst im Begriffe, es zu tun, denkt, daß er es morgen erreicht haben wird. Im Gefühl des kürzlich gelungenen Kampfes, anhänglich dem Land, dessen ungeheure Schätze und Größe seiner Arbeit, seinem Aufstieg Möglichkeit verlieh, liebt er sein Land, er selbst, sein Vater hat es gemacht und es hat ihn gemacht und er ist jedem gleich als Bürger dieses Landes, keiner hat Vorrang, keiner hat mehr Recht, keiner ist freier zu tun, was ihm beliebt. Eine große Einschränkung hat allerdings diese Freiheit: Das fast bedingungslose Fügen in den Willen der Mehrheit. Was diese will, wird in der Öffentlichkeit wenigstens, von allen durchgeführt. Ist es nicht gut, so wird die nächste Mehrheit es beseitigen. Diese demokratische Disziplin ist doch eine große, erstaunliche Sache. In diesen fünf Wochen sah ich — in Dutzenden der verschiedensten Gaststätten, niemals offen, einen Tropfen alkoholischen Getränkes, und nur zweimal im leeren Lokal, versteckt in später Nachtstunde. Sehr viele sind jetzt gegen das Prohibitionsgesetz, wollen Bier und Wein wieder zulassen. Vielleicht kommt das. Aber solange das Gesetz gilt, wird es respektiert; es würde nicht verstanden, alles würde sich dagegen wenden, wenn einer versucht, es öffentlich zu verletzen. Die Mehrheit hat es gewollt. Das Volk, selbst die Feinde des Gesetzes, helfen im Grunde den Willen des Volkes auszuführen. Es gibt kein extremeres Beispiel als diesen Fall, wo die Leidenschaften, die Geldinteressen von Millionen weichen vor dem Gesetz, das ist in der Tiefe: vor der starken Identifizierung des eigenen Selbst und des Staates. Bei uns zu Hause, mit Trauer sei es gesagt, würde mit geflissentlicher Freude jeder lächelnd, beistimmend helfen, das Gesetz zu brechen, zu umgehen, den Wächter der Gesetze als Feind ansehen. Hier würde eine bemerkbare Übertretung die Empörung aller hervorrufen, jeder fühlt die Übertretung als Schmach für sich selbst, denn er ist es ja selbst, der amerikanische Bürger,

der das Gesetz gibt und ändert; wer es verachtet, verachtet ihn, l'état c'est moi! In seiner Wohnung kann jeder sich brauen und trinken was er will. Da ist er frei. Aber kaufen oder verkaufen darf er nicht. Ich war dutzende Male eingeladen. Einmal bekam ich ein Glas alten kalifornischen Weines, einmal einen selbstgemachten Coktail, zuletzt ein Glas alten deutschen Pfalzweines, sonst niemals einen Tropfen Alkohol.

Der Schutzmann auf der Straße regiert — und jeder fügt sich und hilft ihm. Es ist ja mein Schutzmann, denkt der Amerikaner, ich bezahle ihn ja; der Verkehr mit Behörden, Bediensteten, Hotelangestellten ist gut, rasch, knapp, höflich; ‚Service' ist das Motto: Dienst. Seinen Dienst zu machen, ist bei sehr vielen Sport. Der springt und der schreibt und der gibt Auskunft und der besorgt, und es klappt erstaunlich wie von selbst, und sie bringen einem die Sachen und lachen, als wäre ihr Geschäft ihr Sport und als wollten sie sagen: ‚Gelt, ich bin ein feiner Clark' oder ‚ein feiner Boy'. Sie sind guten Mutes in ihrem Service, sie sind auch der allgemeinen Mitwirkung sicher. O Widerwilligkeit, Verdrossenheit des alten Europäers, die du so viel hemmst und erstickst; die du als Unrecht betrachtest, was man von dir verlangt, so wenig und so unwirsch gibst und so knapp und spät wie möglich und es für gnädig hältst, wenn du, Erhabner, schließlich tust, wofür du bezahlt wirst. Hier kannst du was lernen. Warum gehen denn hier die Telephone, die Gepäckbeförderung, die Ämter, die Bestellungen, schnell, sicher und sozusagen vergnügt? Warum sind hier alle dabei, dafür, daß es gehe, klappt, immer besser, — und nicht dagegen. Weil jeder die Sache für seine eigene Sache hält, das Land für sein Land, das Gesetz für sein Gesetz, die Post für seine Post, das Telephon für sein Telephon, das Hotel für sein Hotel — the finest in the world — und die ganze öffentliche Meinung mit dabei ist und die Disziplin von selbst macht. L'état c'est moi!

Das ist so, nicht im Traum. Es klappt in Wirklichkeit. Man nimmt es mit Staunen wahr. Ausnahmen gibt's überall — auch bei uns: freundliche, geduldige Telephonisten zum Beispiel. Nur ist hier Publikum und Angestellter einig darin, daß man sich gegenseitig selbstverständlich dient und hilft und nicht plagt und raisoniert.

Durch diese Einstellung stärkt der amerikanische Bürger ganz unermeßlich seinen Staat. Jeder ist dabei. Bei uns gilt es als schlau und fein, Staatsgesetze, besonders wenn man in der Opposition war, tüchtig zu übertreten, ja, ihnen womöglich öffentlich Abbruch zu tun. Respektiert wird bei uns die Gewalt hinter einem Gesetz, soweit und solang sie reicht. Deutscher, wann wirst du einsehen, daß du dich selbst schädigst, verachtest, herabsetzt, wenn du ein Gesetz öffentlich erniedrigst, indem du seiner Übertretung Beifall zollst? Hier ist das einfach unanständig. Paßt dir ein Gesetz nicht, so stimme das nächste Mal dagegen. Das ist deine Freiheit. Aber solange es besteht, ist es deine Sache, denn du bist selbst der Staat.

Großes, großes Zukunftswerk der deutschen Republik: Den Bürger mit dem Staate zu vereinen. Die junge deutsche Republik gewinnt täglich an Vertrauen, an Ansehen! Die Augen der Welt beginnen sich darauf zu richten: Die Deutschen sind so tüchtig; werden sie auch die tüchtigste Republik haben? Wird Staat und Volk in eines verschmelzen, wird auch hier, wo jeder gleichberechtigt, gleichstark teilnimmt, jeder für seinen Staat eintreten, die Achtung vor seinem allgemeinen Willen, vor seinen Einrichtungen für seine eigne Sache halten, wird es auch drüben unanständig werden und verächtlich, die Gesetze und Einrichtungen öffentlich zu verletzen und herabzusetzen, statt sie einfach zu ändern? Wird daraus, daß dies alles kommt, ein nach außen starker zuverlässiger Staat werden? Wird man es dann mit dem deutschen Volk zu tun haben, wenn man mit den offiziellen Vertretern des Reiches zu tun hat, und wird man dann dieses deutschen Volkes eigentliches Wesen, seine wirkliche Gesinnung und Gesittung in seiner Politik erfahren?

Wichtig genug ist es für uns, zu erfahren, wie wir von außen aussehen. Daß die Republik sich hält, daß ihre illegitimen Bekämpfer scheitern, daß der Wille des vom ganzen Volke — auf der Nationalversammlung, zum ersten Male in Deutschland, vom Volk gewählten — Regimes an Kraft gewinnt, allen Feinden des Reiches, auch den irrenden Freunden des Landes im Innern zum Trotz, zum Trotz auch der waffenglänzenden, lauten, herrischen Vergangenheit, — das gewinnt uns täglich Freunde. Manche hoffen, vertrauen auf Deutschlands zukünftige Chance in der Welt; wir können steigen — gebe Gott, daß wir es nicht selbst vereiteln. —

Eine Erinnerung dämmert mir auf aus früher Kindheit. Meine Großeltern hatten ein kleines Sommerhaus im Nordseebade Blankenberghe und so spielte ich etwa vierjährig als ihr kleiner Gast im weichen Strand mit Schaufel und Eimer. Eines Tages gesellte sich zu mir ein schlanker, feiner Junge, älter und größer als ich, und spielte ein wenig mit dem jüngeren Gefährten und gewann die ganze Liebe meines Kinderherzens. Ich suchte ihn am Tag darauf; da frug er mich nach meinem Namen, nannte den seinen. Er war adelig, wußte es schon und frug mich auch darnach. Mir hatten meine Eltern nie etwas davon gesagt, daß es solche Unterschiede gab; ich wußte nicht, was er sprach. Aber mit kindlichem Instinkt merkte ich, daß er meinte, etwas anderes, besseres zu sein, als ich und die Meinen. Mir standen meine Eltern als etwas ganz Großes und Unübertreffliches auf Erden im Kindersinn und ich sagte das auch und meinte, wenn das ‚von' was Feines wär, dann wär's mein Vater auch. Ihm, dem klügeren, war das Argument nicht stark genug. Am anderen Tage suchte ich lange meinen Freund und fand ihn endlich in einem entfernten Teile des Strandes und eilte ihm rufend nach. Zuerst kehrte er sich nicht nach mir. Dann aber — ich seh' heut noch die lässige schlanke Knabengestalt, abgewendet über die Schulter mir sagend: Ich darf nicht mit dir spielen, meine Eltern wollen es nicht.

Ich war starr vor Schmerz. Ich verstand den Grund nicht. Meine ältere Schwester fand mich weinend. Sie erbarmte sich meiner und ging dem Jungen nach, um zu fragen. Und sie sagte mir dann den Grund: Er darf nicht, weil wir nicht von Adel sind. Ich begriff das eine, daß irgend jemand sich für höher, größer hielt, als mein geliebter und gefürchteter Vater und das erfüllte mich, so klein ich war, mit Staunen und Bitternis.

Und war es nicht so bei uns? Und ist es nicht noch sehr langsam im Begriffe, anders zu werden. Ist die Grenze der Stände, des Ranges und anderen Menschenwerks nicht vielfach stärker als die Liebe zum Landsmann, zum Sohn der gleichen Erde? Machst du nicht, du Sohn aus einem Adelshaus, du hoher Beamter, Gelehrter die Tür dem auf, der dir im gleichen Rang oder höher gestellt erscheint, woher er auch kommt und wie du auch über seinen Charakter denkst; aber dem Manne des törichterweise niedriger eingeschätzten Standes, dem Unadeligen, Unrangierten, sei er gleich deines Vaterlandes Sohn und sei er ein prächtiger Kerl, schließt du nie oder machst, was schlimmer ist, einen kleinen Spalt auf, durch den du mit ihm das Notwendige sprichst. Was nützt dein Patriotismus, Deutscher, wenn du nicht für den deutschen Volksgenossen wirklich opferbereit bist? Ist Patriotismus eine Gefühlswallung des Stolzes, der Selbstfreude oder Standesfreude, die sich in irgendwelchem Getümmel Luft macht? Ist es nicht vielmehr Werktätigkeit zugunsten der anderen im Volke, nicht nur deiner selbst und deiner Standesgenossen? Was soll dem Arbeiter in seiner hundertjährigen Rechtlosigkeit und Bedrängnis dein Patriotismus, wenn er nur sieht, daß du wohl Opfer für dich im Namen des Vaterlandes von ihm, dem Ärmeren, verlangst, aber nicht sieht, daß du ihn als gleichberechtigt anerkennst im Vaterland und bereit bist, ihm dieselben Opfer auch zu bringen? Oder ist Patriotismus die Freude an Opfern, die die anderen bringen sollen? Ist Recht das, was wir von den anderen verlangen, Unrecht das, was wir uns in der Stille selbst nur genehmigen? Ist aber Patriotismus Opfer, so sind Zeichen nötig, und mancher der lautesten Patrioten findet das erste Opfer zu hart, das er dem Ärmeren im Lande bringen soll: die Steuer.

Die Amerikaner zahlen sehr hohe Steuern, Einkommensteuern zum Beispiel, und sie zahlen sie wirklich. Sie zahlen sie ja ihrem Staate, sich selbst. In Europa ist es in manchen Kreisen Sport, die Steuerbehörde zu überlisten.

In den United Staates ist der Arbeiter — nicht der neu eingewanderte Fremdling — ein Gentleman, der sich jedem anderen völlig gleichfühlt. Denn er teilt mit ihm die höchste erreichbare Würde: ‚Bürger' zu sein. Das heißt, sie haben nicht nur des Lebens Notdurft bei Hingabe ihrer Körperkraft und Geschicklichkeit, sondern darüber hinaus; ihre Ersparnisse sind riesig. Ein sehr großer Teil von ihnen fährt mit eigenem Auto in die Fabrik. Und sie sprechen mit jedem wie Gleichgestellte. Es gibt keine geschlossene politische Arbeiterschaft, die sich aus unsagbarer Mühsal

die Kraft holte, die Besserstellung, die politische Gleichberechtigung, die Achtung zu ertrotzen, die ihr gerecht und freiwillig zuzugestehen unsere ganze herrliche Kultur, Zivilisation und Weisheit nicht hinreichte. Von Anfang an ‚lebt' der Arbeiter in Amerika, und es ist selbstverständlich für jeden drüben, daß er *leben*, nicht bloß vegetieren muß. Dieser Zustand und die große Freiheit des Aufstieges, die Freiheit aller Schulen, die Abendschulen, der Wegfall von Standesschranken bewirkt: Die *Menschen sind einander näher als bei uns*. Die europäischen Standes- und Klassen-Klüfte kennen sie nicht. Freiwillig ist die Achtung, die sie dem Gelehrten, dem im Berufe — nicht im Leben — Übergeordneten bringen, und sie ist niemals devot. Nie hörte ich ein lautes Wort eines ‚Vorgesetzten' zu einem ‚Untergebenen', eines ‚Beamten' zu einem ‚Regierten', eines Reisenden oder Gastes zu einem Diener. Denn sie sind Bürger der Vereinigten Staaten. O, sie kämpfen miteinander, sie machen kurzen Prozeß, wenn einer nicht ihre Erwartungen erfüllt. Aber einfach, sachlich, ohne die Überheblichkeit des ‚Höheren' zum ‚Geringeren', die den Menschen trifft und trennt. Keine anständige Arbeit ist Schande. Der Mausfallenhändler, Zeitungsjunge von gestern ist überall zugelassen, wenn er anständig ist, sich benehmen und *zahlen* kann, und er kann es beliebig weit bringen. *Kein* Tor ist für einen Menschen verschlossen, weil seine Eltern arm, ‚niedrigen' Standes waren.

Das verbindet ein Volk. Das haben sie gut gemacht drüben. Darum sind sie stark nach außen. Darum ist eine so fröhliche Art in ihrem Verkehr. Darum klopft der Direktor seinem Arbeiter gemütlich auf die Schulter, der aber auch, wenn der Witz gut war, ungescheut seinem Direktor. Darum spielen die Kinder harmlos miteinander.

Aber noch etwas haben sie gut gemacht. Ihr geschlechtliches Leben ist anständiger, der Mann belügt kein Mädel, um es zu verlassen. Das Leichtnehmen dieser Dinge fehlt. Der junge Mann befreundet sich mit 20 Jahren mit einem Mädel, dann sind sie ein paar Jahre oft zusammen in Ausflügen, Spielen, und dann heiraten sie. Ausnahmen gibt es, aber ein Maitressenwesen, wie es in europäischen Großstädten selbstverständlich ist, leicht genommen wird, existiert nicht. Auch die Unerbittlichkeit der Gerichte, die einen Mann, der einem Mädel ein Versprechen gab, wohl gar sie sich dadurch gefügig machte, und es verläßt, zu sehr hohen Entschädigungen verurteilt.

In diesen Dingen offenbart sich Jugend, zeigt sich, daß sie, die mit der Heimat gebrochen haben, viele trüben Erfahrungen der Heimat sich zur Lehre dienen ließen. An die Gedanken von 1848 erinnert hier so manches. Möglich auch, daß im Verborgenen schon der Wurm am jungen Stamme nagt. Manche sprechen von Anzeichen des Verfalles. Ich kann aus eigener Erfahrung nichts darüber sagen. Fehler sah ich, natürlich; wie könnte es anders sein bei einem Menschenwerk. Aber am meisten sah ich: Bürgersinn, Jugend, Kraft.

(Fortsetzung folgt.)

# Gottfried Kellers Weg zum „Atheismus"
## Von Max Schwarz

### III.

Als Rudolf Meyer im März 1838 plötzlich aus Zürich verschwunden war, kehrte Keller zu seinem Kunstbetrieb auf eigene Faust zurück. Er sehnte sich darnach, seine ‚Kunstreise' antreten zu können; nicht um wie ein Schüler den Unterricht einer Akademie zu genießen, dazu reichten die Mittel von vornherein nicht, sondern eher, um wie ein Handwerker die schon erworbene Fertigkeit in der weiten Welt zu erproben und zu ergänzen. Weil er eben mußte, hoffte er bald von dem Erlös eigener Arbeiten, die er unter der Anregung der Fremde fertig bringen würde, leben zu können. Die Mutter meinte wohl, er solle im Notfall ‚kolorieren', wie er es bei Peter Steiger gelernt. Das bescheiden-anmaßliche Unternehmen konnte um Ostern 1840 endlich ins Werk gesetzt werden. Da zog denn Keller nach der von Zürich nicht allzu entfernt liegenden Kunststadt Ludwigs I. von Bayern, München. Wie es ihm dort erging, erfahren wir aus zwei Reihen von Briefen, solchen an die Mutter und solchen an einen gleichstrebenden Freund namens Salomon Hegi. Die ersteren berichten mit allerhand Verschleierungen von Geldnöten und guten Vorsätzen, die letzteren spiegeln in aller Wahrhaftigkeit das Gute und das Bedenkliche seines Treibens. Zweieinhalb Jahre hielt Keller unter den mißlichsten Verhältnissen in München aus. Im Herbst 1842 mußte er sich endlich drein ergeben, als ein Schiffbrüchiger heimzukehren. Die letzten Briefe sind merkwürdig still; sie enthalten keine pathetischen Absagen an die Kunst, keine allgemeinen Anklagen gegen Schicksal oder Menschen, auch das Geständnis der eigenen Schuld ist gedämpft. Er ist wie einer, der eine harte Lehre bekommen hat, aber er verzweifelt nicht. Der Versuchung, zum Handwerk oder in ein Bureau abzuschwenken, widersteht er mit einer naturhaften Geduld: es ist ihm einfach unmöglich, dem Angefangenen untreu zu werden. Er lebt wie ein Kind, nur nicht so leichten Herzens, in den Tag hinein. Noch am 1. April 1843 ist er überzeugt, daß sich bald ein Weg zu neuem Auszug auftun wird, weil es eben sein muß. Die Kosten seines langen Wartens auf einen Glücksfall tragen die Mutter und Regula, die Schwester, die in einem Schirmgeschäft als Ladnerin ein Stück Geld verdient. Langsam bahnt sich eine unerwartete und doch natürliche Wendung an. Im August 1843 fallen Keller Versbücher von Anastasius Grün und Georg Herwegh in die Hände; das hier wogende Pathos der Freiheit packt ihn so, daß er sich selber aufs Versemachen wirft; wirklich findet er so leichter als mit dem Pinsel eine Form, sich zu äußern. Er wird zunächst ein liberaler Parteidichter, bis er, seit Herbst 1844, mit Männern bekannt wird, die ihm den Weg zur Poesie als Kunst weisen.

In der Entwicklung Kellers bedeutet der Berufswechsel keinen Schnitt. Die religiös-sittlich-künstlerischen Begriffe und Strebungen, die wir in den

Dokumenten des Jahres 1837 niedergelegt fanden, sind bis in den Sommer 1845 hinein in der Hauptsache festgehalten worden. Wir müssen über den kritischen Winter 1842/43 hinweg verfolgen, wie sie auf die neu herantretenden Verhältnisse angewendet worden sind.

Noch in Zürich las Keller zum erstenmal Goethe. Aus dem Juli 1838 ist ein Zettel von seiner Hand erhalten, auf dem er von dem ‚tiefen, bezaubernden Stil‘ spricht, der ihn an Goethe so hinreiße. Der Held des Romanes wird schon vor dem Auftreten Römers mit Goethe bekannt; 30 Tage lang liegt er über den Werken des Großen, alles was ihn äußerlich umgibt, vergessend. Der Grüne Heinrich, der seine eigene Biographie schreibt, knüpft an die Erzählung dieses Ereignisses eine Zusammenfassung der Anschauungen, die sich ihm im Laufe von Jahren aus der Berührung mit Goethe ergeben haben. Als das Wichtigste erscheint ihm ‚die hingebende Liebe an alles Gewordene und Bestehende, welche das Recht und die Bedeutung jeglichen Dinges ehrt und den Zusammenhang und die Tiefe der Welt empfindet‘; diese Liebe müsse mit innerer Ruhe verbunden sein und mit Ehrlichkeit; vermieden müsse besonders werden ‚das künstlerische Herausstehlen des Einzelnen zu eigennützigen Zwecken‘. Wir haben gesehen, daß die Fähigkeit zu selbstloser Hingabe an das Ganze der Welt der Grundzug im Wesen Kellers von Kind auf war; die eigensinnige Berufswahl hatte diese Hingabe beirrt, hatte ihn zum Trotzen und Ausweichen verführt. Es mag nun sein, daß die Goethelektüre Kellers Wesen gefestigt hat, daß sie dem früh erworbenen Organismusbegriff und der aus Eckartshausens Sammelsurium geschöpften Vorstellung von einem Alleben bestimmtere Formen gegeben hat, gerade in dem Augenblick, wo die Krise akut zu werden anfing: gebannt hat auch Goethe die Krise nicht.

Im gleichen ‚Heumond 1838‘, aus dem der obige Beleg für die Goethelektüre stammt, beschloß Keller, etwas zur Rettung seiner inneren Selbständigkeit zu unternehmen; er wollte ein Tagebuch führen und eröffnete es mit folgendem Aphorismus: ‚Ein Mann ohne Tagebuch ist, was ein Weib ohne Spiegel. Dieses hört auf Weib zu sein, wenn es nicht mehr zu gefallen strebt und seine Anmut vernachlässigt; es wird seiner Bestimmung gegenüber dem Manne untreu. Jener hört auf ein Mann zu sein, wenn er sich selbst nicht mehr beobachtet und seine Erholung und Nahrung immer außer sich sucht. Er verliert seine Haltung, seine Festigkeit, seinen Charakter, und wenn er seine geistige Selbständigkeit dahingibt, so wird er ein Tropf. Diese Selbständigkeit kann aber nur bewahrt werden durch stetes Nachdenken über sich selbst.‘ Erst fünf Jahre nach diesem Eintrag, am 8. Juli 1843, hat Keller das Unternehmen wieder aufgenommen und es auch da nur eine kurze Strecke weitergeführt; nach dem 10. August 1843, wo er immer mehr ins Parteitreiben hineingeriet, ist kein Eintrag mehr gemacht worden. Die Bewußtheit und die Führung des ‚Ich‘, das im Ganzen leben wollte, ist eben auch bei Keller überrannt worden von den Instinkten der Jugend und den chaotischen

Eindrücken der Außenwelt. Wie es vom Grünen Heinrich in der Kunststadt heißt: ‚Wenn unser Held in der großen Stadt rasch die Freiheit und Sicherheit der äußerlichen Bewegung unter den vielen jungen Leuten angenommen hatte, so verkündete dagegen sein selbstvergessenes und wie im Traum blitzendes Auge, daß er nicht mehr der durch Einsamkeit frühreife und unbefangene Beobachter seiner selbst und der Welt war, wie er sich in seiner Jugendgeschichte gezeigt, sondern daß er von der Gewalt einer großen Nationalkultur, wie diese an solchem Punkte und zu dieser Zeit gerade bestand, gut oder schlecht, in ihre Kreise gezogen worden. Er schwamm tapfer mit in dieser Strömung und hielt vieles, was oft nur Liebhaberei und Ziererei ist, für dauernd und wohnlich, dem man sich eifrig hingeben müsse. Denn wenn man von einer ganzen Menge, die eine eigene technische Sprache dafür hat, irgendeine Sache ernsthaft und fertig betreiben sieht, so hält man sich leicht für geborgen, wenn man dieselbe nur mitspielen kann und darf.‘ Der Rahmen des Ganzen, in dem Keller jetzt leben sollte, war zu weit gespannt; in seiner Heimat lagen Anfang und Ende jeder Sache noch nahe genug beisammen, daß er sie übersehen konnte, das beschränkte die phantastische Weite seines Wollens noch; in München und dann im über die Heimat hinausgreifenden Parteiwesen verlor er zeitweise den Boden unter den Füßen, so daß er in wesentlichen Dingen schwankte.

In der eben angeführten Stelle des Romans ist von der deutschen Nationalkultur die Rede; es wird dann weiter gesagt, Heinrich sei ausgezogen, die große Germania selbst zu küssen und habe sich statt dessen in einem der schimmernden Haarnetze verfangen, mit denen ihre seltsamen Söhne sie zu schmücken pflegen. In den Briefen Kellers aus München ist wenig von den Erlebnissen die Rede, die das viele Neue in ihm angeregt haben muß. Nur gelegentlich sagt er einmal, er gehe öfters in die Kirche, ‚aber nicht in die unsere, sondern in katholische, griechische und in die jüdische Synagoge‘. Das Fremde zieht ihn an wie einst im Kreise der Frau Margareth. Man kann sich's nicht anders vorstellen, als daß er wie der Grüne Heinrich sich ‚mit bittersüßem Widerstreben‘ der sich ins Unendliche dehnenden Welt hingegeben habe; er genoß das Glück, ein Teil dieser Welt zu sein, obwohl er nicht viel mit ihr anzufangen wußte. Zu Fastnacht 1840 hatten die Künstler Münchens einen großen Schau- und Festzug veranstaltet, in dem sie mit Einsatz der eigenen Person ein Bild der untergegangenen Reichsherrlichkeit und in manchem Bezug auch der eigenen hochstrebenden Zeit geben wollten. Als Keller nach München kam, hörte er noch von allen Seiten von dem Ereignis sprechen; später hat er, unter ausgiebiger Benützung eines ‚Gedenkbuches‘, in seinen Roman eine Schilderung des Zuges eingefügt, um den Helden in den Zusammenhang der Nationalkultur einzustellen und sein wonniges Staunen vor den großen Gestalten der Geschichte zu zeigen. Wie wir noch sehen werden,

hat Keller immer Schwierigkeit gehabt, sich in das historisch Gewordene einzufügen, er fühlte aber von jeher seinen Reiz. Das hat ihn davor behütet, sein Leben lang ein Revolutionär um jeden Preis zu bleiben, allerdings konnte er auch nie ein gegenwartsfeindlicher Romantiker werden; er mußte lernen wie der Grüne Heinrich in seinem Traum von der ‚Brücke der Identität‘, daß ‚Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nur ein Ding‘ sind.

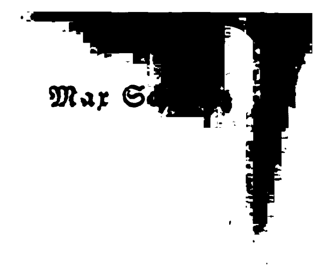
Der engere Kreis jener Nationalkulter, dem er sich als Maler angehörig fühlte, war zu Beginn der Vierziger Jahre eben in arger Verwirrung. Die Männer um Cornelius, die in den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts eine Erneuerung der deutschen Kunst unternommen hatten, waren am Ende ihrer Kraft; ihre Epigonen erschienen schon auf dem Plan. Cornelius selbst war bei Kellers Ankunft noch in München als Direktor der Akademie, er ließ sich aber im Laufe des folgenden Jahres nach Berlin berufen; Wilhelm von Kaulbachs Stern war im Steigen. ‚Viele munkeln davon,‘ schreibt Keller am 25. Januar 1841 an Freund Hegi, ‚daß es eben noch nicht entschieden, ob Kaulbach oder Cornelius der größere sei.‘ Die Äußerung läßt erkennen, wie unberaten Keller in der Zeit stand. Er ließ sich zwar in den Briefaufschriften als ‚Eleve der Akademie‘ bezeichnen, war aber nicht eingeschrieben; er hatte ein Zimmerchen in der Stadt gemietet, versuchte in den ersten Wochen bei einem Landsmann, dem Rottmann-Kopisten Wilhelm Scheuchzer, zu profitieren, dann gab er sich einfürallemal damit zufrieden, hin und wieder einem älteren Kameraden beim Malen über die Schulter zu sehen; was er so erhaschte und Lesen waren seine einzigen Bildungsmittel.

Er hatte eine künstlerische ‚Richtung‘ aus der Heimat mitgebracht: die Richtung auf Gedankenmalerei. Es schwebte ihm vor, daß der Künstler durch Schauen und Nachdenken in seinem Inneren eine Welt aufbauen und diese dann wie aus dem Nichts mit der schöpferischen Kraft des Ingeniums auf die Leinwand hinzaubern müsse. Diese Idee von der Kunst fand er bei den Münchener Kartonmalern verwirklicht. So schaffend beschreibt er in einem Sonett der Sammlung von 1846 einen Münchener Freund — es ist wohl Rudolf Lehmann gemeint, von dem in den Briefen öfters die Rede ist:

‚Ich sehe dich mit ruhig sicherer Hand
Die Schulterlinien einer Göttin schreiben,
Dazu den Hohn um deine Lippen treiben:
's ist nichts dahinter! oder: eitler Tand!‘

Noch dem Lyriker Keller schwebt lang dieses Bild vom Schaffen aus Nichts vor. Die beste Zeit zum Dichten, meint er, ist der Winter, wenn die Seele ganz allein ist mit sich selbst und aus sich heraus die Traumbilder spinnt:

‚Wohl dem, der nun zufrieden ist
Und innerlich sich kennt!



Dem warm ein Herz beschieden ist,
Das heimlich loht und brennt!
Wo traulich sich dran schmiegend, es
Die stille Seele schürt,
Ein sprudelnd, nie versiegendes
Gedankensüpplein rührt!'

In einem anderen Stück kommt ihm allerdings selbst ein Zweifel, ob die einsame Seele auch mächtig genug sei, eine haltbare Welt aus sich heraus zu gebären.

Daß die erfindungsreichen ‚Schöpfer' in München selbst nicht mehr recht zufrieden waren mit ihrer Kunst, hat Keller, solange er unter ihnen war, kaum bemerkt, jedenfalls nicht ernst genommen. Die Gestalt des Ferdinand Lys im Grünen Heinrich, der an der hergebrachten Historienmalerei irre wird — ‚der Teufel soll den holen, der behauptet, ergriffen zu sein von dieser Versammlung von Bärten und Nichtbärten, welche die Arme ausstrecken und gestikulieren!' — und die Gestalt des kräftigen Erikson, der ‚die Bruderschaft der Wollenden' grimmig ironisiert, sind Niederschlag von Einsichten und Stimmungen, die sich bei Keller erst viel später, von 1845 an, einstellten. In München gab er sich redlich Mühe, es den ‚Schöpfern' nachzutun. Er stellte die von zu Hause mitgebrachten Studien immer wieder zu gedanken- und beziehungsreichen Kompositionen zusammen, und wenn sie immer farbloser wurden und nichts Befriedigendes, besonders nichts Verkäufliches herauskam, gab er allem eher die Schuld als der ‚Richtung'. An ihr zweifelte er so wenig, daß er sie weiter verfolgte, als er zur Poesie überging. In einem ‚Gasel' aus dem Jahre 1847 hat er die zeitgenössische Dichtung gegeißelt:

‚Unser ist das Los der Epigonen,
Die im weiten Zwischenreiche wohnen;
Seht, wie ihr noch einen Tropfen presset
Aus den alten Schalen der Zitronen!
Geistiges ist mäßig noch vorhanden,
Auch des Lebens Süße wird noch lohnen;
Wasser flutet uns in breiten Strömen,
Brauchen es am wenigsten zu schonen;
Braut den Trank für lange Winternächte,
Bis uns blühen neue Lenzeskronen;
Und der Dichtung Fahrzeug mag entrinnen
Dem Bereich der grausen Lästrygonen!'

Als er anfing zu dichten, machte er den Betrieb treulich mit; auch er bestritt damals den Aufwand in der Hauptsache mit ‚Geist', ‚Süßem' und mit dem Wasser einer farblosen Rhetorik. Die zwei älteren Zyklen der Sammlung von 1846, ‚27 Liebesgedichte' und ‚Gedanken eines lebendig Begrabenen' sind durchaus Kartons in Versen: erfunden, ohne Kenntnisnahme von der Wirklichkeit. Keller ist das erst spät, aber immer nach-

drücklicher und schmerzlicher zum Bewußtsein gekommen; am 10. Mai 1846 schreibt er an Freund Hegi: ‚Daß meine Liebeslieder dir gefallen, freut mich sehr; sie haben auch anderwärts so ziemlich gefallen und das beweist mir, daß ich eine gute Phantasie habe, denn es ist das meiste erdichtet, also wenig Wahres daran. Zwar als ich sie machte, glaubte ich selbst, sie wären so ziemlich erlebt, denn diese Jugendliebe oder erste Liebe etc. war allerdings vorhanden, es ist aber eine ferne, unbestimmte und verblaßte Geschichte, ein verblichenes Bild, dessen Farblosigkeit ich erst bemerkte, als ich mich, nicht lange nach Beendigung der Lieder, wirklich mit aller Macht verliebte und einsah, daß ich eine Menge Gefühle vorher nie gekannt habe.‘ Als Keller diese Sätze niederschrieb, wußte er auch noch nicht genau, daß es nicht am Erleben, sondern am Beachten des Erlebten fehlte, aber von da an begann er zu verstehen, daß das künstlerische Schaffen nicht eine Wundertätigkeit ist, sondern ein Wachsenlassen, bei dem die Nahrung, der Stoff zum Wachsen, aus der einfachen Wirklichkeit geholt werden muß. Er kam allmählich dazu, wie der Grüne Heinrich sein bisheriges Verfahren als ‚Spiritualismus‘, als ‚Arbeitsscheu‘ grimmig zu verurteilen. Dies war dann für ihn mit ein Grund, Gott, den Patron der ‚Schöpfer‘ abzuschaffen.

Die tiefste Ursache davon, daß die Frühkunst Kellers lebensfremd geriet, lag in jener Beirrung seiner Hingabe an die ‚Bestimmung‘, in der er sich überhaupt der Kunst zugewendet hatte; er war Landschaftsmaler geworden, weil er aus der häßlichen Wirklichkeit in eine schönere, ideale Welt fliehen wollte. Er wurde nicht ein Kartonmaler und Rhetor, weil das in der Zeit lag, sondern weil er kein geborner Künstler war und doch ein Künstler sein wollte. So hängt sein Künstlerirren aufs engste zusammen mit der sittlichen Beirrung.

Wie wir aus dem Brief von 1837 entnahmen, fühlte Keller sich schon damals, im Besitz eines geheimen Reichtums, erhaben über die ‚Getümmel suchenden Köpfe‘; er glaubte den ‚Umgang der faden Welt‘, ja auch den ‚Umgang mit großen Seelen und wirklich guten Gemütern‘ entbehren zu können; schon damals hat er das pedantische Naturstudium verabscheut, nur um ‚das Gefühl der Unendlichkeit und Größe‘, das an die Naturdinge geknüpft ist, war es ihm zu tun. Er wollte nicht Einzelheiten aus dem Ganzen ‚herausstehlen zu eigennützigem Zwecke‘, aber das Ganze wollte er aus den Einzelheiten herausstehlen, und das war eben auch eigennützig getan. Wohl hat er sich gerade damals nochmals mit der ganzen Gläubigkeit des Kindes, wenn auch schon mit der helleren Bewußtheit des Jünglings, an etwas hingegeben: an die Seele der Jugendgeliebten und an die hinter allen Dingen als Quelle erscheinende Gottperson. Aber diese Erlebnisse der Personschau haben zunächst nur sehnsüchtige Ahnungen und dunkle Hemmungen hinterlassen, sie sind nicht sofort in scharfe Begriffe und klare Taten umgesetzt worden. Die Geliebte und Gott wurden in einen Dienst ans Diesseitige hineingezwungen. So geriet Keller in die

Einsamkeit des Menschen hinein, der sich sein Schicksal selber machen zu müssen meint. Er lebte jetzt und viele Jahre nicht mehr naiv wie als Kind und noch nicht, wie später, bewußt in den Dingen, er lebte in den eigenen Gedanken und Gefühlen, die er sich willkürlich machte. Er wurde nicht ein Streber, der Menschen und Dinge schlau für andere Zwecke braucht, aber er verfiel einem anderen Gebrauchen der Außenwelt, bei dem sie auch mit einer freilich unbewußten Ehrfurchtslosigkeit zum rechtlosen Material herabgedrückt wird. Das Tiefste im begegnenden Andern bleibt dabei unbeachtet. Menschen und Dinge werden benutzt zur Befriedigung eigensinniger Wünsche und eingebildeter Bedürfnisse. Soweit sie sich nicht benutzen lassen, werden sie als etwas empfunden, was nicht sein soll, man sucht sie durch Leugnen und Nichtsehen aus der Welt zu schaffen. Das trennt ebenso von der Wirklichkeit, macht sie ebenso zum Feind wie die bewußte Herrschsucht, die Keller nach 1845 als die Sünde der Sünden verabscheuen wird. Die Gewißheit, daß Dinge und Menschen allem Nichtsehen zum Trotz da sind und unzerstörbar in ihrem Eigenwesen verharren, bleibt in einer solchen Seele quälend da. Wer nicht die ganze Wirklichkeit gelten läßt und sich ihr hingibt zu sachgemäßem Dienst, der kommt nicht zum Frieden. Das erfuhr Keller von 1837 bis 1845 in seiner Kunst und auch in seinem Verhältnis zur Welt der Menschen. Erst von 1845 an kam er langsam zu jener Goetheschen Hingabe an alles Bestehende, die ‚allein eine gleichmäßige und dauernde Glut zu geben vermag‘.

Als Keller nach München zog, hatte er fest im Sinn, das ‚Getümmel‘ zu meiden. Es war ihm aber schon in Zürich ein Bedürfnis nach dem Getümmel erwacht, er hatte schon die Lust gekostet und zu ersehnen angefangen, im Kreis von Kameraden, mochten sie ihm auch innerlich fremd sein und bleiben, sich auszusprechen und auszutollen. Über seinen zwanzigsten Geburtstag berichtet er in einem Brief, er sei lange dagesessen in melancholischem Hinbrüten, dann aber aufgefahren, um den Tag in Glanz und Freude zu feiern: ‚Und aufsprang ich und nahm Mütze und Stock; wie ich aber in meine Tasche griff und ich da unter Feuersteinen und abgerissenen Knöpfen bloß einen rostigen Batzen vorfand, da verschwamm aller Glanz und Schimmer wieder in einen nichtigen stinkenden Rauch, und ich sank ganz langsam wiederum in meinen Sorgenstuhl zurück. Da wäre es mir bald weinerlich im Herzen geworden; von allen meinen Bekannten hatte sich heute kein einziger sehen lassen, denn wo kein Geld ist, da gibt's auch keine Freunde, das ist ein alter Satz ...‘ Die Geldnot und der tägliche Anblick einer sparsamen Mutter und einer fleißigen Schwester haben Keller, solange er in Zürich war, vor Liederlichkeit bewahrt.

In München begann er in trotziger Abgeschlossenheit von allem Verkehr. Aber bald schlug das um. ‚Was mich betrifft,‘ schreibt er der Mutter am 27. Juni 1840, ‚so habe ich im Anfang gewaltig gegeizt und bin nirgends hingegangen; wenn ich an einem Tag etwas übers bestimmte Maß hinaus gebraucht hatte, so fraß ich den andern gar nichts, allein das war sehr

dumm. Ich muß mir die Fremde nicht nur in Hinsicht der Kunst, sondern auch in anderer, gesellschaftlicher Beziehung zunutze machen, denn ich war von Hause aus in vielen Dingen noch sehr ungeschliffen und schüchtern, und das ändert sich nicht, wenn man in der Fremde hinter dem Ofen hockt. Ich mische mich also unter die Leute und lerne von jedem was zu lernen ist.‘ Im August 1840 lag er mehrere Wochen an Typhus krank; die ärztliche Behandlung und die nach der Genesung notwendige bessere Verpflegung zehrten das mitgebrachte Geld schnell auf. So ergab sich eine neue Notwendigkeit, den Verkehr mit Kameraden aufzusuchen: er mußte von ihnen borgen. Es bestand damals in München eine ‚Schweizergesellschaft‘ von Studenten und Künstlern, in der die ‚Solidarität der Armut‘ blühte. Keller stürzte sich arglos drein und kam die ganze Zeit, die er in München zubrachte, nicht mehr aus den Schulden heraus. Was die Mutter schickte, war immer schon im vorhinein verzehrt, es mußte hingegeben werden, um nur den Kredit zu wahren. Als er wieder daheim war, machte es ihm schwere Sorge, daß er keinen Fuß nach München setzen darf, ohne seine Schulden, ‚die sich mit allem fast auf 200 Gulden belaufen‘, bezahlt zu haben.

Keller erwarb sich in der Schweizergesellschaft den Ruf eines lustigen Gesellen; es gab überflüssige Zechereien und Ausflüge, der Abscheu gegen handwerkliche Arbeit (‚Kolorieren‘) wuchs und ebenso die ‚Unmöglichkeit, in schäbigen Kleidern herumzusteigen‘. Eine Porträtzeichnung, die Rudolf Lehmann im Juli 1842 anfertigte, zeigt Keller geschniegelt und gebügelt, so wie er wohl gern ausgesehen hätte; auch den Fechtboden besuchte er zeitweise, um ‚sich nichts gefallen lassen‘ zu müssen; mit einem Wort, den Wunsch, ein nobles Leben zu führen, fühlte Keller schon, aber der Wunsch wurde nicht Herr über den Willen zum Ideal, er opferte ihm nur seine Ruhe, nicht sein Gewissen. Und nie kam es ihm auf das Schlemmen selber an. Als er im Sommer 1843 die kommunistische Lehre Saint-Simons kennen lernte, war er schnell mit ihr fertig; er gewann den Eindruck, daß diese Lehre nur die Folge sei ‚einer immer mehr um sich greifenden Genuß- und Bequemlichkeitssucht‘, ‚ein kurzsichtiger und gieriger Neid dieser guten Leute gegen die Reichen dieser Welt; sie wollen nicht bloß zu essen, sie wollen es vollauf, üppig und gut haben; sie wollen auch einmal an die Reihe‘. Für solches Streben hat Keller nur das eine Wort: ‚O ihr Toren!‘ Wenn er in München liederlich war, so war's, weil er sich Luft machen und Gram vergessen mußte.

Wie er seinen Beruf betrieb, ging's auf Unmögliches hinaus, das fühlte er dunkel selber. Er war nicht oberflächlich genug, an zielloser Geschäftigkeit ein Genügen zu finden. So schlief er viel in den Tag hinein, steckte ‚alle zwei Stunden etwa die Nase in ein Buch‘, kam nie dazu, etwas Angefangenes fertig zu malen; er verfiel einer quälenden Untätigkeit, über die er sich grämte wie über ein Unrecht, und das trieb ihn unter lärmende Genossen. Nach der Rückkehr in die Heimat erst wurde er sich klar über

diesen Zusammenhang zwischen seinem idealen Streben und der Untätigkeit. Am 8. Juli 1843 schreibt er in sein Tagebuch, er beneide ‚die Geisteshandlanger, die glücklichen Wesen, welchen materiell kein Augenblick verloren geht, den sie nicht benützen können, wie man Nadel und Zwirn, Waschwasser u. dergl. benutzt'; er meint, in späteren Jahren werde sich wohl auch bei ihm so ein ersprießlicher Fleiß einstellen; ‚ich bin aber noch nicht, noch lange nicht so weit, daß alle meine Entwürfe oder nur der kleinere Teil derselben so gediegen, klar und unabänderlich wären, daß nicht Tage, ja Wochen und Monate der Unterbrechung und der Niedergeschlagenheit kämen, wo nichts ans Sonnenlicht dringen will in freudiger Klarheit.'

Seine Lebluſt brachte Keller immerhin so weit, daß er am 10. April 1841 die Möglichkeit deutlich vor sich sah, ‚ein gemeines, untätiges und verdorbenes Subjekt zu werden'; er schreibt an Hegi, er habe Angst vor dieser Möglichkeit. Was ihm bevorstand, stellten ihm allerhand Kameraden vor Augen, so jener Eduard Süffert, der ‚durchaus von einer alten Vettel in der Barerstraße lebt' und ‚sogar Taschengeld von ihr nimmt'. Der Entschluß Kellers, nicht auch so ein Schmarotzer, ein unnützes Glied im immer noch geliebten Ganzen, zu werden, ist deutlich in allen seinen Briefen an Hegi. Nur daß er ‚seine ganze Natur umändern' müsse, geht ihm nicht ein; er kann noch nicht unterscheiden, was zu seiner Natur gehört und was nur Eigensinn ist. Wie er litt unter den Rückfällen, spricht er in einem Gedicht aus, das sich aus jener Zeit erhalten hat:

‚Ich treibe wie ein Schiff auf wilder Flut,
Das, günstigen Wind entbehrend, nicht dem Strome
Zu widerstehn vermag. So bin ich täglich
Entschlossen, meinen Lastern zu entsagen;
Gewohnheit, Umständ und Versuchung schleudern
Mich wiederum ins Meer. — O Himmelshauch!
Mögst du des schwachen Schiffes Segel schwellen,
Das ohne dich den Hafen nie erreicht!'

Neben dem Teufel der Untätigkeit gab er auch seiner Armut die Schuld an allem Elend. Da hat er denn gebetet um Hilfe wie einst am Krankenlager der Geliebten; aber er verlangt und erwartet keine Wunder, er vertraut auf Gott nur um den Mut nicht zu verlieren; er glaubt an eine Vorsehung, um am Zusammenhang seines Lebens, an seinem Beruf nicht zweifeln zu müssen. ‚Wenn mir etwas anderes bestimmt gewesen wäre, so wären gewiß meine Gedanken etwa schon darauf verfallen; ich habe bis jetzt keine Ursache, an der Vorsehung zu zweifeln.' Er denkt gelegentlich daran, zu ‚schimpfen', aber er will doch lieber damit erst anfangen, wenn er einmal ‚ohne Erfolg einige Monate lang fleißig gearbeitet' hätte. Im letzten Brief schimpft er wirklich auf ‚die hochmütigen und vornehmen Herren Kunstgönner in der Schweiz', weil ihm bei der Versendung eines Bildes von einem Kunstverein zum andern der Rahmen ganz ruiniert worden ist infolge mangelhafter Verpackung. Aber am 1. April 1843, wo er auf

die Großmut irgendeines Mäzens spekuliert und meint, er müsse ‚zu letzterem Endzweck erst etwas Arbeit beisammen haben, um damit Mitleid zu erregen — o jerum!‘ da ist er offenbar selber nicht sonderlich überzeugt, daß jemand die Pflicht habe, ihm beizuspringen.

Der vorläufige Bankrott seines Malerunternehmens muß in Kellers Innern harte Kämpfe veranlaßt haben. Es war schon von der merkwürdigen Stille die Rede, die in seinen letzten Briefen, von dem eben erwähnten Ausfall gegen die Kunstgönner abgesehen, herrscht. Die Scham, die Erwartungen der unerfahrenen Mutter getäuscht zu haben, ein nagendes Schuldgefühl scheint zunächst eine Art Betäubung zur Folge gehabt zu haben. Die Versuchung, anzuklagen, und die andere: die von Kind auf geglaubte und bewunderte Ordnung des Weltganzen in Zweifel zu ziehen, — man möchte meinen, diese Versuchungen müßten ihn doch bedrängt haben. Warum war er einst so vorzeitig und ungerecht von der Schule weggejagt worden? Warum hatte niemand ihn väterlich beraten? Er hatte doch so Hohes gewollt und so aufrichtig! Warum mußte der Idealist vor den klugen Rechnern beschämt dastehen? Wo blieb da eine gütige Vorsehung und ein Sinn der Welt?

Als Keller daran war, seinen autobiographischen Roman abzufassen — es waren schon Jahre des Meditierens vorausgegangen, das Projekt taucht ja schon in dem Tagebucheintrag vom 8. Juli 1843 auf — und so Anlaß hatte, den eben angeführten Fragen nachzusinnen, glaubte er zu sehen, daß sein Leben den Stoff zu einem ‚sozialistischen Tendenzbuch‘ darbiete, insofern die Schuld am Scheitern junger Menschen ‚in vielen Fällen an der Gesellschaft und am Staate liegt‘. In dem Brief an den Verleger Vieweg vom 26. April 1850 lehnt er es ab, ein Tendenzbuch zu schreiben; er will die Katastrophe ‚größtenteils im Charakter und dem besonderen Geschick des Helden‘ begründet sein lassen, was eine mehr ethische Bedeutung des Romanes bedingen wird. Ein Jahr später aber, in einem vertraulicheren Brief an Hermann Hettner vom 4. März 1851, bezeichnet er es ausdrücklich als die eine Hälfte seiner Absicht, ‚zu zeigen, wie wenig Garantien auch ein aufgeklärter und freier Staat wie der Zürchersche für die Erziehung des Einzelnen darbiete, heutzutage noch, wenn diese Garantien nicht schon in der Familie oder den individuellen Verhältnissen vorhanden sind‘. Also doch eine Anklage gegen Gesellschaft und Staat. Nach der religiösen Seite schreibt er dem geplanten Buch schon im Herbst 1849 einmal den Charakter eines ‚Protestes gegen die Vorsehung‘ zu. Er hatte sich — nicht erst unter dem Einfluß Ludwig Feuerbachs, sondern wie wir sehen werden, schon von 1845 an — eine neue Vorstellung vom Zusammenhang des Weltgeschehens gebildet. Da erschien ihm jene seelische Haltung, von der er seinen Helden ausgehen ließ und von der er selber jetzt meinte ausgegangen zu sein, als verhängnisvoll, sie müsse den Helden zur Verzweiflung am Leben bringen. Er beschreibt diese Haltung in dem Briefe an Vieweg als ‚eine gewisse aufgeklärte, rationelle Religiosität, eine nebulose Schwärmerei, welche dar-

auf hinausläuft, daß in einem unberechtigten Vertrauen auf einen Gott, an den man nur halb glaubt, von demselben genialerweise die Lösung aller Wirren und ein vom Himmel fallendes Glück erwartet wird'. Nach dem Brief an Hettner geht der Held zugrunde, weil er ‚mit der sentimental-rationellen Religiosität des heutigen aufgeklärten, aber schwächlichen Deismus in die Welt geht und an ihre notwendigen Erscheinungen den willkürlichen phantastischen Maßstab jener wunderlichen Religiosität legt'.

Man muß die Frage prüfen, ob Keller selbst wirklich mit 24 Jahren an eine willkürlich waltende, eigene Anstrengungen des Gläubigen überflüssig machende Vorsehung geglaubt bzw. an ihr verzweifelt hat. Man muß die Frage prüfen schon um die religiöse Entwicklung Kellers so zu sehen, wie sie tatsächlich gewesen ist; dann aber auch, weil der Leser des Romans leicht den Eindruck gewinnt, das, woran der Grüne Heinrich scheitert, sei der christliche Vorsehungsglaube. Die Prüfung ergibt nun das Merkwürdige, daß die Krise des Winters 1842/43 gar nicht eine Angelegenheit des verstandesmäßigen Denkens gewesen ist; sie war eine reine Gemütsangelegenheit, eine Entscheidung zwischen Stolz und Demut.

Zunächst ist das eine sicher, daß Keller aus der Krise des Winters 1842/43 nicht als ein Feind der Gesellschaft und auch nicht als ein Leugner der Vorsehung hervorgegangen ist. Wie er den kommunistischen Klassenneid und -haß am 10. Juli 1843 abgelehnt hat, wurde erwähnt. Er hat sich überhaupt nie als einer gefühlt, der vom Ganzen her Unrecht leidet. Wir werden sehen, daß er sich schon vor dem Auszug nach München mit Politik befaßt und auf die ‚radikale' Seite gestellt hat. Im Erleben der Krise hat diese Parteinahme aber gar keine Rolle gespielt. Auch später fühlt er sich im Freiheitskampf nicht als einer der Unterdrückten, sondern als einer, der um der Gerechtigkeit willen für die Unterdrückten eintritt. Im kritischen Winter und unmittelbar nachher, bis ihm die Versbücher in die Hand kamen, dachte er überhaupt nicht diesseitig. Da ist sein Eigensinn für eine Zeit wie überwunden. Er ist der junge Mensch, der die harten Folgen eigener und fremder Fehler, aus Schwäche und Verblendung, nicht aus Bosheit begangener Fehler, geduldig durchleidet, der Verzeihung sicher und vertrauend, daß es dem Unschuldigen und Demütigen schließlich, wenn auch erst nach dem Tode, gut gehen wird. Der stolze Versuch, sich das Schicksal für Zeit und Ewigkeit selbst zu machen, geht wieder unter in der seligen Hingabe an das Ganze. Er will zufrieden sein mit den wenigen Sonnentagen, die ihm die Vorsehung gönnt und zweifelt nicht daran, daß auch die bösen Tage ihr Gutes haben, wenigstens für die Fortsetzung der ewigen Reise des Daseins nach dem leiblichen Tode. So schreibt er, offenbar die Überlegungen des kritischen Winters abschließend, am 8. Juli 1843 in sein Tagebuch:

‚Aber nicht bloß in den Tagen der Mutlosigkeit, nein, auch in den Tagen der festlichen, rauschenden Freude will ich stille Momente verweilen und ausruhen im traulichen Schmollwinkel meines Tagebuches. Ich will die schönsten Blüten erlebter Freude hineinlegen, wie die Kinder Rosen- und

Tulpenblätter in ihre Gebetbücher legen, und wie sie sich dann in späteren Jahren wehmütig erfreuen, wann ihnen so ein verblichenes Blumenblatt in einem alten Buch zufällig wieder in die Hände fällt, so will ich mich in meinen letzten Erdentagen erfreuen an den Bildern entschwundner Freuden. Wann dann zwischen dreihundertfünfundsechzig Regentagen des Leidens nur ein Sonnentag der heiteren Freude und des Mutes hervorlacht, so will ich alle jene Regentage vergessen und mein dankbares Auge nur an diesen sonnigen Freudentag heften und den Herren preisen, daß er mir wenigstens diesen gegeben hat. Wann ein junger Mensch in die Fremde hinauszieht, so gibt man ihm ein Wanderbuch mit, durch dessen Blätter alle sich eine gefärbte Schnur schlingt, die auf dem letzten Blatt mit einem Siegel befestigt ist. Dies Tagebuch soll mein Wanderbuch sein, das ich bei jeder neuen Station meines Lebens meinem höchsten Tribunal, dem Gewissen, vorweisen werde, und der grüne Faden, der dasselbe durchzieht, ist die Hoffnung, und das Siegel, das diesen grünen Faden abschließt, ist der Tod mit dem Bildnis der Ewigkeit. Ich werde vertrauend hoffen und immer hoffen, bis meine Augen brechen; und wenn dann die Menschen mich auslachen und sagen werden: Siehe, du hast umsonst gehofft, du stirbst arm und verlassen, wie du geboren wurdest, so werde ich zu ihnen sagen: Ihr Toren, jetzt geht die Hoffnung erst recht an! Dann soll man mein Wanderbuch mir in den Sarg geben und unter mein Haupt legen, daß es drauf ruhe. Das Papier und das Irdische, Schwere darauf wird mit meinem Leibe verwesen, das Bessere aber wird mit dem Geiste hinaufschweben, wo das neue, hellere Leben beginnt. Werden dann nicht die Erfahrungen und Ahnungen dieses Lebens, geläutert und gereinigt in dem verborgenen Feuer des Grabes, unser neues und schöneres Gewand bilden, in welchem wir die ewige Reise unsers Seins fortsetzen?'

Das ist nicht die 'nebulöse Schwärmerei', die Keller seinem Helden zuschreibt und damit dem Christentum der eigenen Jugend vorwirft. Was in dieser Haltung Ungesundes, Verhängnisvolles sein soll, ist nicht einzusehen. Allerdings liegt in ihr keinerlei Hinweis auf ein kräftiges Zufassen im Diesseitigen. Der Gedanke, daß er sich das 'Gewand' für die jenseitige Reise durch irgendwelche Taten absichtlich erwerben sollte, liegt ja Keller vollkommen fern. Er ist mit 24 Jahren immer noch der Held des Briefes von 1837; er ist sich nur klar über die Notwendigkeit, jenen Mächten, die ihn aus dem eigenen Wesen hinausdrängen möchten, zu widerstehen. Er empfindet sie aber nicht mehr wie 1837 mit einem etwas weinerlichen Trotz, sondern eher mit einem ruhigen Verzicht auf Erdenglück. Zum Handeln hat er keine führenden Instinkte; wenn er handeln muß, wird die reine Jenseitigkeit sofort wieder eine Trübung erfahren, in die Hingabe wird sich wieder Eigensinn mischen. Das beweist dann aber nicht, daß es ihm nicht aufrichtig ernst gewesen ist mit Ergebung und Verzicht.

Die eigentümlich christliche Haltung ist die Kellers im Juli 1843 auch nicht gewesen, schon insofern nicht, als seine Zuversicht in keiner Weise auf Offenbarung beruht, nicht auf einer von der Gründung des

Menschenwesens verschiedenen Tat Gottes, in der uns das Heil unter gewissen Bedingungen versprochen worden ist. Sachlich ist die christliche Offenbarung allerdings nicht unbeteiligt. Keller hat sich als Kind unter dem Einfluß der mütterlichen und kirchlichen Erziehung in den Jenseitsglauben und in den Willen zur Einordnung hineingelebt und erst nachträglich Offenbarung und Autorität, Glauben und Gehorchen aus seinem Innenleben ausgeschieden. Schon 1837 sind ihm Jenseits und sittliche Pflicht nur deshalb Wirklichkeiten, weil sie zu dem Ganzen gehören, in dem er von Kind auf selig ist. So ist es offenbar auch jetzt noch.

Dann setzt aber die Tatsache, daß er nicht in Verzweiflung versunken ist, voraus, daß er jetzt das Glück des Ganzen neu erlebt hat. Das ist der Fall gewesen. Man kann den Inhalt des Erlebnisses zunächst aus den Umständen erschließen. Der Schiffbrüchige, Beschämte hat daheim die Liebe der Seinigen unvermindert wieder gefunden. Er ging nicht unter wie der Grüne Heinrich, weil er nicht wie dieser am Tod seiner Mutter schuld geworden ist. Wenn Keller sich auch in jenem Winter asketisch herb in einem unheizbaren ‚Atelier' verschanzt hat, er muß all die Zeit die Liebe und den Wert der Seinigen wie einen köstlichen Besitz genossen haben, der ihn über alle Entbehrungen und Verluste tröstete. Niedergeschrieben hat er von seiner Freude über diesen Besitz — abgesehen von der wunderbaren Zeichnung der Mutter im Grünen Heinrich und des Schwesterleins in der Novelle ‚Pankraz der Schmoller' — nur einmal etwas: im Herbst 1847, als seine Schwester eben eine schwere Krankheit durchgemacht hatte. Da hat ihm der ausgestandene Schrecken das Herz geöffnet; er schrieb in sein geheimes ‚Traumbuch': ‚Mit meiner Schwester geht es körperlich besser, aber Geist und Gemüt scheinen von der Krankheit gelitten zu haben, sie ist verwirrt ohne Fieber. Dabei aber zeigt sie Witz, und die Tiefe eines zarten und liebebedürftigen Gemütes tritt zum erstenmal zutage. Die Mutter wacht nun ganz allein schon vierzehn Nächte bei ihr; ich kann nichts helfen, ich bin die unnütze Zierpflanze, die geruchlose Tulpe, welche alle Säfte dieses Häufleins edler Erde, das Leben von Mutter und Schwester aufsaugt. Wenn mir Gott über diese warnende Probe hinaushilft, so soll es anders werden. Indessen bin ich stolz auf unser verborgenes Leiden und auf die Stärke und Kraft meines armen alten Mütterchens und auf den stillen Wert meiner Schwester. Das übertrifft alle Fraubasereien meiner öffentlichen Beziehungen.' Keller war gerade zu dieser Zeit heimlich verliebt in Luise Rieter, in sein Herz hatte sich ‚das Verlangen nach einem feinen heimischen Liebesglück in bestimmtester nobelster Form' eingeschlichen. Daß er sich, soviel an ihm lag, die Werbung verdarb dadurch, daß er in seinem Brief an Luise andeutete, er werde auch im Fall der Ablehnung nicht zugrunde gehen, hat gewiß seinen Grund in dem Bewußtsein dessen, was er an Mutter und Schwester hatte. Er war aus dem gleichen Grund kein stürmischer Eroberer, aus dem er kein Verzweifelter war: er besaß.

Einen unmittelbaren Beweis dafür, daß Keller den Stolz und die

hinter ihm lauernde Versuchung zu Verzweiflung und Haß aus dem beseligenden Gefühl eines hohen Besitzes heraus überwunden hat, sehe ich in dem Zyklus ‚Gedanken eines lebendig Begrabenen‘, der in der Sammlung von 1846 steht. Diese Folge von 19 Gedichten ist angeregt worden durch zwei Vierzeiler Ludwig Uhlands, die Keller sich im März 1844 notierte:

‚Lebendig sein begraben,
Es ist ein schlimmer Stern,
Doch kann man Unglück haben,
Was jenem nicht zu fern:
Wenn man bei heißem Herzen
Und innern Lebens voll,
Vor Kümmernis und Schmerzen
Frühzeitig altern soll.‘

Keller hat im Lebendigbegrabensein offenbar ein Bild seines Münchener Schicksals gesehen. Da er aber noch ein ‚Kartonmaler‘ war, gab er sich nicht die Mühe, dieses Schicksal unmittelbar, sozusagen gerade heraus zu schildern; es reizte ihn, ein beziehungsreiches ‚Bild‘ zu schaffen, das Ungesehene mit der Kraft des Ingeniums sichtbar zu machen. Die Zeichnung ist denn auch nicht überzeugend, sondern nur phantastisch und grotesk geraten. Was ihr Interesse verleiht, ist, daß, absichtlich oder nicht, der junge Keller drin steckt: seine Art des Widerstandes gegen die Welt und der Versöhnung mit der Welt.

Dieser Begrabene oder vielmehr seine Seele — sie ist im Sinne des ‚Spiritualisten‘ Keller etwas anderes als der Leib und von ihm völlig unabhängig —, diese Seele ist der Keller des Briefes von 1837, der allem, was ihn umgibt, Trotz bietet und sich doch mit dem Ganzen eins weiß. Der Held des Zyklus ist versehentlich, ohne daß jemand die Schuld trifft als die allgemeine Unachtsamkeit, ‚Lügenhaftigkeit‘ der Menschen, eingescharrt worden. Während die Glieder noch in Starrkrampf befangen sind, beobachtet die Seele die Vorgänge, wie die Erde polternd aufgeschüttet wird und die Totengräber sich davon trollen. Sie ist ‚der Geist als Holzwurm‘; ‚hell und heiter glimmt‘ sie in den erstarrten Gliedern, sie ist wie unbeteiligt, nur neugierig, wie das enden soll; sie meint, der Zustand wäre ganz erträglich, wenn man nur ‚einen ewigen Gedanken, an dem man endlos sich erproben mag‘, hätte:

‚Vielleicht, wer weiß, wüchs’ er zu solcher Größe,
Zu solcher Stärke, daß er, ein Vulkan,
Im Flammenausbruch dieses Grab erschlösse,
Vorleuchtend mir auf neuer Lebensbahn!‘

Auch der Trotzige von 1837 möchte aufsprühen und den Himmel über sich röten, warum? Er gesteht es sich selbst nicht ein, daß er für jemand leben will, und daß er sich Zuschauer wünscht; es ist verschämte Eitelkeit dabei, aber auch das richtige Gefühl, daß das Individuum verkümmern muß in völliger Einsamkeit. Wie der in Trotz Verschlossene sich grämt, ‚seine glühende Gedankenfülle erdrücken und verschlucken zu müssen‘, so meint die im Grab eingeschlossene Seele:

‚Vielleicht sind dieses der Verdammung Qualen:
Heimlich zu leuchten, ewiglich versenkt!‘

Als dann die Glieder ‚auftauen‘, übernimmt die Seele die Aufgabe des Kellerschen Helden: Meister zu bleiben, die selbstbewußte Ruhe und Ergebung in das Ganze zu wahren:

‚Halt ein, o Wahnsinn, denn noch bin ich Meister
Und bleib es bis zum letzten Odemzug!
So scharet euch, ihr meine lieben Geister,
Zu kämpfen mit dem wilden Sinnentrug!
So öffnet euch, krampfhaft geballte Fäuste,
Und faltet euch ergeben auf der Brust!
Wenn zehnfach mir die Qual die Stirn umkreiste,
Fest will ich bleiben und mir selbst bewußt!
Von Erdenduldern ein verlorner Posten,
Will ich hier streiten an der Hölle Tor;
Den herbsten Kelch des Leidens will ich kosten,
Halt mir den Becher, göttlicher Humor!‘

In den wieder erwachten Sinnen, im aufgeregten ‚ungetreuen‘ Blut flieht die Seele des Begrabenen jene Feinde, über die sie Herr bleiben muß. Sie leistet ihre Aufgabe schließlich, weil ihr bewußt wird: ich bin nicht allein! Die Schritte, in denen sie zu diesem Bewußtsein durchdringt, sind eine Offenbarung; Keller beschreibt hier genauer, als man je erraten könnte, sein Erlösungserlebnis im Winter 1842/43: Erinnerung an genossene Freuden, Selbstbemitleidung im Gedanken an Wesen, die ihm gut sind, Tränen und aus der Gefühlsentspannung auftauchend der Glaube an Gott.

Das Rasen der Sinne beruhigt sich in Glücksbildern, die vor der Erinnerung auftauchen: Der kleine Pantheist im Wald von Christbäumchen, der fünfzehnjährige Junge beim Schützenfest von 1834. Dann schläft der Begrabene für ein Weilchen ein; als er aufwacht, vermißt er die gewohnte Umgebung, das Zimmer im Elternhaus; da überkommen ihn Tränen:

‚O traurig, übertrauriges Erwachen,
O Augenauftun ohne Morgenlicht,
Wo keine Wolken durch die Fenster lachen,
Sich keine Reb' um klare Scheiben flicht!
Doch wohl mir, daß ich heiße Tränen fand,
Da ich auch gar hier so verlassen bin!
O Kindertränen, fließet, fließet linde!
O Heimatquell, ström' unaufhaltsam hin!‘

Im nächsten Gedicht heißt es denn auch schon:

‚Ich bin befreit, das Weh hat sich gewendet,
Und ich empfind' es: Ich bin nicht allein;
Der seine Strahlen durch das Weltall sendet,
Er strahlt mich an durch diesen Totenschrein.‘

Im Glück dieses sich in den Armen der Güte Findens ist er versöhnt

mit seinem Schicksal, bereit, es als Läuterung aufzufassen von einer Sünde, die er sich doch am ersten selbst verzeiht:

‚Es ist noch gut geworden, und geschlagen
Hat mich der Herr mit einem Rosenstab;
Geläutert will ich meine Seele tragen
Zu ihm empor aus diesem Erdengrab.
Weil ich so sehr geliebt die grüne Erde,
Lebt ich so lang und tief in sie hinein.
Was ich in ihrem Schoß noch leiden werde,
Sie soll mein lieblichstes Gedenken sein!‘

In dieser Weise hat gewiß Keller selbst im Winter 1842/43 seine Niederlage als Läuterung von einer Schuld empfunden, von der er nicht recht wußte, was er an ihr bereuen sollte. Das unterscheidet sein Erlösungserlebnis vom christlichen: der Christ weiß sich als Sünder und weiß Gott als den, der sich des Unwürdigen erbarmt ohne andern Grund als seine Güte. In Kellers Leben hat das volle Erlebnis der Schuld gefehlt oder vielmehr die Energie der Selbsterniedrigung, die auch den kleinen Fehler anerkennt als etwas, was die Vollkommenheit des Ganzen in Frage stellt und sich ihn als maxima culpa zurechnet, ohne nach Vergleichen und Entschuldigungen zu schielen. Für Keller treten, im begrifflichen Denken, der Sünder und der Beleidigte, der zu Erlösende und der Erlöser nie in klarer Schärfe auseinander. Im Grünen Heinrich steht dem Sinne nach der Satz: Gott könne eigentlich nicht beleidigt werden, vor ihm könne keine Minute unseres inneren Lebens wirklich strafbar sein, weil er alle Vorgänge dieses Inneren in ihrer Notwendigkeit kennt. Und mit ausdrücklichen Worten steht der Satz darin: Mein Herz behauptete immer, daß der Erlöser in ihm erwache, sobald nur ein zweites Herz hinzu komme. Daß ihm Gott und Seele nicht auseinander treten, hat vielleicht seinen Grund darin, daß ihm die verzeihende Liebe nur von solchen entgegengebracht worden ist, die ihm zu nahe standen, fast als ein Teil des eigenen Selbst, und daß ihn diese nicht lang genug haben warten lassen auf die Verzeihung; er konnte über ihr Eintreten nicht so staunen, wie der drüber staunt, der erfahren hat, daß sie auch ausbleiben könnte. Die Erfahrung später nachzuholen, wurde ihm gerade durch die Art, wie sich 1843 sein Optimismus verfestigt hat, unmöglich gemacht. Von da an setzt er, wenn sich Reue in ihm regt, voraus, daß der Beleidigte, ohne drum gebeten zu sein, entweder schon verziehen hat oder gewiß einmal verzeihen wird, wenn anders er ein richtiger Mensch ist, denn Liebe gehört nun einmal zum Menschenwesen. Einen Beleg für die Art Kellers, den etwa Unversöhnlichen einfach aus dem Bewußtsein zu verdrängen und so die Ruhe des Gewissens selbstmächtig herzustellen, bietet das Gedicht ‚Feldbeichte‘. In der herbstlichen Landschaft geht der Dichter in sich und rechnet ab mit seinen Sünden:

‚Ich richte mir den Beichtstuhl ein
Auf ödem Heideplatze;
Der Mond, der muß mein Pfaffe sein

Mit seiner Silberglatze.
Und wenn er grämlich zögern will,
Der Last mich zu entheben,
Dann ruf ich: Alter, schweig nur still,
Es wird mir schon vergeben!
Ich habe heimlich mit dem Tod
Ein Wörtlein schon gesprochen!
Da wird mein Pfaff vor Ärger rot
Und hat sich bald verkrochen.‘

Im Roman glaubt Heinrich einmal, gegen den unglücklichen Römer ein häßliches Unrecht begangen zu haben; er erzählt der Judith seinen Gram darüber; wie er selbst erst mitten drin bemerkt, tut er das nur, um von ihr das Wort Verzeihung zu hören. Sie erwidert, er sei ihr durch sein Tun leider nicht widerwärtig geworden; aber, fügt sie hinzu, ‚die Vorwürfe deines Gewissens sind ein ganz gesundes Brot für dich und daran sollst du dein Leben lang kauen, ohne daß ich dir die Butter der Verzeihung drauf streiche‘. Was Keller seinen Helden im Anschluß an diese Sätze noch weiter überlegen läßt, kommt darauf hinaus, daß es belanglos ist, ob einem der, den man beleidigt hat, verzeiht oder nicht, ‚wenn man nur das Böse, das man in sich selber hat, haßt‘. Bei diesem Verfahren wird der andere als Persönlichkeit entrechtet und vernichtet.

Weil ihm Gott und Seele im Erleben nicht scharf genug auseinander getreten waren, kam Keller später dazu, das wesenhafte Böse und das wesenhafte Gute zu leugnen, wenigstens in Worten; aus seinem Weltbild verschwanden die Personen; seinem Grundgefühl, der Dankbarkeit, wurde dadurch, soweit Begriffe in Betracht kommen, der Boden entzogen. In der Zeit, wo er den Roman schrieb, glaubt Keller nicht mehr an einen ‚ewigen Teufel‘; er glaubt an den endgültigen Sieg der Frühlingskraft der Welt, die schließlich jeden Widerstand überwinden wird, nicht durch Hinauswerfen der Bösen in eine Hölle, sondern durch Zurückführung in ihren Mutterschoß oder Ausscheiden ins Nichtsein. Wir werden den Prozeß verfolgen, in dem ihm die Welt zur von selbst gehenden Maschine wurde. Er hielt dabei trotz Feuerbach am freien Willen und an der Verantwortlichkeit des Einzelnen fest; aber der Wille und das Böse und die Persönlichkeit erschienen ihm als vorübergehende Erscheinungen. Daß ein Wille, der schließlich bezwungen wird, ein Böser, der nicht bös bleiben kann, eine Persönlichkeit, der einmal das Bewußtsein für immer vergeht — daß das unmögliche Dinge sind, hölzerne Eisen, sah er nicht; er vertraute der Logik nicht viel. Man wird nicht umhin können, den Optimismus Kellers oberflächlich zu nennen im Vergleich zu dem christlichen, der die Güte der Welt als wahre Güte erkennt und bezeichnet, als freie Tat Gottes und der Gotteskinder, als Tat einer Güte, die, um frei zu schenken, den Vorwurf auf sich nimmt, jemand die Möglichkeit gelassen zu haben, sich für immer zu verderben. (Fortsetzung folgt.)

# Kritik

## Frauentypen / Von Franz Herwig

In dem schönen Buch der Fürstin Pauline Metternich* ist die Wiedergabe ihres Porträts von Winterhalters Meisterhand aus den glänzenden Tagen des kaiserlichen Paris. Es gibt eine Ahnung von dem Zauber, den diese ‚große Dame' als junge Gattin des österreichischen Gesandten am Hofe Napoleons III. ausüben mußte. Man weiß nicht, ob dieser Zauber von den großen dunklen Augen ausgeht, die von den seltsam hoch angesetzten Augenbrauen noch betont werden, oder von dem durchaus nicht kleinen Mund, der schwellend hervortritt, in der Linie wiederholt von der Biegung des seltsam kurzen Kinns: ihre Schönheit ist nicht regelmäßig und gerade deshalb von besonderem Reiz. Diese Frau mußte auf jedem noch so glänzenden Fest Auge, Sinne und Herz mit Unwiderstehlichkeit anziehen, mußte Mittelpunkt sein, und man kann sich vorstellen, daß ihr als Diplomatenfrau, die ja doch immer auch ein wenig Politik macht, nicht leicht etwas unmöglich war. Sie hatte die Genialität der äußeren Erscheinung, die ebenso selten ist wie die des Herzens oder Geistes. In ihren, wie ein Strauß, rasch und achtlos, aber mit Anmut gerafften ‚Erinnerungen' wird man vergebens nach großen politischen oder geschichtlichen Offenbarungen suchen; diese Frau ist bestenfalls geistvoll, oder es ist die Geistreichigkeit des Salons, die sie offenbart, der Esprit. Indessen ist ihr auch alle Selbstgefälligkeit fern, ja das Bewußte überhaupt. Sie ist ein Stück Natur, wieder zur Natur gewordene Kultur. An Gegenständlichem bieten ihre Aufzeichnungen wenig. Das Bild des Großvaters Metternich, des Staatskanzlers, das sie mit flüchtigen Strichen entwirft, betont besonders die große Güte und kindliche Herzlichkeit eines Mannes, den wir ja eigentlich nur aus den gehässigen Schilderungen antiösterreichischer Politiker und revolutionärer Fortschrittsmänner kennen. Der Prozeß, den die voreingenommene Geschichtschreibung diesem Manne gemacht hat, wird eines Tages zur Revision kommen. Dann mögen die kindlich-liebevollen Äußerungen der Enkelin zur Beleuchtung mit herangezogen werden. Ihrem Vater, dem Grafen Sándor (dem Typus des balladesken Ungarn) widmet die Fürstin ein besonders reizvolles Kapitel. Ihm, mit seinem unzähmbaren Trotz, seiner stürmischen Wildheit, der todverachtenden Inbrunst seines Lebens mochte wohl das in letzter kränklicher Blüte stehende Wien schon zu eng sein. Er hätte weiterer Ausmaße des Erlebens bedurft, größeren Spielraums; er gleicht manchen Erzherzögen, deren Schicksal ebensosehr von den Verhältnissen wie von der eigenen Natur bedingt war. Herzlich amüsant ist auch die Schilderung des Menschen Richard Wagner, dem die Fürstin sein Genie nicht antasten mag, der nach ihrem innersten Gefühl aber schließlich doch zu sehr mauvais sujet war, als daß man zu ihm ein besonderes Verhältnis hätte haben können. Dagegen Franz Liszt — ja, dieser Kavalier in der Soutane war gesellschaftsfähig, trotzdem er Künstler war. — Die großen Damen wie Pauline Metternich sind vorerst ausgestorben. Man darf mit einer gewissen bedauernden Wehmut rückwärts schauen; denn es wird immerhin ein halbes Jahrhundert dauern, bis die zur letzten Reife gelangte Zeit jene Art Schönheit wieder hervorbringt.

---

* Geschehenes, Gesehenes, Erlebtes von Pauline Metternich-Sándor. 8. bis 10. Tausend. (Wiener Literarische Anstalt, Wien VIII, 1920.)

Der Zuschuß von ungarischem Blut (auch polnisches, italienisches, kroatisches Blut hätte dieselbe Wirkung gehabt) hat die Fürstin zu jenem besondern Typ Österreicherin gemacht, der das Deutsche in einer eigentümlich genialen äußeren Form zeigt. Dieser Typ ist dem preußischen naturgemäß immer fremd, verdächtig und feindlich. Eine Annäherung an den preußischen Typ bildet die Prinzessin Marie von Battenberg, wenn sie auch von ihm noch durch eine tiefe und kalte Kluft geschieden ist. Ihre Erinnerungen aus Kindheit und Mädchenzeit* zeigen ein einfaches, warmherziges Wesen, das im Schatten des hessischen Hofes, aber nicht sonnenlos, sich entwickelte. Durch den Vater, der österreichischer Offizier war und den Feldzug von 1859 in Italien mitmachte, wo auch die erste Kindheit der Prinzessin Marie sich abspielte (sehr glücklich, mit wenigen Worten, prägt sie die Erinnerung an Verona und das alte Landhaus Chievo), war ja von vornherein die Hinneigung zu Österreich gegeben, die durch die nicht nur überlieferte, sondern auch berechtigte Haltung des hessischen Hofes noch verstärkt wurde. Sie bringt auch kaum einen Konflikt mit sich, als 1866 Prinz Alexander, der Vater, gegen Preußen ins Feld zieht; durch die Niederlage aber wächst die Abneigung gegen Berlin und wird durch den allgemein-patriotischen Aufschwung von 1870 auch nur vorübergehend übertönt. Immer zeigt man Preußen die kalte Schulter, und das Wesen Wilhelms II. war nicht dazu angetan, diese Haltung zu ändern. Dagegen stand der kleine Hof von Jugenheim an der Bergstraße immer im Bann der beiden letzten russischen Zaren, und der Untergang der Romanows hat sicher einen viel tieferen Eindruck gemacht wie der des Hohenzollernhauses. Natürlich wird in den Erinnerungen der Prinzessin Marie an diese Dinge nicht grundsätzlich gerührt: Dynastien sind ja immer irgendwie verwandt und pflegen sich höchstens heimlich zu befeinden. Überhaupt wird man nach der Lektüre des Buches ein merkwürdig starkes Gefühl von der Losgelöstheit, Isoliertheit und letzten Endes Belanglosigkeit der ‚Dynastie an sich' haben, wenn man das Leben der Volksgesamtheit dagegen hält. Künstlich erhöht, in einer kühlen und dünnen Luft, ohne eigentliche und wesentliche Beziehung zur breiten Masse des Volkes, nicht Führer, nicht Blüte des Volkes, bestenfalls Dekoration, Schmuck, den das Volk sich leistet, so lebte die Dynastie, eingeengt durch das Übereinkommen, unfrei selbst im Menschlichen, mit allen übrigen Dynastien der halbwegs zivilisierten Welt und über die Nationalitäten hinweg verschwägert, ein hochmütiges und unfruchtbares Drohnendasein. Sie war verurteilt dazu, selbst wenn die einzelnen Mitglieder mehr und Höheres wollten: ein seltsamer Zustand, der den Kulturhistoriker zu endlosen Träumereien verführt. Man nehme nur die biographische Einführung des Buches — da ist nächste Verwandtschaft mit dem englischen, bulgarischen, spanischen, montenegrinischen Hause. Des weiteren mit den Beauharnais, Romanows, Habsburgs, Wasas; freilich fließen in den Adern der Battenbergs auch einige Tropfen bürgerlichen Blutes. Im Kriegsfalle kämpft (wenn auch nicht buchstäblich) die ganze Vetternschaft gegeneinander! Zugegeben: sie hält äußerlich dem angestammten oder angeheirateten Lande die Treue, aber das bedeutet dann immer eine Vergewaltigung des Blutes.

In diesem dichten, düsteren und von Stürmen geschüttelten Wipfel sitzt ein kleiner Vogel und singt mit süßer und ein wenig ängstlicher Stimme sein einfaches und holdes Lied: Prinzessin Marie. Man muß Mitleid haben mit diesem

* Entscheidende Jahre. 1859, 1866, 1870. Aus meiner Kindheit und Mädchenzeit. Von Fürstin Marie zu Erbach-Schönberg, Prinzessin von Battenberg. (Hellmuth Wollermann, Verlagsbuchhandlung; Wilh. Maus, Braunschweig, 1921.)

guten, frommen und stillen Wesen. Eine wehmütige Poesie spricht aus den Aufzeichnungen, weil die Schreiberin eine verkappte Poetin ist, und die Erinnerung kommt von dem Bilde der Gealterten nicht los, die nach allem Glanz nun verborgen auf dem abgelegenen Odenwaldschlosse sitzt, dem letzten Besitz, der blieb, vorläufig; denn irgendein Wohnungsamt schaut schon lange mit begehrlichen Blicken hinüber und erwägt, wieviel Familien in den hohen und kühlen Zimmern untergebracht werden könnten.

Die Prinzessin tritt nie handelnd auf, Anna Bahr-Mildenburg * zeigt sich von vornherein zu einem persönlichen und großen Ziel entschlossen. Ihr ganzes Leben ist Kampf um dieses Ziel. Sie sieht nur eins: die Einzelerscheinung der hochdramatischen Sängerin, die will sie werden und wird es auch. Sie ringt mit leidenschaftlichem und verbissenem Ingrimm um das Ziel; zu den üblichen Hindernissen, die in der Kunst auf jeden Hochstrebenden lauern und die nur ganz wenige zur Vollendung kommen lassen, tritt bei ihr noch der Mangel an ‚Bühnenerscheinung', der meist die Laufbahn ganz unmöglich macht. Lang aufgeschossen, eckig, mit dünnen Armen, die nicht wissen wohin, blutjung — so wird sie von Pollini auf der Hamburger Bühne als Brünhilde herausgestellt. Der alte Kenner glaubte an ihre Stimme, und trotzdem diese Brünhilde ein erbarmungswürdig grotesker Anblick gewesen sein muß (da sie überdies falsch geschminkt war, so daß Mahler zu ihr sagen mußte: ‚Das ist ja scheußlich') — trotzdem war es die Stimme, die das Publikum mitriß und die Laufbahn entschied. Natürlich begannen für Anna Mildenburg die Schwierigkeiten nun erst recht, aber die fördernde und treue Freundschaft Mahlers, der streng über ihrem Künstlertum wachte, verbunden mit ihrem eigenen willensstarken Drang zur Vervollkommnung, läßt sie doch schließlich das gesteckte Ziel erreichen. Diese Frau imponiert durch ihre Entschlossenheit, den unbedingten Glauben an sich und nicht zum wenigsten auch durch die menschliche Reife, die sich in ihren ‚Erinnerungen' offenbart.

Ein ausnehmend köstliches Buch, das dem Leser zu einem bleibenden Erlebnis wird, hat uns Friede H. Kraze mit dem Rückblick auf Erwerb und Entwicklung eines Fleckchens Erde vor den Toren Weimars geschenkt.** Ein Stück roher Boden, von einem Drahtzaun im Quadrat begrenzt — das war der Erwerb vor zehn Jahren. Nun ist es ein richtiger Dichtergarten, trotz der Gemüserabatten, ein Dichtergarten, in dem die Natur auch einige Plätzchen behalten hat, wo sie wild und ursprünglich sein darf. Die Erzählung ist ein ländliches Epos geworden, in dem viele große und für den Garten entscheidende Begebnisse eingefangen sind. Viel Mühe, schwere Arbeit, ernstliche Sorge und eigene und fremde Unvollkommenheit schoben Hindernis auf Hindernis vor, aber jede Frucht und jede Blume ist nun von diesen Erlebnissen gleichsam beseelt und ist etwas ganz anderes, viel Köstlicheres, als was man etwa irgendwo kaufen könnte. Das Schönste an diesem Buch aber ist doch das Menschliche, das sich in ihm offenbart: eine mütterlich-warme Frau, die in einer innerlich besonnten Harmonie lebt. Sie hat Humor und daher Tiefe, vor allem aber sehr viel Güte, und wenn diese Güte auch leicht gerührt wird, so gehört das einmal zum Wesen

* Anna Bahr-Mildenburg, „Erinnerungen". (Wiener Literarische Gesellschaft, Wien 1921.)

** Unser Garten. Eine Handvoll Schollenglück. Von Friede H. Kraze. (Alexander Duncker, Verlag, Weimar.)

jener Frauen, denen man alles sagen kann. Da dieses Wesen in einer schlechthin seltenen Weise das Buch erfüllt, wird es zu einem köstlichen und bleibenden Erlebnis und es steht für immer neben den altweimarischen Ratsmädelgeschichten Helene Böhlaus.

Zu der ‚großen Dame‘, der Prinzessin, der leidenschaftlichen Künstlerin und der mütterlichen Frau mag noch die katholische Ordensfrau treten, die Dominikanerin Maria Regina Most, deren Bekenntnisbuch* schon in einer hohen Auflage vorliegt. Es ist ein Buch, das sich weit über den Durchschnitt seiner Gattung erhebt und an einzelnen Stellen geradezu ein Genie der Gottesliebe und Gottessehnsucht verrät. Schon auf dem letzten Krankenbette liegend, angesichts des Todes, hat die Dominikanerin ihrem versagenden Körper dieses Bekenntnis abgerungen; vielleicht hat es deshalb eine so zwingende Inbrunst, besonders in der letzten Hälfte. Lena Most stammte aus einer protestantischen Familie Nordostdeutschlands, wuchs auf in einer Atmosphäre des Mißtrauens und der Verachtung für alles Katholische, war wild, selbstherrlich, nicht zu bändigen, und wurde als Kind, als sie mit einer Freundin (geradezu ‚aus Ulk‘) in einen katholischen Gottesdienst ging, während der Wandlung von Gottes Atem entscheidend gestreift. Als Sechzehnjährige ist sie entschlossen, katholisch zu werden; ihr starker Eigenwille, sonst ein Fehler, wird zum Vorzug, indem er sie den einmal als recht erkannten Weg unbedingt weitergehen läßt. Sie war sicher kein gewöhnlicher Mensch. Dichterisch begabt, mit hochfliegendem Sinn, sah sie in Ibsen, Heine und ähnlichen Erscheinungen, die sie heimlich studierte, nur das verzweifelte Händeaufrecken zum Ewigen, ja sie wagt in ihren Bekenntnissen das kühne Wort, daß Ibsen und Böcklin sie zum Glauben geführt hätten. Bei den Dominikanern in Moabit, unter der Leitung P. Bonaventuras, des Unvergeßlichen, legt sie das katholische Glaubensbekenntnis ab und bald offenbart sich ihr auch der Beruf zum Ordensstand. Trotzdem die Anfänge des unheilbaren Lungenleidens sich zeigen, steuert sie doch entschlossen auf die letzte ihr erreichbare Vollkommenheit hin. Und nun, in Speier, bricht ihr Wesen in einer klaren Mystik aus, die nichts Exaltiertes und Schwärmerisches hat. Das von einer Mitschwester ergänzte Buch bringt auf S. 185 ff. ein Gebet, das Schwester Maria Regina am 31. Oktober 1909 niederschrieb, und das in seiner hymnischen Glut, der unbedingten Sicherheit des Ausdrucks und des bis zum letzten Wort von Inbrunst erfüllten Schwunges wohl das schönste Gebet in moderner Sprache ist. Es verdient durch die Aufnahme in jedes Gebetbuch für immer geehrt zu werden. Auch die im Text verstreuten Gedichte zeigen die Einfachheit und Wärme der besten Sachen von Luise Hensel. Es läßt sich denken, daß nach ihrem Heimgange ihr Andenken im Speirer Kloster weiterlebt, und man kann überzeugt sein, daß dieses seltene Leben, durch das Buch, in dem es eingefangen ist, auch außerhalb klösterlicher Gemeinschaften tiefste Wirkung haben wird.

---

* M. Regina Most, „Geh hin und künde!“ Eine Geschichte von Menschenwegen und von Gotteswegen. 13. bis 16. Auflage. (Herder & Co., G. m. b. H., Freiburg i. Br., 19[illegible]0.)

# Rundschau

## Zeitgeschichte

### König Ludwig III. von Bayern †.

Dieser König hat zu seinen Lebzeiten wiederholt ganz Deutschland aufhorchen lassen. Sätze bedeutsamer Prägung waren es; und als er, fern seinem Lande, im Exil starb und als Leiche in seine Hauptstadt zurückkehrte, da entstand wieder eine Bewegung, die ihre Wellen weit über die weißblauen Grenzpfähle hinaus warf. Was war es nur, was mitten in grauester Not so hell schimmerte, was so rot und festlich aus den schwarzen Totenlacken flatterte? Eine Mache etwa der Königstreuen? Eine geschickte Regie der Antirepublikaner? Erwachte nur eine rein menschliche Teilnahme an dem so traurigen Los eines der Großen dieser Erde und zugleich der Drang, an dem Toten etwas gutzumachen, was man an dem Lebenden gefehlt hatte? Es gab solche, die diesem Schauspiel mit bitterem, menschenverachtenden Lächeln zusahen und etwas knirschten, wie: so sei die Masse, sie reiße einem den Kopf herab und bilde sich etwas ein, wenn sie ihn bald darnach wieder aufsetzen möchte. Ist es schon wieder ein wahres und tiefes Heimweh nach dem Königtum, das uns gepackt hat, oder gar nur, wie die im Unglück pessimistisch Gewordenen schmähen, ein: die Leichen fort, ein neues Spiel! Ein Schauspiel nur, ein Prunk, etwas für gaffluſtige Augen — nichts weiter? Oder gar, hebt bei unserem Volke schon etwas von der chiliastischen Stimmung an, die jedes geknechtete, ohnmächtige, aller irdischen und sichtbaren Hoffnungen auf Rettung beraubte Volk zu schwellen pflegt, und die es bei jedem, sein Gemüt bewegenden Ereignis ahnungsvoll um sich schauen läßt: Kommt jetzt die Befreiung, das Ende des Jammers, der Anfang der neuen, guten Zeit? Vielleicht auch empfand man diese Königsbestattung so sehr als außerordentliches, aufwühlendes Ereignis, weil nicht nur ein König, sondern das Königtum bestattet wurde. Oder wurde es bestattet wie jener Leib am traurigsten Abend der Weltgeschichte? Ihn konnte das Grab nicht behalten, es mußte ihn glorreich der Sonne und dem Lichte wiedergeben. Wird auch das Königtum wieder auferstehen, und mit ihm das entrechtete, das von seinen Feinden für den Untergang bestimmte Volk? Der König ist gestorben, es lebe — — In diesem Stocken, in dem Nichtvollendenkönnen dieses Satzes lag die große Tragik des Volkes an der Bahre. Denn sobald es vollendet, entsteht ein Babel von Stimmen. Es lebe der König! rufen leidenschaftlich die einen. Nimmer lebe ein König! die andern. Jetzt nicht — später! und noch viele Varianten fallen ein. Wäre es aber an diesem Tag zu einer Volksabstimmung gekommen: die Mehrheit, eine bedeutende Mehrheit hätte gestimmt: Es lebe der König! So war denn für die Mehrzahl des Volkes der Tag der Beisetzung ein Tag des Herzwehs. Hier die Särge der Majestäten, und hier unter den Lebenden so viele Trümmer! Die Wehrmacht, die das Geleite gab — Trümmer! Die Studenten, ein bezaubernd schönes Bild von Farbenpracht und Jugendstolz — und doch, sie, wie die geistigen Berufe überhaupt, eine geschlagene Truppe. Wenn in einem Bienenstock die Königin stirbt, so entsteht ein seltsames Durcheinander, ein Hasten und Jagen, eine Geschäftigkeit, die jedoch fruchtlos bleibt, der Reichtum, die Vorräte, die Volkszahl schwinden. Vielleicht kommt aus einer Zelle eine neue Königin. Vielleicht aber bleibt der Stock drohnenbrütig. Die Ersatzköniginnen bleiben unfruchtbar — was sie erzeugen, sind nur Drohnen. Es lebe der König! In dem Sinne, daß wir als lebensnotwendig ein wirklich schöpferi-

sches Regiment — wie es sich nun auch nennen möge — alle erkannt haben und aus besorgtem Herzen ersehnen, kann der alte Ruf, wenigstens symbolisch, an der Bahre des zunächst letzten in der Reihe der gekrönten Könige von allen Vaterlandsliebenden aufgenommen werden.

Peter Dörfler.

## Religion

**Prophetisches Christentum.** Rückschauende, romantische — in die Zukunft weisende, prophetische Ideale, beide stehen am Horizonte der jungen Generation, beide sind jugendlichem Temperamente gemäß. Hier wie dort ist Ungenügen an einer unersprießlichen Gegenwart Ausgangspunkt. Der Romantiker findet sein Ideal in der Vergangenheit fertig vor, um es in seiner Zeit ein zweites Mal zu verwirklichen oder auch um träumend in ihm zu ruhen. Nicht haben Krieg und Revolution die Brücken hinter ihm abgebrochen, daß er ins Land der Romantik nicht mehr zurückkönnte. Ja, der Strom, der von der alten Zeit ihn trennt, an dem er wie gebannt steht, reizt seinen Mut, daß er ihn durchschwimme, und aus dem Träumer wird ein herrischer Tatmensch, der aller Romantik zu spotten scheint.

Und doch ist der seelisch Stärkere der andere, dessen Antlitz nicht in romantischer Sehnsucht rückwärts gekehrt ist, der aus der Not der Zeit heraus ein Zukunftsbild sich schafft, wohl wie in aller Prophetie Lichtes und Dunkles ineinanderwebend; aber dies Gesicht hält sein Innerstes in Spannung, er geht ihm entgegen wie einem messianischen Reich, und wäre es auch von dieser Welt.* Er weiß, noch ist alles möglich, noch hat die Welt eine Tiefe für ihn, in die er schreiten kann. Er hat die Hoffnung. Deswegen ist er der Jüngere, Stärkere. Aber wer weist ihm die Sterne, daß er nicht irregeht?

Unser Christentum ist romantisch angekränkelt, retrospektiv geworden durch unsere Schuld. Seinem Wesen nach aber ist das Christentum prophetisch. Heute kennt nur noch der einzelne Christ die Hoffnung, Hoffnung für sein eigenes Wohl und Wehe. Aus der Christenheit von heute ist sie gewichen. Die alte Christenheit lebte in der Erwartung ihres Herrn, in dauerndem Advent. ‚Es gehört zu den geheimnis- und zugleich segenschwersten Tatsachen der christlichen Offenbarung, daß gerade die Ungewißheit, wann die Stunde der Wiederkunft schlagen werde, die Sehnsucht nach ihr in ständiger Spannung hielt und damit eine vorwärtsdrängende, urgewaltige und eroberungsfrohe Tatkraft schuf, die dem Evangelium die Pforten erbrach. Der sittliche Hochstand der Gemeinden erquickte sich an dieser Stelle. Und eben darin liegt auch der bleibende Wert der Wiederkunftserwartung für alle Zeit und jedes Geschlecht.'* Auch für das unsrige! Fehlt uns am Ende die Tatkraft, da wir zu starr rückwärts schauen? Was ist uns individualistisch angesteckten Christen, die wir nur unser kleines Los, nicht mehr das Schicksal einer Menschheit tragen, überhaupt die Parusie des Herrn? Könnte die Ungeduld unserer Adventssehnsucht — ich meine die echte, nicht die der alttestamentlichen alljährlich fromm nachempfundene — sie beschleunigen? Können wir sie auch verzögern? Die Stimmen, welche den Adventgedanken in seiner ursprünglichen, aufrüttelnden Form wachrufen und so den Adventismus, der nicht umsonst die Geister dieser Zeit verwirrt, wirksamer bekämpfen als so manche Streitschrift, die im Verneinen stecken bleibt, sind selten und verdienen, durch ein Echo verstärkt zu werden. ‚Wir dürfen nicht

* Die religiöse Wurzel der sozialistischen Bewegung deckt Fritz Gerlich in seinem Buch ‚Der Kommunismus als Lehre vom tausendjährigen Reich' (H. Bruckmann, M. 7.—, geb. M. 10.—) auf.

* Fritz Tillmann, Die sonntäglichen Episteln (Schwann, Düsseldorf) S. 9.

der Adventistensekte das alte, katholische Erbgut des zuversichtlichen Glaubens und des sehnenden Wartens auf die Wiederkunft Christi überlassen', heißt es in einem Flugblatt des Breslauer Theologen Joseph Wittig. ‚Die Messiashoffnung des Alten Testaments hat das jüdische Volk ganz wunderbar gekräftigt, getröstet und zusammengehalten. Muß nicht auch unser Messiasglaube die gleichen Werte bergen?' Der Winter, dessen Nahen wir instinktmäßig wie die Wandervögel spüren, ‚braucht nicht der letzte Winter überhaupt zu sein, der Frühling, der ihm folgt, nicht schon der ewige Frühling . . .' Augustinus sah mit Prophetenblick ein neues Reich kommen: die Civitas Dei in ihrer Vollendung. Es kam aber das christlich-germanische Weltreich. ‚Wenn solche Zeiten kommen, tut Gott immer einen Schritt weiter auf dem Wege der Geschichte. . . Eine solche Zeit ist auch über uns gekommen. Wir hatten uns sehr gewöhnt an den bisherigen Zustand der Welt und können es kaum fassen, daß ein anderer Zustand ebenso gottgewollt sein kann . . . Gott füllt nie den neuen Wein in alte Schläuche. Die Kirche bleibt bestehen, auch wenn alle ihre bisherigen Formen zerbrochen werden, und die Menschen finden schon wieder eine Form des gesellschaftlichen Beieinanderseins, auch wenn das Geld nicht mehr ihre Stände scheidet und ihre Gruppen gliedert, auch wenn das Schwert nicht mehr die Rolle des Hirtenstabes spielen darf. Wir denken, es gehe nicht mehr ohne Kapitalismus, Geldverkehr, Zinswirtschaft, Börse, ohne das biher gewohnte Verhältnis von Arbeitgeber und Arbeitnehmer; ach, bis zu den Zeiten Augustins dachte man auch, es ginge nicht ohne Sklaverei . . .' Und Wittig faßt seinen ‚Leinenweberglauben', wie er sein Flugblatt überschreibt,* zusammen: ‚Jeder Fadenschuß ins Kettengarn des eigenen Lebens und der Menschheitsgeschichte eine Linie näher der Vollendung der Welt, der zweiten Ankunft Christi, der Verherrlichung des Menschensohnes!'

Was wir das prophetische Ideal nannten, hat nichts gemein mit dem liberalen Fortschrittsgedanken. Mit diesem wären wir am Ende angelangt. ‚Eine Weiterentwicklung im Sinne der bisherigen Kultureinstellung ist ausgeschlossen,' stellt Alois Mager fest. Alle Möglichkeiten scheinen ihm erschöpft. Das Christentum hat seine Vor- und Nebenarbeit (keineswegs seine Wesensaufgabe) erfüllt: Die Schaffung einer sinnlich-leibseelischen Kultur als Unterbau zum höheren geistseelischen Leben. Jetzt erst beginnt die eigentliche Aufgabe des Christentums. Es ist die Frage nach dem ‚Wandel in der Gegenwart Gottes',* die der Beuroner Benediktiner in eine Perspektive von solchem Ausmaß rückt: Das Christentum vermochte die Menschen dazu, allmählich äußere Bedingungen zu schaffen, welche dem Kampf gegen die verkehrten Strebungen der eigenen Natur entgegenkamen, und schuf so die christliche Kultur, eine christliche Atmosphäre, die es dem Christen ermöglichte, sich der Außenwelt gegenüber freier, unabhängiger zu verhalten. Äußere Abtötung konnte so durch innere mehr und mehr ersetzt werden. Auch der Wandel in der Gegenwart Gottes, nach altchristlicher Anschauung Voraussetzung des geistlichen Lebens, wurde in seinen asketischen Mitteln vergeistigt. Dann aber kam die verhängnisvolle Wendung: Indem das Christentum das menschliche Handeln bestimmte, war es selber vergegenständlicht, objektiv geworden — gewiß zunächst ein gewaltiger Fortschritt — aber dadurch, daß diese christliche

* Flugblätter katholischer Erneuerung, Nr. 3, Sonderdruck aus dem ‚Heiligen Feuer' (Verlag Junfermann).

* Verlag Dr. Benno Filser, Augsburg-Stuttgart. Das Verdienst, die Frage in Fluß gebracht zu haben, gebührt dem Würzburger Spiritual Konrad Hock, einem praktischen Kenner der Mystik. (‚Die Übung der Vergegenwärtigung Gottes'.)

Gegenstandswelt, die christliche Kultur, zum Ziel und Zweck anstatt zum Mittel der menschlichen Tätigkeit gemacht wurde, mußte eine gewisse Stockung, ja teilweise Stillegung der Wirksamkeit des Christentums, eine Art von Gottvergessenheit eintreten. Der Wandel in der Gegenwart Gottes blieb nur für vereinzelte Heilige und Mystiker, welche die Zielrichtung von außen nach innen festhielten, die Grundlage des Vollkommenheitsstrebens. In ihnen vollzog das Christentum jene Umkehr des ganzen Menschen vom Leibseelischen zum rein Geistseelischen, die den Angelpunkt der Lehre Jesu bildet. Und nun kehrt Mager das biogenetische Grundgesetz um, nach dem die Ontogonie nur die Wiederholung der Phylogonie wäre: Das Christentum muß an einer größeren Allgemeinheit der Menschen das vollbringen, was es bisher nur an einzelnen vollbracht hat. Die Gesamtheit muß aus dem Sinnlichen und Leibseelischen mehr und mehr hineingehoben werden in das Reich des Geistseelischen, wo bisher nur Heilige und Mystiker Bürgerrecht hatten. Die Mystik, die hier Gemeingut vieler werden soll, ist nichts weniger als quietistisch. In Gottes Gegenwart wandeln heißt handeln unter den Augen Gottes, zu dem der Christ immer wieder aufblicken soll; bedeutet eine dauernde innere Gebetshaltung, die genährt wird durch das zeitweilige begriffliche Wachrufen des Gottesgedankens, die aber nicht Selbstzweck ist, vielmehr die natürliche und übernatürliche Selbstverwirklichung der Seele im Wollen und Tun zum Ziele hat. Das Mystische wird zu einem soziologischen Hauptfaktor. Zu diesem Schluß kommt Mager, wenn er die Zeichen der Zeit deutet: ‚In instinktivem Ahnen fühlen die Menschen der Gegenwart, daß der gärende Wein religiösen Suchens und Sehnens nicht mehr in alte Schläuche gegossen werden kann. Nur neue Schläuche können den treibenden Inhalt fassen. . . . Das Pochen und Stoßen zielt hinein ins Geistseelische. Das Gute wie das Böse strebt in dieser Richtung. Es ist, als ob die beiden Staaten, die Augustin mit visionärem Blick gezeichnet, anfingen, empirische Wirklichkeit zu werden. So apokalyptisch es auch klingen mag, auch die geheime Offenbarung ist ein Buch der göttlich eingegebenen Schrift.‘ So kehrt hier das prophetische Thema wieder und nimmt an Inhalt und Tiefe zu, es sollte so rasch nicht wieder zur Ruhe kommen.

Fritz Fuchs.

## Philosophie

**Emile Boutroux ist vor kurzem** in Paris gestorben. Ein französischer Philosoph, dessen Lieblingsdichter Goethe war,* der fast den ganzen Faust auswendig kannte und ihn oft und gern anzuführen pflegte, verdient gewiß schon aus diesem Grunde die Beachtung der deutschen Intellektuellen, zumal wenn er für die französische Philosophie der letzten Jahrzehnte von so durchgreifender Bedeutung ist wie Emile Boutroux. Seinen Einfluß haben in der Tat alle neueren Denker in Frankreich erfahren, da er lange Jahre Lehrer an der Sorbonne war. Emile Boutroux hat zwei Jahre in Heidelberg bei Eduard Zeller studiert und als Frucht seines Aufenthaltes in Heidelberg die Zellersche Geschichte der ‚Philosophie der Griechen‘ ins Französische übertragen. Mit besonderer Liebe und Wärme gedachte er in seiner Begrüßungsansprache bei dem dritten internationalen Kongreß für Philosophie seiner alten Beziehungen zur Heidelberger Universität und seiner früheren Lehrer.** Seine Vorliebe für deutsches Denken ließen ihn zu bedeutenden Erscheinungen

* Internationale Monatsschrift 1914 (8) Sp. 946.

** Bericht über den III. internationalen Kongreß für Philosophie zu Heidelberg 1.–5. Sept 1908. Herausgegeben von Prof. Dr. Elsenhans. Heidelberg 1909. S. 48 f.

und Persönlichkeiten der deutschen Philosophie Stellung nehmen. Er schrieb eine von Begeisterung und innerlichster Anteilnahme getragene Würdigung Jakob Böhmes, der seiner ‚Pascal-Natur' besonders nahe lag. Ebenso wertvoll sind seine Veröffentlichungen über Leibniz und Kant; auch die moderne deutsche Philosophie stand ihm nahe; äußerte er doch eine entschiedene Sympathie für die idealistische Philosophie Euckens. Da fast alle Inhaber philosophischer Lehrstühle Frankreichs Schüler Boutroux' waren — auch Bergson rechnet zu ihnen —, ist es nicht zu verwundern, daß die deutsche Philosophie sich vor dem Kriege größter Wertschätzung unter der jüngeren Generation Frankreichs erfreute.* Von größter Bedeutung war das Wirken Boutroux' für die moderne französische Philosophie. François-Poncet sagt über diesen Einfluß, daß man nicht zu viel behaupte, wenn man sage, daß Boutroux ‚das ganze philosophische Denken in Frankreich heute entscheidend beherrsche'.** ‚Sein Buch „Über die Kontingenz der Naturgesetze"' (1874), so sagt der genannte Berichterstatter, ‚hat der Philosophie ihre ungehemmte Bewegung zurückgegeben, die Fesseln zerrissen, mit denen der wissenschaftliche Determinismus und der Positivismus sie fest zu umschnüren hofften. Mit diesem Buch beginnt die Wiedergeburt der philosophischen Spekulation in Frankreich.' Für die Gedankenwelt Boutroux' ist allerdings dieses Werk, das als Doktorarbeit im Jahre 1874 erschien und seinem Lehrer Felix Ravaisson gewidmet war, von entscheidender Bedeutung. Es wird ergänzt durch seine Vorlesungen an der Sorbonne (1892 bis 1893) ‚Über den Begriff des Naturgesetzes in der Wissenschaft und in der Philosophie der Gegenwart'.* Man muß sich daran erinnern, daß das Denken in der Mitte des 19. Jahrhunderts im Zeichen des Positivismus stand, der die Welt des Geschehens in den Rahmen einer lückenlosen Naturgesetzlichkeit spannte. Das ‚Gesetz', speziell das Naturgesetz, das Symbol der starren Notwendigkeit, war das Idol, dem jegliche Freiheit geopfert wurde. Denn Naturgesetzlichkeit bezeichnet ein absolutes ‚So-sein-müssen' und schließt jedes ‚Anders-sein-können' aus. Boutroux suchte also in seiner Erstlingsschrift den Naturalismus ins Herz zu treffen; er setzte allerdings die Freiheitslehre seines Lehrers Ravaisson und anderer fort; aber er ging über diese hinaus, indem er die Freiheit als Grundbestand der Wirklichkeit nachzuweisen suchte. Er stellt der Wissenschaft die grundlegende Frage, ob ihr im Bereiche der Wirklichkeit das letzte Wort zustehe, d. h. ob sie alles restlos erklären und auf Gesetzesformeln zurückführen könne, oder ob nicht noch ein irrationales Element übrig bleibe, ein Irreduzibles, das sich den rationalen Gesetzen nicht füge. Gesetz und Notwendigkeit sind einander entsprechende Begriffe. ‚Absolute Notwendigkeit' ist nach Boutroux in der Welt der Wirklichkeit nicht zu finden, da sie ‚jede synthetische Mannigfaltigkeit, jede Möglichkeit von Dingen und Gesetzen' ausschließen würde. Es kann sich nur handeln um das Vorhandensein relativer Notwendigkeit, d. h. um die notwendige Beziehung zwischen zwei Dingen. Einen vollkommenen Typus solcher Notwendigkeit finden wir in der Logik im Syllogismus, in dem eine analytische Beziehung zwischen der Gattung und der Art, oder dem Ganzen und seinen Teilen gezeigt wird. Das einzige an und für sich notwendige Urteil ist aber nach Boutroux

* Die Ansprache zum 100jährigen Gedächtnis Fichtes beim Philosophenkongreß in Heidelberg hielt Xavier Léon der Herausgeber der Revue de métaphysique et de morale.

** In einem Bericht über die Aufnahme Boutroux' in die Académie français: Internat. Monatsschrift 1913 (7) Sp. 501.

* Beide Bücher liegen in deutscher Übersetzung vor, verlegt bei Diederichs in Jena. ‚Über die Kontingenz ...' 1911, ‚Über den Begriff des Naturgesetzes ...' 1907.

das Identitätsurteil (A=A) und alle anderen Schlußurteile würden nur dann der Ausdruck wahrer Notwendigkeit sein, wenn sie sich restlos auf das Identitätsurteil zurückführen ließen. Das ist aber nicht möglich, da bei allen Syllogismen nicht nur analytische Beziehungen obwalten, sondern synthetische Elemente mitunterlaufen; denn eine vollkommene Induktion ist in der Welt der Wirklichkeit nicht möglich. Übrigens wären auch Identitätsurteile für die Wissenschaft wertlos, da sie nichts Neues bieten würden. Diesem Mangel würde abgeholfen, wenn es synthetische Urteile a priori gäbe, d. h. Urteile, in denen nicht analytisch auseinander abgeleitete Elemente in notwendiger Beziehung zueinander ständen. Die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori hatte schon Kant bedeutsam an den Anfang seines Hauptwerkes gestellt. Boutroux verneint die Möglichkeit solcher Urteile. Er lehnt sogar die Notwendigkeit des Kausalgesetzes ab, in dem Kant ein synthetisches Urteil a priori sah. Der Satz von der Kausalität ist ihm nur eine leitende Idee, die praktisch von großem Wert für die Wissenschaft ist, aber nichts über das innere Wesen der Dinge sagt, d. h. die Seinsarten nicht beherrscht. Es ist vielmehr eine vom Verstande erzeugte, sich freilich auf die Erfahrung stützende praktische Regel, die symbolischen oder instrumentalen Wert hat als ein Werkzeug praktischen wissenschaftlichen Handelns. Die Stellung Boutroux' zum Kausalgesetz ist ungefähr dieselbe, die Paulsen mit Genugtuung in dem Denken der mathematisch-naturwissenschaftlichen Kreise der neueren Zeit feststellt, die, wie Paulsen sagt, bezüglich der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit des Kausalgesetzes Hume näher stehen als Kant.* Im Grunde sei das auch Kants Meinung gewesen, der nur aus Furcht vor dem Skeptizismus Humes sich gescheut habe, den aprioristischen Charakter des Kausalgesetzes aufzugeben. Nun glaubt aber die Naturwissenschaft in ihren mit logischer Notwendigkeit und in mathematischer Form aufgebauten Gesetzen den Ausdruck für eine Welt streng gesetzmäßigen Geschehens zu haben, aus der jedes ‚Anders-sein-können' (Kontingenz) verbannt ist. Boutroux prüft der Reihe nach den Gesetzescharakter der einzelnen Wissensgebiete, von der Logik, der reinen Geisteswissenschaft, angefangen bis zur Wissenschaft vom Menschen und von der menschlichen Gesellschaft, der Soziologie. Er findet, daß schon in der Logik und Mathematik im Verlaufe des Schlußverfahrens Elemente eingeführt werden, die der vollkommenen Begreifbarkeit entbehren; noch mehr ist das der Fall in den mehr angewandten Wissenschaften, die unableitbare Hilfsbegriffe, wie den Begriff der Kraft oder des Atoms, einführen, oder Hilfshypothesen, um ein geschlossenes System von Gesetzen aufbauen zu können. All diese Gesetze, auch die logischen und mathematischen, entbehren daher des aprioristischen Charakters; sie sind durch die Erfahrung in etwa veranlaßt, tragen aber das Merkmal des frei tätigen Geistes, der in ihnen sich eine Form schafft, um die qualitative Verschiedenheit der Natur zu überwinden und die Wirklichkeit so begreiflich wie möglich zu machen. Die Systeme und Gesetze der Wissenschaft stellen also nur eine geschickte Art und Weise dar, um die Dinge klar und übersichtlich zu ordnen und mit ihnen zu arbeiten. ‚Die Wissenschaften bieten uns die Gesamtheit aller derjenigen Formeln, welche sich als die geeignetsten erwiesen haben, uns in dem Labyrinth der Erscheinungen zurechtfinden zu lassen und uns ihrer zur Erfüllung unserer Wünsche zu bedienen.' Die wissenschaftlichen Gesetze sind also Werkzeuge unserer Freiheit, Erzeugnisse der freien Tat unseres Geistes. Im Anfang war die Tat. Die freie Tat kommt dem

* Paulsen. Immanuel Kant. 5. Aufl. Stuttgart (ohne Jahr) S. 206 Anm.

Gedanken zu Hilfe und leistet das, was die Intelligenz nicht leisten kann, sie schafft unbewiesene Voraussetzungen, Hypothesen, auf denen das so geschlossen und notwendig erscheinende System der Wissenschaft ruht, das in Wirklichkeit viel mehr hypothetischen Charakter hat, als es den Anschein hat. In der geistigen Welt der Freiheit ist nach Boutroux auch Platz für die Religion, deren Daseinsberechtigung er in gleicher Weise gegen den Positivismus Comtes, den Agnostizismus Spencers, den Monismus Haeckels wie auch gegen Psychologismus und Soziologismus verteidigt. Er sieht in ihr eine der gewaltigsten Kräfte, die je auf das geistige Leben der Menschheit von Einfluß gewesen sind, zumal in ihrer verinnerlichten Form des Christentums, das jeder materiellen Macht den Sieg des Geistes in der Verwirklichung des Reiches Gottes, d. h. des Reiches der Gerechtigkeit und Liebe, gegenüberstellt.*

Boutroux hat unbestreitbar das Verdienst, den Positivismus wirksam bekämpft zu haben. Dabei kam ihm zugute, daß er in innigem Kontakt zu den Naturwissenschaften stand dank seinem Bruder Léon Boutroux und seinem Schwager Henri Poincaré. Der letztere vertritt ja in seinen auch in Deutschland viel gelesenen Büchern ähnliche Ansichten wie Boutroux. So weltförmig wie die Philosophie Bergsons, seines Schülers, konnte allerdings die Lehre Boutroux' nicht werden, da sie nicht ein großes System von einem Wurf in glänzendem Gewande bietet, sondern wenige Grundfragen in feiner, gedankentiefer Arbeit behandelt. Wir wollen natürlich nicht übersehen, daß Boutroux' Werk im Relativismus oder, wenn man will, im Pragmatismus stecken bleibt, da es der Wissenschaft, die nach objektiver Wahrheit strebt, die sichere Grundlage entzieht.

Prof. Dr. Paul Simon.

* Vgl. Boutroux. Wissenschaft und Religion in der Philosophie unserer Zeit. (Übersetzt von Emilie Weber). Leipzig und Berlin 1910, B. G. Teubner.

**Dilettantenphilosophie wird der** Fachgelehrte vielleicht geringschätzig Hermann Bahrs neuen Essayband ‚Summula' (Insel-Verlag, Leipzig 1921) nennen, uns aber dünkt das Philosophieren dieses Dilettanten belangreicher als manche gelehrte Abhandlung über philosophische Gegenstände, die im Grunde mit Philosophie nichts zu tun hat. Die kühne Kantinterpretation etwa, Kant habe gezeigt, wie wenig die Vernunft ohne den Glauben vermöge, und die Tragik seines Denkens bestehe eben darin, daß er selbst nicht habe glauben können, erscheint zunächst befremdend, vielleicht kommt sie aber doch der Wahrheit näher als die gewöhnliche blinde Nachfolge oder meist ebenso blinde Ablehnung. Jedenfalls sagt sie mehr über das Problem Kant, als irgendeine fleißige Darstellung der kantischen Lehre in kantischer Terminologie. Zuweilen übrigens, wenn es gerade nötig ist, kann Bahr auch mit einem guten Stück Gelehrsamkeit aufwarten; die zahlreichen Anmerkungen zu dem Aufsatz ‚Vernunft und Glaube' wären einer Fachzeitschrift würdig. Da stellt es sich dann plötzlich heraus, daß der Dilettant Thomas und den Cusaner im Urtext und noch manches andere gelesen hat; das Schöne an dieser Gelehrsamkeit ist aber, daß sie so gar nichts aus sich macht, daß sie sich niemals — wie Gelehrsamkeit so leicht — mit dem Wesentlichen verwechselt, daß ihretwegen niemals das Erlebnis, die große Linie der Intuition und die Schönheit und Verständlichkeit des Ausdrucks zu kurz kommt. Bahr ist eben Dilettant im ursprünglichen Sinn des Wortes, nämlich Liebender; er erledigt kein äußerlich aufgegebenes Pensum, sondern nur das innerlich notwendige; er begreift nur, was ihn in innerster Seele ergriffen hat; alle seine Erkenntnisse sind zugleich Be-

kenntnisse. Vieles ist deshalb recht einseitig gesehen, nicht jede der paradoxen Formulierungen wird man ohne weiteres unterschreiben können; den Fideismus seiner Abhandlung ‚Vernunft und Glaube' sieht sich Bahr genötigt, in einer Anmerkung, die sich auf das Vaticanum beruft, selbst wieder zurückzunehmen, selten gibt er also Endgültiges. Das Ergebnis dieser lebendigen Spiegelung der Welt im Mikrokosmos ist aber ein starkes Stimulans zum Philosophieren, stärker als jede noch so endgültige, systematische und trockene Einführung in die Philosophie, deren keine wohl jemals einen wirklichen Menschen zum Philosophieren verführt hat. Worüber Bahr auch immer schreibt, stets stellt er uns mitten hinein in die große Problematik des Seins. So trägt das Buch seinen Namen ‚Summula' mit Recht; es ist eine Summa im Kleinen, die Fülle des Kosmos ist in ihm aufgefangen; in jedem Aufsatz geht Bahr aufs Ganze, immer wieder durch ein anderes Medium hindurch. Auch die häufige Anknüpfung an Goethe ist kein Zufall; hier ist wirklich etwas von Goethes Art, Wissenschaft als Kunst zu treiben, und von Goethes Universalität lebendig. Deshalb ist es auch nicht möglich, auf den schon durch seine Mannigfaltigkeit anregenden Inhalt des Werkes einzugehen, wir können nur sagen: nimm und lies! Otto Gründler.

## Musik

**Gustav Mahlers vierte Symphonie.** Bruno Walter leitete im vergangenen Oktober in München eine Aufführung von Gustav Mahlers 4. Symphonie, in der all die gehäuften, teils zarten, teils groben, bald bizarrkomplizierten, bald trivialeinfachen, jetzt geistreichen, dann harmlosen Effekte der musikalischen Diktion und all die nicht selten sehr feinen Reize der Instrumentation* mit zärtlicher Liebe herausgearbeitet und in eine überzeugende Synthese gebracht waren. Diese Interpretation gab über das Wesen der Komposition tiefere und klarere Aufschlüsse als alle anderen, die ich seit der denkwürdigen Uraufführung unter Leitung des Komponisten gehört habe.

Walther Krug hat in seinem fesselnden, im Urteil über einzelne moderne Komponisten aber oft ungerechten Buche ‚Die neue Musik' (Verlag E. Rentsch, Erlenbach b. Zürich 1920) Mahlers Symphonien ‚Weltanschauungssymphonien' genannt. Auch die vierte ist eine solche. Sie ist zugleich als humoristische Symphonie gedacht.

Humor ist mehr als Komik, Witz und bloße Spaßmacherei, auch wenn er in diesen Formen auftritt; denn er ist immer Erzeugnis einer festgefügten Weltanschauung, in deren Weiten und Tiefen jede seiner Äußerungen Einblick gewährt, wodurch sie eine erhabene Bedeutung bekommt. Ob als humoristisch in diesem Sinne alle die lachenden, launigen Einzelheiten in Mahlers vierter Symphonie gelten dürfen, erscheint zweifelhaft. Die ‚humoristischen' Effekte sind zu gehäuft, treten manchmal zu kokett und zu pointiert auf und wirken nicht selten zu beziehungslos und ausschließlich durch sich selbst; sie sind daher zum Teil doch wohl im Wesen nicht mehr als Komik, Witz und Spaßmacherei. Echt humoristisch ist aber ohne Zweifel der Ge-

* Hermann von Waltershausen hat im dritten Bande seiner ungemein anregenden, aber bei ihrer Vielseitigkeit begreiflicherweise nicht in jeder Materie gleich stichhaltigen ‚Musikalischen Stillehre in Einzeldarstellungen', von der 1920 bei G. Bruckmann-München die ersten drei Bände erschienen sind (1. Die Zauberflöte. Eine operndramaturgische Studie. 2. Der Freischütz. Ein Versuch über die musikalische Romantik. 3. Das Siegfriedidyll oder die Rückkehr zur Natur), den Komponisten des Siegfriedsidylls als den Schöpfer des modernen Kammerorchesters gepriesen. Unter den Symphonien Mahlers kommt seine 4. dem Kammerorchesterstil am nächsten.

samtcharakter der Symphonie. Sie feiert die Überwindung aller Not und Enge des menschlichen Daseins durch Heiterkeit.

Das gleiche Ziel hat Bruckners Humor. Dieser ist aber naturnotwendige Blüte seines katholischen Welt- und Lebensgefühls, dem das Dasein nur als Übergang und Vorbereitung zu einem höheren Leben Bedeutung hat. Seine Heiterkeit ist nicht die des Weisen, sondern die des Frommen, die mithilft zur Besiegung aller Bedrängnisse und Anfechtungen des Lebens und Vertrauen und Kraft gibt, sich über das Endliche hinauszuerheben ins Unendliche, über die Erde hinaus in den Himmel. Aus dem bis zum Orgiasmus gesteigerten kosmischen Humor im Scherzo der siebten Symphonie erwächst der Mut zu dem furchtbaren Ansturm des folgenden Finales auf das höchste Ziel. Der grimmige, unbändige Humor des Scherzos der neunten zerstampft lachend alle Lasten, zerreißt jubelnd alle Fesseln, überspringt tanzend alle Hindernisse, die den Aufstieg über das Bedingte ins Absolute, die unio mystica hemmen könnten, die sich im folgenden Adagio vollzieht.

Mahler ist nicht von Natur fromm, er ist weise und möchte aus Weisheit fromm sein. Er steht nicht wie Bruckner fremd im bürgerlichen Zeitalter, ist vielmehr tief darin verwurzelt. Aber dem starken Ethos seiner grüblerischen Natur genügt das Lebens- und Weltgefühl dieses Zeitalters nicht. Dessen anthropozentrischer Standpunkt ist ihm zu niedrig. Er hat das Bedürfnis nach der Erhabenheit kosmischen Erlebens. So ist auch seine Musik wohl oft kosmisch, aber nicht naiv-, sondern im sentimentalischen Sinne kosmisch; oft jedoch kommt sie überhaupt nicht vom anthropozentrischen Standpunkt los. Und so ergeht es letzten Endes auch seinem Humor in der vierten Symphonie: es gelingt dem Weltkinde Mahler nicht, sich im Finale in den Himmel aufzuschwingen, er zieht vielmehr diesen auf die Erde herab, indem er ihn mit den Worten des Liedes aus ‚des Knaben Wunderhorn‘:

‚Wir genießen die himmlischen Freuden...‘, die eine Sopranstimme singt, als ein irdisches Schlaraffenland vergegenwärtigt.

Wie es ihm nicht gegeben ist, wie Bruckner die von allen Schranken des Endlichen freie Seligkeit im Absoluten, Unendlichen, Ewigen rein zu erleben, so glückt es ihm auch selten, sein Erleben durch im innersten Wesen absolute Musik auszudrücken. Er kann sich kaum je ganz von anthropomorphen Vorstellungen und Gedanken frei machen, und so ist auch seine Musik meist reich mit Assoziationen beladen, und zwar auch dann, wenn sein Humor spricht. Für die vierte Symphonie gilt dies nicht bloß im Finale, wo der Text des Liedes ganz bestimmte Vorstellungen wachruft. Begründet ist diese Erscheinung mit in der Tatsache, daß Mahlers Humor nicht wie der Bruckners aus dem Temperament, sondern aus der Reflexion gewonnen ist. Die Weltanschauung, auf der er basiert, ist das Produkt des Denkprozesses einer grüblerischen, mit dem Lebensgefühl ihrer Zeit zerworfenen Intelligenz. Er ist Philosophenhumor und daher nicht selten zerrissen, erzwungen und unfrei und unfähig, sich in so monumentalen Formen zu äußern wie Bruckners Scherzi sind. Wie meistens solcher Humor, ist er schließlich auch literarisch beeinflußt. Bildungserlebnisse haben stark auf ihn gewirkt. Auf Jean Paul mag mancher seiner kindlichen, eigenbrödlerischen Züge zurückzuführen sein. Daß viele seiner Skurrilitäten von E. Th. A. Hoffmann angeregt sind, ist nicht zu bezweifeln. Man vergleiche etwa ‚die phantastische Ouvertüre E. Th. A. Hoffmann‘ von Otto Besch, die Hausegger im vergangenen Winter in München zum ersten Male aufführte. Welche Bedeutung überhaupt Hoffmann und Jean Paul für Mahlers Geistesleben hatten, davon gibt die schöne und empfehlenswerte ‚Studie über Per-

sönlichkeit und Werk Gustav Mahlers' von Paul Stefan (München 1920, Piper & Co.) einige Vorstellung.

Bei einem solchen Gehalt nimmt es nicht Wunder, daß der musikalische Ausdruck desselben eklektisch ist. Mahler bedient sich gelegentlich eines Gassenhauers und des Operettenjargons wie Brucknerscher Wendungen. (An das Gegenthema im Adagio von dessen 7. erinnert wiederholt der dritte Satz.) Das Seltsame ist, daß diese Musik trotzdem nicht eines durchgehenden Charakters entbehrt, der einerseits nur dadurch erklärlich ist, daß am Eklektizismus durchweg festgehalten ist, andererseits aber doch auch fast überall die Persönlichkeit des Komponisten verrät, wie etwa auch die Gemälde der größten Meister unter den barocken Eklektikern Bolognas persönlichen Stil haben.

Hermann Preindl.

# Weihnachtsbücherschau

## Religiöse Literatur

Für die Gestaltung unserer Frömmigkeit und das religiöse Schrifttum, das ihr Nahrung bieten soll, wird die römische Meßliturgie in ihrer strengen Zentrierung auf Gott, die sie in anbetender und dankender Haltung unverrückt festhält, so sehr sie dem Wechsel des Jahres Rechnung trägt, immer ein Vorbild sein. So ist es eine Freude, das römische Missale immer häufiger in den Händen von Laien zu sehen. Vor allem war es der Benediktiner Anselm Schott, der es ihnen zugänglich gemacht hat. Sein lateinisch-deutsches ‚Meßbuch der hl. Kirche' liegt nun in 22. Auflage vor (298.—323. Tausend, Herder, kl. 12⁰, LX und 1044 S., geb. M. 60.— und höher). Die infolge der durchgreifenden Umarbeitung des Missales durch Papst Benedikt XV. von 1920 besonders notwendig gewordene Neuausgabe wurde von Pius Bihlmeyer im Verein mit anderen Beuroner Mönchen besorgt. Anselm Manser steuerte Beiträge über die Geschichte der hl. Messe und das Kirchenjahr, sowie eine Meßerklärung bei. Neben das Schottsche Missale tritt das ‚Meßbuch der katholischen Kirche' von Christian Kunz (Fr. Pustet, 18⁰ 1184 S. geb. M. 40.— und höher). Es empfiehlt sich durch seine Wohlfeilheit und ist gleichfalls auf das umgearbeitete römische Missale aufgebaut. Der ‚Schott' hat vor ihm voraus seine vertieften liturgischen Einführungen und ein Mehr an lateinischen Texten. — Der Laie, der die Kirchensprache beherrscht und bereits durch die liturgische Schule des Schottschen Meßbuchs gegangen ist, sei noch besonders auf die lateinischen Originalausgaben des ‚Missale Romanum' verwiesen, die der bekannte liturgische Verlag von Pustet auch in handlichem Format (48⁰, M. 67.—) und in musterhafter Ausstattung herausgibt. Wer nur der Sonn- und Feiertagsmesse folgen will, wird an dem gleichfalls von Bihlmeyer neu herausgegebenen Meß- und Vesperbuch ‚Oremus' (Herder, 24⁰, XX u. 974 S., geb. M. 22.50) Genüge finden. — Eine treffliche liturgisch-historische, auch in der aszetischen Auswertung immer sachliche Erklärung der Sonn- und Festtagsmessen bietet Josef Kramp in ‚Meßliturgie und Gottesreich', dem 6. bis 8. Bändchen der von Abt Herwegen herausgegebenen Sammlung ‚Ecclesia Orans' (Herder, 1. Teil M. 9.—, 2. M. 11.—, 3. M. 16.—). — ‚Die sonntäglichen Episteln, im Dienste der Predigt erklärt' (1. Bd. Vom ersten Adventsonntag bis Palmsonntag. Verl. L. Schwann, M. 28.—, geb. M. 33.—) hat Fritz Tillmann seiner Ausgabe der sonntäglichen Evangelien folgen lassen. Vielleicht wird gerade auch der Laie in dieser gewissenhaft fundierten Ausdeutung der Apostelbriefe — und nur der Apostel kommt zu Wort, nicht mengt sich Rhetorik des Auslegers ein —, dann und wann Ersatz für eine Sonntagspredigt finden. Tillmann schickt seiner Erklärung den griechischen Text der betreffenden Perikope und deren sinngetreue Übersetzung voraus. — An die Sonntagsepisteln schließen sich auch die schlichten und innigen ‚Erwägungen für Kanzel und Haus, Mein Licht und mein Heil' von Bernhard Strehler an (Deutsches Quickbornhaus, Burg Rothenfels). — Mehr der Paraphrast als der heilige Sänger spricht aus den ‚Psalmen, des Priesters Betrachtungsbuch' von Wendelin

Meyer O. F. M. (Bonifaziusdruckerei, 4. Bd. geb. M. 18.—). Durch die Psalmen hat das Alte Testament auch in der praktischen Frömmigkeit der Kirche dauernd Wurzel geschlagen. Im Hinblick auf die Antisemiten von heute, die sich selbst an den heiligen Büchern des Alten Bundes vergreifen, wie ein Joachim Kurd Niedlich in der vom Friesenbund herausgegebenen Schrift ‚Jahve oder Jesus? Die Quelle unserer Entartung' (Dürrsche Buchh. Leipzig, M. 8.—) oder der die ‚völlige Ausscheidung des Alten Testaments' fordernde Flensburger Hauptpastor Friedrich Andersen in seinem ‚Deutschen (!) Heiland', einer Neuauflage seines ‚Anticlericus' (Deutscher Volksverlag, München, M. 15.—), welcher Titel ‚ohnehin den Eingang in katholische Leserkreise erschwerte'. ‚Welch ein Gewinn würde sich für die deutschvölkische Bewegung ergeben, wenn es gelänge, die etwa 30 000 evangelischen und katholischen Geistlichen in Deutschland mit Verständnis für ihre Ideale zu erfüllen und womöglich durch einen geschlossenen Übertritt ihren Mitgliederbestand mit einem Schlage zu verstärken! . . . Es mag dabei der katholische Geistliche durch unmittelbare Autorität namentlich auf dem Wege des Beichtstuhls seine Gemeindeangehörigen noch mehr in der Hand haben als der evangelische . . .' — angesichts dieser Bewegung, welche die Kirche als judaisiertes Christentum bekämpft, wenn sie auch ihren Beichtstuhl zu ihren Zwecken gebrauchen möchte, tut es not, als Christ sich stolz zu den überragenden Gestalten des Alten Bundes als seinen Ahnen zu bekennen. Darum sind die kleinen Bändchen, in denen Emil Dimmler die Schriften des Alten Testamentes zu verbreiten sucht, zu begrüßen, vor allem die Propheten: ‚Isaias', ‚Jeremias', ‚Ezechiel', ‚Daniel mit Klageliedern und Baruch' und schließlich ‚Die kleinen Propheten'. Es reihen sich an die ‚Weisheitsbücher' ‚Sprüche Salomos', ‚Der Prediger', ‚Das Hohelied Salomos', ‚Sprüche Jesu Sirachs' und ‚Job' (Volksvereinsverl., jedes Bändchen M. 7.20). — Verfolgt Dimmler rein religiöse Ziele, so führt Johannes Nikel ‚Die Pentateuchfrage' (Aschendorff, M. 6.—) in ein Grundproblem der alttestamentlichen Forschung ein. — Eduards Königs Broschüre ‚Moderne Vergewaltigung des Alten Testaments' (Marcus & Weber, M. 5.—) ist ein Nachhall auf den ‚Kampfruf gegen das Alte Testament' (vgl. diese Blätter, Juli 1921): die ‚Große Täuschung' Friedrich Delitzschs, der nun auch seinen Vortrag ‚Babel und Bibel' in neubearbeiteter Ausgabe herausbringt (J. C. Hinrich, M. 12.50, geb. M. 18.—). — Für Paul Rohrbach, der in ‚Gottesherrschaft auf Erden' (Blaue Bücher, K. R. Langewiesche, Ladenpreis M. 7.20) das Evangelium Jesu aus sozialer Wurzel herleitet, führt vom ethischen Prophetismus des A. T. eine unmittelbare Linie zum N. T. Rohrbach betont stark das ‚Also auch auf Erden'. Wir betonen es mit ihm. Wenn er jedoch von Petrus und Paulus behauptet, sie hätten im Hinblick auf die Wiederkunft des Herrn nicht daran gedacht, von sich aus die Gottesherrschaft auf Erden Gestalt werden zu lassen, so wird doch klar, daß Rohrbach das Religiöse mit dem Sozialen geradezu verwechselt. Was nützt es, wenn Rohrbach den Massen das Gottesreich bringt — ‚Menschwerdung der Masse' ist es ihm, die fähig werden soll, Gott selbst zu erleben, — jedoch es zuvor seines tiefsten Inhaltes entleert? In seinem Reichgottesgedanken hat Christus keinen Platz. ‚Niemand steht im Evangelium zwischen Gott und der Seele, niemand, auch nicht Jesus.' Und doch erklärt er das von den Synoptikern überlieferte Wort Jesu, daß niemand den Sohn kennt außer der Vater und niemand den Vater außer der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will, neben dem Vaterunser für hinreichend, daß wir uns ein Bild von der Botschaft Jesu und ihrer Bedeutung machen können. So steht Jesus im Evangelium also doch zwischen Gott und der Seele, auch wenn Rohrbach jenes Wort, das ‚an der Grenze des für uns religiös Faßbaren liegt', aller philologischen Methode zum Trotz so deutet: ‚In der Tiefe des Wortes „erkennen" liegt die Deutung. (Sehr richtig!) Wo Jesus es hier von Gott sagt, heißt es berufen, wo er es von seinem eigenen Verhältnis zu Gott braucht, heißt es erleben.' — Unter den vielen oft so schwächlichen Jesusbildern, welche die liberale protestantische Theologie gezeichnet hat, ragt die Charakterstudie ‚Jesu Persönlichkeit' von Karl Weidel (Carl Marhold, Halle, Ladenpreis M. 10.—) weit hervor. Weidel verschließt nicht sein Auge vor der ‚alle menschlichen Größen überragenden Höhe des Selbstbewußtseins Jesu'. ‚Prophet oder König? Für ihn war es doch zu wenig.' ‚Er steht an der Stelle Gottes, er nennt sich den Sohn Gottes. Ohne weiteres

identifiziert er seine Gedanken . . . mit denen Gottes.' ‚Er hat sich für den Vollender der Weltgeschichte und höchsten Herrn aller Menschen gehalten.' Und Weidel weiß: ‚Die Stärke des Selbstgefühls ist bei solch einem schöpferischen Menschen geradezu der Gradmesser seines wirklichen Wertes und damit seiner geschichtlichen Bedeutung.' ‚König und Bettler, Held und Kind, Kämpfer und Friedefürst, Herrscher und Diener. . . . Ein gewöhnlicher Mensch wäre unter solchen Widersprüchen zusammengebrochen.' Wo liegt nun das Geheimnis dieser Persönlichkeit? Es liegt tiefer als Weidel vermeint. ‚Selbstbeherrschung', ‚Selbstzucht', ‚Selbstbezwingung' ist nicht des Rätsels Lösung. Hier ist Weidel kein guter Psycholog. Wo hätte man in den Evangelien das Gefühl, daß sich diese Persönlichkeit Gewalt antäte, wo hörte man in ihr das leiseste Knirschen eines Zwanges? Sie bezwingt sich nicht, sie verströmt sich, sie ist ganz spontan. Einen Willenskünstler hätte man aus Jesus nicht machen sollen. — Der Rationalismus in der Behandlung des Lebens Jesu wechselt mit den Zeiten; seine modernste, letzte Form, die fast das Irrationale in seinen Dienst stellt, nimmt er in einer Schrift des Wiener protestantischen Theologen R. A. Hoffmann an, die ‚Das Geheimnis der Auferstehung Jesu' (Oswald Mutze, Leipzig) mit Hilfe der Schrenck-Notzingschen Materialisationsphänomene aufklären will. Das Buch dieses Theologen liegt zwar jenseits aller Theologie, aber es zeigt gerade die Notwendigkeit für unsere Apologeten, die Grenze zwischen den Wundern und den okkulten Phänomenen zu ziehen. — Der Ursprung des Christentums, der Punkt, wo sich die Kreise der göttlichen und menschlichen Dinge berühren, wird immer im Mittelpunkt der christlichen Apologetik stehen. In seinem wirklich lesbaren apologetischen Lesebuch ‚Das Urchristentum' (1. Teil, 184 S., Volksvereinsverl., M. 5.—) faßt Franz Meffert die Ergebnisse der gelehrten Forschung in gemeinverständlicher Form zusammen. — Weniger aktuell mutet vielleicht der vom gleichen Verfasser erschienene Band ‚Ernst Häckel, der Darwinist und Freidenker, ein Beitrag zur Charakteristik des modernen Freidenkertums' an (ebenda, geb. M. 11.—), aber was in der oberen Bildungsschicht der Gesellschaft bereits abgetan ist, wirkt noch lange in den unteren Schichten nach. — Die Vorträge, die P. Heribert Holzapfel unter dem Titel ‚Die Kirche und die Freidenker' (Kösel & Pustet, M. 7.—) herausgibt, sind zum Teil aus der unmittelbaren Berührung und Auseinandersetzung mit den freidenkerischen Massen hervorgegangen. Was im ersten Vortrag ‚Staunen über die Kirche' nüchtern und doch warmherzig ohne die Rhetorik, zu der das Thema hätte verführen können, gesagt ist, gilt auch für den Gläubigen der Kirche, der dieses Staunen nie verlieren sollte. — Die apologetischen Vorträge ‚Monistische und christliche Weltanschauung' von Holzapfel und Reicher (Kösel & Pustet, M. 7.—) konnten in neuer Auflage erscheinen. — Ein gewichtiges apologetisches Werk, tiefgründig und zugleich anregend geschrieben, so daß es eine ernste Weihnachtsgabe darstellt, sind die gesammelten Essays ‚Katholische Weltanschauung und modernes Denken' (G. J. Manz, 8°, 532 S., M. 60.—, geb. M. 75.—) des Regensburger Domdekans Franz X. Kiefl, der wohl am besten von den katholischen Theologen die deutsche Philosophie und ihre Auswirkungen auf dem Gebiete der protestantischen und modernistischen Theologie und Religionswissenschaft sowie auf dem der politischen und wirtschaftlichen Theorie und Praxis übersieht, wofür auch diese Aufsätze, die zum Teil — wir erinnern an ‚Luthers religiöse Psyche', ‚Leibniz und der deutsche Idealismus' — bereits manchem unserer Hefte Gewicht und Relief verliehen haben, beredtes Zeugnis ablegen. Daß Kiefl den Grafen Arco zum ‚jugendlichen Nationalhelden' erklärt, soll, weil es im Vorwort geschieht, nicht als Beitrag des Theologen zur Theorie des Tyrannenmords gewertet werden. — Apologetisch gerichtet ist auch der in der Reihe ‚Katholische Lebenswerte' erschienene Band ‚Dogma und Leben, die kirchliche Glaubenslehre als Wertquelle für das Geistesleben' von Engelbert Krebs (Bonifaziusdruckerei, 8°, 466 S., geb. M. 32.—). Erratischen Blöcken gleich liegen da die großen Definitionen der Konzilien zwischen Steinchen, welche die Tageskontroverse um sie angeschwemmt hat. — Eine Entwicklung des katholischen Dogmas, auch von einer apologetischen, — freilich ganz eigenartigen — Absicht diktiert ist das Buch von Leonhard Fendt ‚Die religiösen Kräfte des katholischen Dogmas'. Ein Priester, der seine katholische Dogmatikprofessur mit dem Amt eines protestantischen Pastors vertauscht hat, versucht den Protestanten den Blick für die katholischen Glaubenswahrheiten zu öffnen. Wohl protestantisiert er sie

zuweilen oder vielmehr protestantisiert er den Glaubensbegriff, an dem er sie mißt, so wenn er die Stärke des Erlebnisses ausschlaggebend sein läßt für die Bewertung der katholischen Eucharistielehre, aber dabei scheint die apologetische und pädagogische Absicht die immer geistvolle Darstellung stark mitbestimmt zu haben. Wohl unternimmt er das zum Scheitern verurteilte Wagnis, die protestantischen Landeskirchen als lebendige Glieder in den Organismus der apostolischen Kirche einzufügen, aber die Luft, die hier weht, ist die heimatliche der katholischen Kirche, ist nicht protestantische Luft, und das Buch bleibt ein persönliches Rätsel seines Verfassers. Zu katholisch ist es auch dem Herausgeber der Schriftenreihe ‚Aus der Welt christlicher Frömmigkeit', in der es erschienen ist (Ch. Kaiser, 253 S., M. 27.—, geb. M. 33.—), Friedrich Heiler, der diese eröffnet hat mit der Schrift ‚Katholischer und evangelischer Gottesdienst' (48 S., M. 6.—). Dem Lobe des protestantischen Gottesdienstes als der Anbetung im Geiste und in der Wahrheit geht voraus ein Lobpreis auf die katholische Liturgie, mit der nur, wie auch mit ihrer Kirche, Christus nichts zu tun habe. Daneben die Feststellung, ‚daß erst im Neben- und Gegeneinander dieser beiden Konfessionen die christliche Idee in ihrer ganzen Wertfülle sich entfaltet'. Dazu nehme man noch die Behauptung, daß Christus überhaupt nichts habe stiften wollen, weder einen Kult noch eine neue Religion. Somit wäre Heilers Buch, soweit es sich ein christlich-religiöses Ziel setzt, überhaupt überflüssig. Dann hat der Historiker, der Psychologe, der Ästhet das Wort, nicht mehr der Theologe, der doch Heiler sein will. — Eine besonnene Darstellung der ‚Katholischen Frömmigkeit, ihrer Grundlagen, ihres Wesens und ihres Rechtes' verdanken wir Franz Sawicki (‚Katholische Lebenswerte', Bonifatiusdruckerei, 411 S., M. 32.—). Die Frömmigkeit der alten Christen spricht noch zu uns in den ‚Gebeten auf Stein nach Denkmälern der Urchristenheit', die der Erforscher der christlichen Altertümer Karl M. Kaufmann in einem schmucken Bändchen (Kösel & Pustet) ausgewählt und erklärt hat. — Von der Schriftenreihe ‚Credo' des Jesuiten Peter Lippert ist das 5. Bändchen ‚Die Gnaden Gottes' (Herder, 12⁰, 153 S., M. 9.60, geb. M. 13.—) erschienen. Bei Lippert sprechen die Dogmen für sich, ihre Entwicklung ist ihre Apologie. Im vorliegenden Bändchen stehen kostbare Worte über ‚Freiheit und Gnade'. ‚Gott rührt die Pforten, die in eine Seele führen, nicht an . . . Was Gott nicht anrührt, soll auch der Mensch unangetastet lassen — heilig sei ihm die Freiheit der Seelen.' Mit feinen Händen werden die Verknüpfungen des Knotens ‚Prädestination' aufgewiesen, ohne daß versucht würde, ihn grob zu lösen oder gar zu zerhauen. — Gleichfalls eine Darstellung des katholischen Dogmas ist das dreibändige Werkchen ‚Das wunderbare Licht' (Kösel & Pustet, geb. M. 52.50), aus der fleißigen Feder Emil Dimmlers. Charakteristisch für ihn ist die Fülle von mosaikartig zusammengesetzten Schriftstellen aus dem Neuen und nicht minder aus dem Alten Testament, mit denen das Dogma illustriert wird. Die Bestimmung der Tragweite der kirchlichen Unfehlbarkeit: ‚Die Unfehlbarkeit erstreckt sich auch auf die Gesetze der Kirche, die Genehmigung religiöser Orden . . .' dürfte zum mindesten mißverständlich sein. — Das Beste, was in letzter Zeit über das Wesen des Glaubens gesagt wurde, über seinen Gnadencharakter, über das Credo als Inspiration vom Standpunkt Gottes, als Intuition vom Standpunkt des Menschen aus, über das Solidarische des katholischen Glaubensbewußtseins, dessen Träger das ‚Wir', nicht das ‚Ich' ist, findet man in einem Heftchen ‚Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus' von dem Tübinger Dogmatiker Karl Adam (W. Bader, Rottenburg, M. 2.60). — Über die Liebe, ‚Das königliche Gebot' (Kösel & Pustet) hat der Benediktinerabt Bonifaz Wöhrmüller eine Reihe von Kapiteln geschrieben, in denen die Menschenseele, so wie sie ist, aus helläugiger Beobachtung des Lebens und aus einer Liebe heraus angesprochen wird, ohne die eine Predigt über die Liebe, und wenn sie die Sprache der Engel redete, tönendes Erz wäre. — Vorzüglich für weibliche Leser ist das erbauliche ‚Marienleben' des alten J. B. Hirscher geschrieben, das Johannes Mumbauer neu herausgegeben hat (Kösel & Pustet, geb. M. 25.—). — Den geistigen Nachlaß des großen französischen Jesuiten Louis Lallemant, dessen Schule, ‚einheitlicher, origineller und zwanzigmal sublimer im Vergleich zu Port-Royal' Henri Bremond im fünften Band seiner monumentalen ‚Histoire littéraire du sentiment religieux en France' ins Licht gerückt hat, gibt Br. Herimann unter dem Titel ‚Der Weg zur Innerlichkeit' (Herder, geb. M. 27.—) heraus.

Bremond nennt Lallemants Buch ‚eines der drei oder vier wesentlichen Bücher der modernen religiösen Literatur', wegen seiner allem Abenteuerlichen abgeneigten, klugen, gleichgewichtigen Art empfehlenswert als ‚Grammatik der Mystik'.

Eine Reihe franziskanischer Schriften hat das Jahr gebracht, meist im Anschluß an das 700jährige Jubiläum des III. Ordens. Diesem ist eine eigene Festschrift gewidmet ‚Der Geist des hl. Franziskus und der III. Orden' von Dietrich von Hildebrand, im Verein mit einigen Ordensleuten herausgegeben (Theatinerverlag, München, 131 S. illustriert, M. 15.—). Hildebrand befreit das Franziskusbild von seinen modernen Übermalungen, pantheistischer Naturschwärmerei und religiösem Subjektivismus, so daß die Konturen dieser ganz im Übernatürlichen verwurzelten Persönlichkeit klar hervortreten. Die übrigen Beiträge lassen die großen Franziskanerheiligen selbst kurz zu Wort kommen oder sie erzählen von der Umgestaltung der Welt durch die Heiligen des III. Ordens. — Am weitesten tragen wohl heutzutage das Bild des Armen von Assisi die Legenden, die sein Andenken in rührender Treue und in ewiger Jugendfrische bewahrt haben, die Fioretti. Zu den schon vorhandenen Ausgaben, von denen die des Franziskaners und Historikers seines Ordens Heribert Holzapfel ‚Franziskuslegenden' (Sammlung Kösel, Nr. 15, M. 7.—) wegen ihrer franziskanischen inneren Schlichtheit und der vorzüglichen knappen Einleitung zur ersten Einführung besonders empfohlen sei, sind drei neue hinzugekommen: ‚Die Fioretti oder Blümlein des hl. Franziskus' (Herder, 8°, X und 146 S., geb. M. 18.—), von Hanns Schönhöffer besorgt; sie empfiehlt sich durch Verlässigkeit der Übersetzung und des ihr zugrunde gelegten Textes. Eine Auswahl aus den Fioretti und anderen Franziskuslegenden (mit stilwidrigen Illustrationen) bringt auch die ‚Kleine Amalthea-Bücherei': ‚Legenden vom hl. Franz' (Amaltheaverl. 12°, 106 S., geb. M. 18.—). Schließlich hat noch der Tyroliaverlag in schönem Druck und trefflicher Ausstattung den ‚Blumenstrauß des hl. Franz von Assisi, Fioretti' herausgebracht, von Otto Kunze in gutes Deutsch sinngetreu übertragen und von Otto Graßl mit Federzeichnungen geschmückt, deren moderne, der Gothik wahlverwandte Ausdrucksformen vom Hauche franziskanischen Geistes nicht unberührt blieben (4°, 134 S., geb. M. 25.— und höher). — Der Franziskaner Wendelin Meyer veranstaltet eine buchtechnisch überaus geschmackvolle Ausgabe von Franzens ‚Sonnengesang' (Vierquellenverl. Leipzig, 97 S., geb. M. 24.—). — Viel zu wenig bekannt ist es, daß es eine Ausgabe der ‚Schriften des hl. Franziskus von Assisi' (Ordensgesetze, Briefe, Gebete) gibt. Der Franziskaner Maternus Redersstorff hat sie übersetzt und eingeleitet (Pustet, 216 S., M. 2.40, geb. 4.90). Vom Leben des ‚hl. Franz von Assisi' entwirft auf knappem Raum Emil Dimmler ein alle wesentliche Züge enthaltendes Bild in einem Heft der ‚Führer des Volkes' (Volksvereinsverlag, 2. Aufl., M. 6.—; in der gleichen Sammlung erschienen in 2. Auflage W. Kosch, ‚Friedrich Spe' und ‚Martin von Cochem', je M. 4.—, sowie F. Schmidt-H. Cardauns, ‚Hermann von Mallinkrodt', M. 16.—). — Auch in den ‚Lebensbildern vollendeter Menschen': ‚Ringende und Reife', sieben Heiligenleben, die Ignaz Klug (F. Schöningh, geb. M. 30.—) mit besonderer Betonung der sittlichen Entwicklung ihrer Helden schildert, sind die franziskanischen Heiligen stark vertreten: Franz selber, Antonius von Padua und die Tertiaren Elisabeth von Thüringen, Thomas Morus und Johannes Vianney, der Pfarrer von Ars. Gerade um dieses letzten willen, dieses ganz großen Seligen nach dem Herzen Pius X., der ihn auch unter die Zahl der Seligen aufnahm und zum Patron der Seelsorger erhob, sei Klugs Buch empfohlen. Es sei hier auch auf sein Werk ‚Lebensbeherrschung und Lebensdienst' verwiesen, dessen dritter Band ‚Die Güter des Lebens' (F. Schöningh, 530 S., geb. M. 20.—) die soziale Frage auf Grund eines reichhaltigen Materials in immer konkreten Ausführungen behandelt. Lebens- und Charakterbilder von zehn führenden katholischen Persönlichkeiten der nachreformatorischen Zeit hat Sebastian Merkle, der selbst eine Schilderung Sailers aus bester Kenntnis der Zeitgeschichte beisteuerte, zu einem Bande ‚Religiöse Erzieher der katholischen Kirche aus den letzten vier Jahrhunderten' (Quelle & Meyer, 355 S., geb. M. 30.—) vereinigt. Der Franz von Sales Millers und Wittigs Vinzenz von Paul ragen hervor. Genannt sei auch Krebs' Lebensabriß des Tübingers Johann Baptist Hirscher, der uns bis heute fehlte und auf den der einflußreiche, Freimut mit Demut verbindende Theologe ein Recht hat. Die von den Herausgebern angeführte Begründung für das Fehlen des hl. Ignatius von Loyola leuchtet uns nicht ein. —f.

## Philosophie

Der Phänomenologe Husserl hat zuerst auf den böhmischen Philosophen Bernhard Bolzano als einen der größten Logiker aller Zeiten aufmerksam gemacht. Nun veröffentlicht der Verlag Felix Meiner nach seiner ‚Wissenschaftslehre' (2 Bde. zu je M. 50.—) auch die ‚Paradoxien des Unendlichen' als Band 99 seiner ‚Philosophischen Bibliothek' (Leipzig 1921; M. 18.—, geb. M. 25.—). Daß derartige mathematische Forschungen in die höchsten Fragen der Metaphysik übergreifen, das zeigen Isenkrahes ‚Untersuchungen über das Endliche und das Unendliche. Mit Ausblicken auf die philosophische Apologetik' (Marcus & Weber, Bonn 1921, Heft I und II je M. 16.—, Heft III M. 18.—), in denen der vielfach angefeindete Gelehrte seine lauteren Bemühungen, die Apologetik von Schwächen und Unexaktheiten zu reinigen, in glänzender Polemik fortsetzt. — Die soeben genannte ‚Philosophische Bibliothek' (Verlag Felix Meiner, Leipzig) hat sich großes Verdienst um die Verbreitung philosophischer Literatur erworben; viele wichtige Werke sind seit Jahren nur in ihrer Ausgabe zu haben, andere Editionen zeichnen sich durch sorgfältige Übersetzungen und Erläuterungen aus. Nun ist der Verlag auch im Begriff, die alte, nur mit Hilfe des Originals verständliche Aristotelesübersetzung Kirchmanns durch eine neue von Eugen Rolfes* zu ersetzen. In seinem Bestreben nach getreuem Durchscheinenlassen des Urtextes vermittelt Rolfes einen Hauch vom Geist des Stagiriten, weshalb seine Übersetzung der oft willkürlichen und dabei nicht lesbareren von Lasson vorzuziehen ist. Ausgezeichnet sind die Erläuterungen, die das meiste den Kommentaren des hl. Thomas verdanken. Eine Einführung in ‚Die Philosophie von Thomas von Aquin' gibt Rolfes in der gleichen Sammlung (1920; geh. M. 7.40, geb. M. 10.40). Sie weist dieselben Vorzüge auf wie seine Aristoteles-Ausgabe. Es war ein glücklicher Gedanke, den Aquinaten in übersichtlich zusammengestellter, sorgfältig kommentierter Auswahl selbst zu uns reden zu lassen. Eine umfangreichere, zusammenhängende Stücke bietende Thomas-Übersetzung wäre sehr erwünscht.

* Metaphysik, 2. Aufl. 1921; 2 Bde., je M. 16.—, geb. M. 23.—; Kategorien 1920; M. 10.—, Perihermenias 1920; M. 6.25.

Die Geschichte der Philosophie hat durch die von Dilthey geschaffene Methode einfühlenden Verstehens neues Leben gewonnen. Das zeigt die hervorragendste philosophiegeschichtliche Neuerscheinung dieses Jahres, Karl Joëls ‚Geschichte der antiken Philosophie' (I. Bd., Tübingen 1921, Mohr; M. 120.—, geb. M. 136.—). Die Frucht dreißigjährigen Forschens, stellt sie eine Weiterführung und sorgsame, besonnene Nachprüfung früherer Untersuchungen dar. Trotz gewissenhaften Philologenfleißes und umfassender Gelehrsamkeit ist das Werk ganz aus dem Leben herausgewachsen, aus der lebendigen Problematik der Gegenwart. Dabei hat sein feines Einfühlungsvermögen Joël davor bewahrt, die Griechen zu modernisieren, während seine künstlerische Gestaltungskraft kein trockenes Handbuch schuf, sondern ein Lesebuch für jeden Gebildeten — trotz des gewaltigen Umfangs. Nur ein recht unvollkommener Ersatz für den noch nicht erschienenen zweiten Band ist Edgar Salins, aus der Atmosphäre des Stefan-George-Kreises hervorgegangene Schrift ‚Platon und die griechische Utopie' (München 1921, Duncker & Humblot; M. 30.—). Zwar befähigt seine antikische Weltanschauung den Verfasser in der Tat, bis zu einem gewissen Grad ‚die Politeia vom Mittelpunkt her nachzuleben'; die Darstellung ist farbig, plastisch und übersichtlich. Doch ist nicht nur jede Wertung mit großer Vorsicht aufzunehmen (vgl. etwa die Plattheiten über die Familie!), auch die Darstellung gibt bei weitem nicht den ganzen Plato, sie verkennt die Jenseitigkeit seiner Philosophie, welche der kleine Vortrag von Heinrich Barth, ‚Das Problem des Ursprungs in der platonischen Philosophie' (Kaiser, München 1921; M. 3.20) nachdrücklich hervorhebt, ohne dabei ihre von Salin betonte praktische, auf Verwirklichung gerichtete Tendenz zu vernachlässigen.

Von der Geschichte der neueren Philosophie liegt keine grundlegende Gesamtdarstellung vor, wie die Joëlsche, wohl aber einige beachtenswerte Monographien. Die den ‚Hochland'-Lesern schon bekannte, aus der Problematik unserer bewegten Zeit hervorgegangene, fesselnde Rede von Max Ettlinger, ‚Leibniz als Geschichtsphilosoph' (Kösel & Pustet, München-Kempten; M. 7.50), die zum erstenmal in Deutschland die Leistung dieses klassischen Denkers auf dem genannten Gebiet würdigt, ist in der Buchausgabe durch Anmerkungen und Quellennachweise, besonders aber durch den vollständigen Abdruck des

Leibnizfragmentes ‚Die Wiederherstellung aller Dinge‘ in Urtext und Übersetzung bereichert, worin Leibniz mit viel Scharfsinn die Nietzschesche Lehre von der ewigen Wiederkunft vorwegnimmt, um sie alsbald zu widerlegen. Einen führenden Geist der auf Leibniz folgenden deutschen Aufklärung beleuchtet Christoph Schrempf in seinem Buch ‚Lessing als Philosoph‘ (Klassiker der Philosophie, Bd. XIX, Frommann, Stuttgart, 2. Aufl. 1921; M. 16.—, geb. M. 20.—) von einer zu wenig beachteten Seite. Da Lessings Philosophieren um das Problem Glauben und Wissen kreist, führt uns auch diese Schrift mitten in das geistige Ringen der Gegenwart. Schrempf hat das Bild des leidenschaftlichen, von ‚intellektueller Redlichkeit‘ beseelten Wahrheitssuchers, der doch niemals die Wahrheit finden konnte, anschaulich gezeichnet. Gerade die Ergebnislosigkeit von Lessings Denken zieht ihn an; nicht der Inhalt seiner Philosophie, sondern der philosophische Charakter, die ‚dämonische Wahrheitsliebe‘ ist ihm vorbildlich, er hält sie für geeignet, ‚uns in die rechte philosophische Stimmung hineinzuziehen‘. Eine überschauende Kritik fehlt; was an Ansätzen zur Beurteilung vorhanden ist, bewegt sich in entgegengesetzter Richtung als wir wünschten: Lessing ist Schrempf zuweilen noch nicht radikal genug. Von der noch ausgesprocheneren Zustimmung eines getreuen Schülers ist die Schrift von Friedrich Jodl über ‚Ludwig Feuerbach‘ (Klassiker der Philosophie, Bd. XVIII, ebenda, 2. Aufl. 1921; M. 16.—, geb. M. 20.—) getragen; wohl die beste Einführung in Feuerbachs Philosophie. Der aufmerksame Leser sieht daraus — vielleicht gegen die Absicht des Verfassers —, daß Feuerbachs Feindschaft gegen das Christentum eigentlich nicht das wahre Christentum meint, sondern Hegels Abstraktionen: ihrer überdrüssig, wollte Feuerbach statt bei der Idee wieder beim Konkreten, Sinnlichen, beim Menschen beginnen: sein Atheismus verneint nicht den wahren Gott — den hat Feuerbach vielmehr nie gekannt —, sondern den von Hegel konstruierten. Dem größten Gottesleugner der Neuzeit hat Friedrich Muckle ein bedeutendes Werk gewidmet, dessen erster Band, ‚Friedrich Nietzsche und der Zusammenbruch der Kultur‘ (Duncker & Humblot, München 1921; M. 45.—) soeben erschienen ist. Mit feinstem Verständnis, mit glühender Liebe zu diesem unseligen Menschen sind hier die psychologischen und biographischen Wurzeln von Nietzsches Anschauungen aufgedeckt. Eine sachliche Kritik ergibt sich daraus von selbst; Muckle drängt sie uns nicht noch ausdrücklich auf. Der große kulturelle Hintergrund, auf dem hier — unseres Wissens zum erstenmal — die Gestalt Nietzsches gezeichnet ist, läßt sie als großartiges Symbol erscheinen unserer unseligen, chaotischen und ringenden Zeit. Wir werden auf das grundlegende Werk nach Erscheinen des zweiten Bandes noch ausführlicher zu sprechen kommen.

Dem lebendigen Erfassen der zeitgenössischen Philosophie dient das von Raymund Schmidt herausgegebene Sammelwerk ‚Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen‘*. Ein glücklicher Einfall, der auch auf anderen Gebieten des Geisteslebens Nachahmung verdient. Die Selbstdarstellung gibt zuweilen einen lebendigen Eindruck der Persönlichkeit, ähnlich wie das gesprochene Wort, der noch durch die beigefügten Bildnisse der Autoren verstärkt wird. Nur schade, daß ein solches Unternehmen in einer Zeit, da alle objektiven Maßstäbe fehlen, der wertenden Auswahl und der übersichtlichen, sachlichen Anordnung entbehren muß, und daß auch nicht alle Mitarbeiter ihrer Aufgabe schriftstellerisch gewachsen sind, manche sich auch scheuen, aus der wissenschaftlichen Sachlichkeit herauszutreten und weniger die vom Herausgeber gewünschte ‚Psychogenese‘ ihrer Gedanken geben als eine Inhaltsangabe ihrer Werke. Und sobald die lebendig philosophierende Persönlichkeit nicht hervortritt, wird man leicht dazu verführt, dem herben Urteil zuzustimmen, das Arthur Drews in ‚Die Philosophie im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts‘ (Sammlung Göschen, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, Berlin 1921; M. 4.20) über die unfruchtbare Epigonenhaftigkeit der heutigen Philosophie fällt. Und doch hat unsere Übersicht gezeigt, wie wenig dieses Urteil den schöpferischen Kräften gerecht wird, die sich allenthalben neben dem Epigonentum zu regen beginnen. —r.

## Bildende Kunst

Längst bevor die große Flutwelle der Grünewald-Begeisterung aufstieg, ist in diesen Blättern (Dezember 1911 — Fe-

---

* Bd. I. Barth, Becher, Driesch, Joël, Meinong, Natorp, Rehmke, Volkelt. Bd. II. Adickes, Baeumker, Cohn, Höfler, Troeltsch, Vaihinger. Weitere Bände in Vorbereitung. Verlag Felix Meiner, Leipzig 1921; Preis geb. je M. 60.— und M. 80.—.

bruar 1912) Matthias Grünewalds Bedeutung so gewürdigt worden, wie wir sie heute erkennen. Franz Bock hat in dem großen, durch viele Kunstbeilagen unterstützten Beitrag schon damals im Gegensatz zu herkömmlichen Auffassungen die charaktervolle Selbständigkeit und Deutschheit dieses größten, fast modern anmutenden mittelalterlichen Malgenies dargetan und gezeigt, wie in seiner Kunst nicht nur die Gotik abgeschlossen, sondern das Barock in ganz selbständiger Weise vorweggenommen wird. Seitdem ist eine reiche Literatur gelehrten und popularisierenden Charakters entstanden, unter der als jüngste Leistung die dritte Veröffentlichung der ‚Furche-Kunstgaben', das ausnehmend schöne Werk: Matthias Grünewald, der Maler des Isenheimer Altars. Gemälde und Zeichnungen des Meisters mit einer Einführung von Wilhelm Niemeyer. 21 einfarbige Bilder im Text, 10 mehrfarbige Bildtafeln usw. (Furche-Verlag, Berlin 1921, geb. M. 80.—) die Mitte hält zwischen wissenschaftlicher und volkstümlicher Behandlung von Grünewalds Leben und Werk. Davon ausgehend, daß die Jugend des 20. Jahrhunderts in Grünewald ‚das große Erlebnis alter Kunst überhaupt' hatte, daß sie in ihm ‚die Möglichkeit tiefster Erschütterung durch malerische Schauung, die gewaltige Offenbarung verborgener, verlorener Möglichkeiten der deutschen Seele, Widerklang und Bestätigung einer neuen malerischen Hochspannung über die Jahrhunderte hin' erlebte, gibt er eine die gotische Geistigkeit ebenso stark nachfühlende wie die Farbenwirklichkeit der Welt mystisch deutende Interpretation dieser Kunst. Durch stark gedanklich verarbeitete Einfühlung wird ihre ästhetische Sonderart aufgezeigt und die innere Verwandtschaft mit Tendenzen in der malerischen Kunst unserer Tage dargetan. Die Illustrierung des Werkes ist hervorragend; die farbigen Bildtafeln machen es zu einer Gabe von seltenem Wert. — Während frühere Kunstgeschichtschreibung Künstler, die sich zeitnahe waren, auch artnahe empfand, wissen wir heute, daß die größten Gegensätze oft im gleichen Zeitpunkt in die Erscheinung traten. Grünewald, Dürer, Holbein, drei Namen, drei Welten. Wie sehr aber gerade der jüngere Holbein seinem Zeitgenossen Grünewald polar gegenübersteht, erhellt aus einer Studie Kurt Pfisters: Hans Holbein der Jüngere. Mit 60 Bildtafeln und zahlreichen Abbildungen (Holbein-Verlag, München 1921, M. 28.—). In ähnlicher Weise, wie der geistreiche Verfasser die Maler Rembrandt, Segers, Vincent van Gogh ‚im Raum der abendländischen Geistigkeit' zu begreifen suchte, geht er auch hier dem schöpferischen Sinn des Werkes Holbeins nach und befragt den ‚am meisten ausgeglichenen deutschen Maler', den einzigen, ‚der unbedingte europäische Geltung besitzt', um den eigentlichen Sinn seiner Kunst. Die Antwort lautet: reinste Weltzugewandtheit und Ausgeglichenheit aller Gegensätze. Es ist somit kein Zufall, daß der Meister seinen Hauptwirkungskreis in England fand. Wer seine Bildnisse englischer Zeitgenossen ruhig auf sich wirken läßt, wird die Richtigkeit von Pfisters Behauptung fühlen, daß Holbein der einzige ist, der ‚die eindeutige Gleichung zwischen Schicksal und Sichtbarkeit fand und formte'. Keiner, der mit ihm lebte, steht dem Mittelalter ferner als er. Seine Devotionsbilder, selbst die Darmstädter Madonna des Bürgermeisters Joh. Meyer, sind, ‚obwohl nicht weltlich oder kirchenfeindlich empfunden', jenseits von aller mittelalterlichen Religiosität. Die Vorliebe Kurt Pfisters für problematische Naturen hat ihm auch den alten Bruegel lieb gemacht. Er widmet ihm ein Bändchen mit 78 Vollbildern (Insel-Verlag, Leipzig 1921, geb. M. 24.—). Bruegel ist wie Holbein Übergang. ‚Ihn überfiel die Einsicht in den Ablauf des Weltalls wie Naturgewalt; er glaubte und zweifelte im gleichen Augenblick.' Dieser seelische Dualismus ist ‚bewußte Belastung des Menschen Bruegel'. Er tritt mit tragisch wirkender Schärfe in Bildern wie die ‚Parabel von den Blinden', ‚Sturz des Ikarus' und ‚Die Elster auf dem Galgen' hervor. Dieser Durchbruch eines neuen Weltgefühls tritt bei keinem Künstler so revolutionär in die Erscheinung wie bei dem Venezianer Tintoretto. Emil Waldmann hat ihm unter diesem Titel eine Monographie gewidmet (Bruno Cassirer, Berlin 1921, 79 Seiten Text und 90 Kunstbeilagen, geb. M. 44.—), die zu lesen ein Vergnügen ist nicht nur wegen der Klarheit des Stils, sondern auch um der lichtvollen Art willen, wie die Probleme gefaßt und dem Leser gezeigt werden. Der Gegensatz zu Tizian und der älteren, mit Linearperspektive und Gestaltenschönheit arbeitenden Kunst wird greifbar. Wir erleben das neue Raumgefühl, mit dem dieser gewaltige Genius die alte Konvention sprengt, mit Erschütterung und sehen, wie hier dem Einzug des Barock die Tore geöffnet werden. ‚Tintoretto'

— so schließt der Verfasser seine mit kritischem Verstand und echter Einfühlungskraft geschriebene Studie — ‚hat dem Aufruhr inneren Erlebens Gestalt verliehen wie nie ein Künstler Italiens zuvor. Er ist der Innerlichste unter den Italienern.' — In Bruegel und Tintoretto war ‚Weltgefühl', längst bevor man wie Friedrich Märker über ‚Lebensgefühl und Weltgefühl' (Delphin-Verlag, München 1921, Pappband M. 25.—, Halbleinen M. 28.—) schrieb. Als ‚eine Einführung in die Gegenwart und ihre Kunst', die mit 48 ganzseitigen Abbildungen charakteristisch in dem Buche vertreten ist, gibt der Verfasser seine Arbeit. Sie hat die Form eines geistreichen Essays, der, mit pantheisierenden Anklängen über die formalästhetische Betrachtung hinausgreifend, eine Analyse des Zeitgefühls zu geben trachtet. Was hier für die Gegenwart versucht ist, leistet Werner Weisbach für die Zeit von der Mitte des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts in dem reich illustrierten Band: ‚Der Barock als Kunst der Gegenreformation' (Paul Cassirer, Berlin 1921, Halbleinen M. 80.—). Es ist zum großen Teil Neuland, das der Verfasser bearbeitet. Die Frage, welches Bild sich die Barockzeit von den großen Heiligen Loyola, Philipp Neri, Carlo Borromeo oder einer hl. Theresa gemacht habe, sei, so sagt er mit Recht, noch gar nicht in Angriff genommen. Die Einleitung über die historischen und psychologischen Grundlagen des Barockzeitalters macht das noch in viel umfassenderer Weise klar. Der Verfasser steht dieser selbst von Katholiken unserer Tage nicht immer gerecht beurteilten Zeit mit einem seltenen Verständnis auch der mystisch-religiösen Erscheinungen gegenüber, und man kann angesichts der auch das Leben der christlichen Kunst der Gegenwart so tief berührenden Fragen nur beklagen, daß man von katholischer Seite nicht schon längst an ihre geschichtliche und psychologische Behandlung herangetreten ist. Vortrefflich ist, wie er an den einzelnen Werken die illusionistische und psychologische Absicht in der kirchlichen Kunst des Barock dartut. Das Bildwerk soll den Beschauer dahin bringen, sich so in das Dargestellte einzufühlen, daß es ihm wie zum eigenen Erlebnis wird. Der mystischen Erotik gegenüber ist sein Urteil zurückhaltend und voll Ehrfurcht für die Welt des Religiösen. Daß dieses in jeder Hinsicht anregende und glänzend geschriebene Buch nur eine Abschweifung des Verfassers von seinen Studien über Rembrandt und das Religiöse ist, merkt man ihm wahrlich nicht an. Es gehört zu den beachtenswertesten Erscheinungen jüngster Kunstgeschichtschreibung. — Wenn in der waffenstarrenden Zeit der letzten Jahre auch die Kunst selber kleinlaut geworden ist, die Kunstforschung hat nicht geruht. Es ist eine scheinbar widerspruchsvolle Erscheinung, daß zu gleicher Zeit, da so viele Kunstdenkmäler vernichtet wurden, die Liebe zu ihnen erst recht aufflammte, und man sich nicht genug tun konnte, selbst den Trümmern noch erhaltende Mühe und Sorgfalt zuzuwenden. Die solcher Aufgabe dienenden Publikationen werden neuerdings durch einen stattlichen Band in Quartformat mit 250 großen und schönen Abbildungen vermehrt, worin H. Reiners und W. Ewald ‚Kunstdenkmäler zwischen Maas und Mosel' (Bruckmann, München 1921, leicht geb. M. 75.—) nicht bloß historisch würdigen und beschreiben, sondern man kann sagen, für unser kunstgeschichtliches Wissen fast neu entdecken. Während in Friedenstagen nur die großen französischen Kathedralen den Strom der Wanderer an sich zogen, schlummerte abseits der Heerstraßen, versteckt und fast vergessen, eine Welt von Schönheit in zahlreichen romanischen und gotischen Kirchen und Abteien und in Profanbauten, von denen die Forschung bisher gar nicht oder nur völlig ungenügend Notiz genommen hatte. Durch die vom Oberkommando der 5. Armee beauftragten zwei Kunsthistoriker (Dr. Reiners ist unsern Lesern als Mitarbeiter am ‚Hochland' bekannt) wurde eine erstaunliche Arbeit geleistet, deren wissenschaftliche Ergebnisse in dieser ebenso schönen wie wohlfeilen Publikation vorliegen. Viele der wiedergegebenen Bauten hat der Krieg in Trümmer gelegt. Es ist wahrscheinlich, daß es andere Abbildungen als die in diesem Werke nicht gibt. Es wird einmal zu den Monumenta der Kunst- und Baugeschichte zählen. Während hier das wissenschaftliche Interesse vorwiegt, ist in der von Dr. Heribert Reiners herausgegebenen Sammlung ‚Kunstdenkmäler der Rheinprovinz' (Kühlen, M.-Gladbach) ein mehr vaterländisches und ästhetisches Interesse vorwaltend. Der erste Band ‚Rheinische Baudenkmäler' (kart. M. 45.—) enthält 160 ganzseitige Abbildungen, denen eine Einleitung ‚Zur Entwicklung der rheinischen Baukunst' vorausgeschickt ist, und über deren einzelne Gegenstände ein erläuterndes Verzeichnis der Bilder im An-

hang das Notwendigste sagt. Gerade in dem gegenwärtigen geschichtlichen Augenblick ist eine solche für weitere Kreise bestimmte Inventur rheinischer Kunst, die sich bis in die Gegenwart erstreckt, von vaterländischer Bedeutung. — ‚Zeitgenossen Chodowieckis' nennt sich ein reizendes Büchlein des Rhein-Verlags zu Basel (1921, geb. M. 14.50), worin ‚Lose Blätter schweizerischer Buchkunst' durch einen kongenialen Text von Olga Amberger gleichsam umrahmt sind. Welch eine stille, seelenfeine und humorvolle Zeit und Welt tritt einem da entgegen! Auch wer sie schon kennt oder zu kennen glaubt, die Geßner, Lips, Freudenberg, König, Duncker, Schellenberg, Usteri und Heß, er wird doch durch die schöne Einheit, in der ihr Werk hier sich mit dem das schweizerische Rokoko prächtig charakterisierenden Begleittext zusammenschließt, froh überrascht. Ein heiter-ernstes und zugleich wohlfeiles Büchlein auch für die Frauenwelt. — Wer es liebgewonnen hat, wird mit erhöhtem Vergnügen nach der kleinen Monographie ‚Geßner, der Meister der Idylle', ausgewählt und eingeleitet von Paul F. Schmidt (mit 34 Abbildungen, Delphin-Verlag, München 1921, kart. M. 3,50) greifen. — So vieles, und so manches Gute über die neuzeitliche Plastik geschrieben ist, eine genetische, von wissenschaftlichen Interessen getragene Entwicklungsgeschichte dieser Kunst fehlte. Dr. Alfred Kuhn hat in einem reich illustrierten Band (68 Abbildungen auf ganzseitigen Beilagen und 14 Strichätzungen im Text) ‚Die neuere Plastik von 1800 bis zur Gegenwart' (Delphinverlag, München 1921, Pappband M. 70.—) den ersten, kühnen Anlauf dazu genommen. Sein Buch ist kein Cliquenbuch. Er wählt die gewürdigten Künstler und ihre Werke nach streng sachlichen Erwägungen. Der ästhetische Standpunkt wird einleitend formuliert. Die anthropologische Begründung gibt ein festes und objektives Fundament. ‚Je naturnaher ein Mensch, desto stärker sein plastischer Drang.' Hochreligiöse Epochen sind ebenso wie technisch überkultivierte malerisch orientiert. Die Reaktion gegen sie vollzieht sich immer verstandesmäßig. Ohne daß diese Erkenntnis als Schema zu Grund gelegt wäre, ergibt sie sich aus der geschichtlichen Betrachtung, die von formal-ästhetischen, soziologischen und psychologischen Überlegungen sehr feiner Art durchsetzt ist. In sieben Abschnitten werden Barock und Klassizismus, Spätklassizismus, Romantik, Realismus und Neubarock (Carpeaux, Begas), Illusionismus (Rodin) und Neuklassizismus (Hildebrand) gewürdigt, um dann über der ‚Suche nach dem neuen Stil' den Weg zur ‚großen Form' und zum ‚neuen Raumgefühl' mitzugehen. Der Verfasser, auf keine ‚Richtung' eingeschworen, ist sich bewußt, ‚daß die von ihm gegebenen Wertungen genau so bedingt im Zeitgeiste sind, wie die Kunstwerke selbst'. So vertraut man sich seiner Führung gern und mit Nutzen an. — Alfred Kuhn schrieb auch die Einleitung zu einer prächtigen Folio-Ausgabe von Goethes Faust. I. Mit den Zeichnungen von Peter Cornelius (Dietr. Reimer, Berlin 1921, geb. in Halbleder M. 80.—). Unsere Leser, die den großen Beitrag über Cornelius von Prof. Firmenich-Richartz (Juni-September 1920) noch in frischer Erinnerung haben, werden nach einer Ausgabe dieser Zeichnungen mit Freude greifen, zumal die Publikation zu den wohlfeilsten Erscheinungen des Weihnachtsbüchermarktes gehört. Der mit Recht hervorgehobene glühende Ausdrucksstil dieser Zeichnungen, der mit aller naturalistischen Konvention des Rokoko brach, rückt sie in die Nähe der expressionistischen Kunst unserer Tage. Wer die Originale, köstliche Silberstiftzeichnungen, kennt, muß ihrer Wiedergabe alles Lob zollen. — In diesem Zusammenhang sei auch der Nibelungenillustration des Peter Cornelius gedacht, die der gleiche Verlag in einem der deutschen Jugend gewidmeten Buch ‚Die Abenteuer der Nibelungen', erzählt von Estelle du Bois-Reymond; (in Leinen geb. M. 16.—) als ein vollwertiges Jugendbuch erneuert. — Die Frage, wie unserer Jugend für die großen Meisterwerke der Kunst Sinn und Liebe beizubringen ist, haben unter der Führung des Stadtschulrates Dr. Arnold Reimann eine Anzahl von Freunden und Führern der Jugend in einem zu Bongs Jugendbücherei gehörigen Bande zu beantworten gesucht, der den Titel führt: ‚Gemälde und ihre Meister, die unsere Jugend kennen sollte' (Bong, Berlin, geb. M. 28). In einem handlichen Kleinoktav-Band sind 48 Kunstblätter, darunter 8 farbige, vereinigt und zu jedem Bilde hat einer der 24 Mitarbeiter, alles Namen von gutem Klang, einen Text geschrieben, der weit entfernt von kunstgeschichtlicher Fachsimpelei, den gedanklichen, seelischen und ästhetischen Wert des Bildes auszuschöpfen sucht. Das Biographische ist hineinverwoben. Beinahe ein Viertel sind religiöse Kunstwerke. Die Texte dazu sind einwandfrei. Das Buch kann in mehr als einer Hinsicht eine Mission erfüllen.

## Geschichte

Von den schon in den zwei letzten Jahren hier gewürdigten weltgeschichtlichen Werken ist Helmolts Weltgeschichte, die unter Mitwirkung zahlreicher namhafter Gelehrter von Armin Tille in zweiter neu bearbeiteter und vermehrter Auflage erscheint (Bibliographisches Institut, Leipzig 1920) mit drei weiteren Bänden bis zu dem noch ausstehenden neunten und letzten gediehen, während die auf 12 Bände angelegte ‚Weltgeschichte in gemeinverständlicher Darstellung', herausgegeben von Ludo Moritz Hartmann, bei den das Mittelalter behandelnden Bänden 4 und 5 angelangt ist. Gemeinverständlich sind beide Werke: ihr Unterschied liegt, von dem Buchtechnischen abgesehen, nicht in der sprachlichen Form, sondern in der stofflichen Anlage, im Politischen und im weitesten Umfang auch im Geistigen. Helmolts Weltgeschichte ist nationalstaatlich orientiert und vertritt eine wenn auch wesentlich protestantisch verstandene christliche Auffassung; die Hartmannsche Weltgeschichte ist weltbürgerlich und sozialistisch, insofern als ihr die marxistische Anschauung vom Primat der wirtschaftlichen Kräfte im geschichtlichen Werden zugrunde liegt. In beiden Werken wirken sich bedeutende wissenschaftliche und weltanschauliche Ideen aus. Es sind Experimente großen Stils. Wie die geographische Ausdehnung unseres geschichtlichen Bildes notwendig den Anstoß dazu geben mußte, von der überkommenen nur europäischen Geschichtsbetrachtung abzuweichen und den geschichtlichen Stoff, wie Helmolt getan, nach Weltteilen, Kulturkreisen und Bodenzusammenhängen zu gruppieren, so lag es nahe, einmal in den Massenbewegungen die treibenden Kräfte der Geschichte zu sehen und das gesamte Weltgeschehen unter diesem Gesichtspunkt zu begreifen. Aber es leuchtet auch ein, daß es sich hierbei um mehr als nur methodische Abweichungen von jenem durch Ranke verkündigten Ideal des Geschichtsschreibers handelt, der nur sagen will, ‚wie es eigentlich gewesen', ein Ideal, das schließlich auch Ranke nicht verwirklichen konnte, obwohl er in seiner ‚Weltgeschichte', die soeben durch den Verlag Duncker & Humblot in München einen wohlfeilen Neudruck in acht Bänden (Halbleinen M. 360.—, in Halbleder M. 750.—) erfährt, meisterlich darnach gerungen hat. Unter den heute angebotenen Weltgeschichten ist die Helmoltsche die umfassendste nicht nur insofern, als sie durch kluge Ökonomie in der Textgestaltung eine außerordentliche Fülle historischen Stoffes bewältigt, sondern vor allem dadurch, daß sie in den neun Bänden ein Illustrationsmaterial von 1000 Abbildungen im Text, 400 Tafeln in Farbendruck, Ätzung und Holzschnitt und 100 Landkarten verwendet. Der 6. Band, geb. M. 90.—, der die geschichtlichen Ereignisse im ost- und nordeuropäischen Raum einschließlich der Besiedlung Englands und seiner Geschichte bis 1815 bringt, führt u. a. die russische Geschichte bis zur bolschewistischen Herrschaft und gibt in zwei großen Abschnitten über die Bedeutung der Ostsee und der Nordsee ein klares politisches und wirtschaftsgeschichtliches Bild dieses Randstaatengebietes, das auch die Ereignisse des Weltkriegs in sich faßt. Der ‚Westeuropa 1350 bis 1859' überschriebene siebente Band, gebunden M. 96.—, behandelt Renaissance, Reformation und Gegenreformation, Entstehung der Großmächte, das Zeitalter der Revolution und Napoleons und die staatlichen und gesellschaftlichen Neugestaltungen in Europa zwischen 1830 und 1859. Der achte Band, gebunden M. 90.—, setzt die westeuropäische Geschichte von 1859 bis zur Gegenwart fort. War die Darstellung des Zeitalters der Reformation im siebenten Band durch Armin Tille noch ruhig und ohne angreifende Tendenz, so bringt der Rostocker Kirchenhistoriker W. Walter nunmehr in dem bis zur Gegenwart reichenden Abschnitt über das abendländische Christentum und seine Missionstätigkeit bis zur Reformation eine aggressive Note in seine Arbeit, die von Mißverständnissen und antikatholischen Vorurteilen wimmelt und insofern aus dem Rahmen der Gesamthaltung des monumentalen Werkes herausfällt. — In der Hartmannschen Weltgeschichte behandelt der Münchner Universitätsprofessor S. Hellmann ‚Das Mittelalter bis zum Ausgange der Kreuzzüge' (Perthes, Gotha, 1920, M. 24.—) in ruhiger und auch inhaltlich objektiver Weise. Es werden nicht sowohl die historischen Vorgänge erzählt und Situationen geschildert, als vielmehr die geschichtlichen Höhe- und Wendepunkte als Folgen oder Ursachen allmählicher Umbildungen in den rechtlichen, wirtschaftspolitischen, verfassungsmäßigen und soziologischen Verhältnissen begreiflich gemacht. Sehr bezeichnend für den Unterschied in der Darstellung hier und etwa bei Ranke ist beispielsweise die Geschichte der Vorgänge in Canossa: bei Ranke in wesentlich engerem Rahmen ebenso viele Seiten wie dort Zeilen! Seite 186 ist die Lehre des ex

opere operato gültigen Sakramentes, auch wenn sich der Spender nicht im Gnadenstande befände, falsch verstanden und tendenziös gedeutet. — Der folgende Band ‚Das späte Mittelalter' von Prof. Kurt Kaser (ebenda 1921, M. 24.—) zeigt die Völker Europas als erstarkende wirtschaftliche und kulturelle Einheit. Sie bereitet den politischen Zusammenhang vor, der am Ausgang des 15. Jahrhunderts die ersten Ansätze einer Staatengesellschaft verrät. Der Geldverkehr kommt stärker in Aufnahme und es entwickelt sich unter dem wirtschaftlichen Primat Italiens der Frühkapitalismus, der insbesondere in Deutschland in seinem Verhältnis zur mittelalterlichen Wirtschaftsethik und zum Staat betrachtet wird, nicht ohne tendenziöse Unterstreichungen in bezug auf das kirchliche Leben, das in den beiden Bänden zu kurz kommt. So ist z. B. die ganze franziskanische Volksbewegung mit ihren außerordentlichen Wirkungen überhaupt nicht erwähnt. — Werfen wir von diesen neueren Weltgeschichten einen Blick zurück auf die leider Torso gebliebene Rankes (der Meister selber hat sie nur bis zum Tode Ottos I. geführt; von da ab bis zum 15. Jahrhundert beruht sie auf seinen Aufzeichnungen, und nach seinem Tode wurden ihr die vor König Max II. von Bayern in Berchtesgaden gehaltenen Vorträge über ‚die Epochen der neueren Geschichte' beigegeben), so fühlen wir den vom künstlerischen Standpunkt nicht hoch genug zu schätzenden Vorzug der gestaltenden Persönlichkeit, die durch keine noch so stark entwickelte Einheit wissenschaftlicher Auffassung ersetzt werden kann. In diesem Betracht wird Rankes Weltgeschichte bedeutsam bleiben auch wenn sie durch Einzelforschung da und dort überholt ist. Auch in seiner Weltgeschichte ist Ranke dem Ideal der Geschichtsschreibung näher gekommen als irgendein Historiker der neueren Zeit. Mehr als irgend eine neuere Weltgeschichte ist die Ranke'sche im Geiste religiöser Ehrfurcht geschrieben. Ihr erster Satz: ‚Ich beginne mit den Vorstellungen über die göttlichen Dinge . . .' macht aufhorchen, und wenn auch an der Art, wie Ranke die Anfänge des Christentums darstellt, beziehungsweise an seiner Auffassung, daß das Geheimnis in der Erscheinung Christi nicht in den Bereich der geschichtlichen Darstellung falle, von katholischer Seite mit Recht Kritik geübt worden ist, so bleibt der religiöse und christliche Grundcharakter doch unangefochten. — Georg Weber hat neben seiner ‚Allgemeinen Weltgeschichte' in 16 Bänden (Engelmann, Leipzig), von der ein Neudruck im Gange ist, und seiner ‚Weltgeschichte in zwei Bänden' auch ein zweibändiges ‚Lehrbuch' über das gleiche Stoffgebiet geschrieben, das in 23. Auflage als ‚Lehr- und Handbuch der Weltgeschichte' durch die neuen Bearbeiter Baldamues und Schwabe auf vier Bände angewachsen ist. Von der neuen Auflage liegt nunmehr der erste Band vor: Das Altertum. Bearbeitet von Professor Schwabe (Engelmann, Leipzig 1921, geh. M. 75.—, in Leinen geb. M. 100.—). Eine ungeheuere Stofffülle ist hier mit bewundernswerter Umsicht geordnet, durch Marginaltitel für den Lernenden beherrschbar gemacht, indem zugleich dem Lehrenden die mannigfaltigsten Beziehungen von Geschichte, Kulturleben, Dichtung, Kunst, Philosophie, Wissenschaft in gedrängter Form übersichtlich dargeboten werden. Der liberalisierende Standpunkt, der auch der großen Weltgeschichte Georg Webers eigentümlich ist, kommt hier in dem das Altertum behandelnden Band hauptsächlich in dem Abschnitt über das Volk Israel zur Geltung. Dem veränderten Zeitinteresse entsprechend, ist das Kriegsgeschichtliche zugunsten der sozialen Massenbewegungen und der Wirtschafts- und Geistesgeschichte zurückgedrängt. Ein Werk dieser Anlage wird nie fertig und vollkommen sein, sein relativer Wert ist deshalb doch groß; er ist es trotz der erwähnten Einseitigkeit, die eben die Einseitigkeit der historisch-kritischen Wissenschaft überhaupt ist.

## Schöne Literatur und ihre Geschichte

Noch kann eine Nachlese neuer Dante-Nachdichtungen und der den Dichter und sein Werk behandelnden Bücher hier wahrscheinlich nicht abgeschlossen werden; aber auf einige Erscheinungen soll als Nachtrag zu dem im September- und Novemberheft Gebotenen kurz verwiesen sein. Der Matthias Grünwald-Verlag zu Mainz kündigt eine Übertragung der Göttlichen Komödie von Dr. Max Fischer an, die wir nur nach vorläufigen kleinen Proben und daher unzureichend würdigen können, denn das Buch selber liegt uns nicht vor. Hält das Ganze, was die Proben versprechen, so darf man sagen, in dieser Nachdichtung paart sich Schlichtheit der Sprache mit bildkräftigem Ausdruck und Satzbau mit Sinnbetonung oft recht glücklich. Im Ringen um einen deutschen Dante ist diese poetische Übersetzung nicht zu unterschätzen;

sie ist die erste seit Philalethes aus katholischer Feder, der die Bezin'sche hoffentlich bald folgen wird. An seltsamen Versuchen, die Commedia deutsch einzukleiden, liegt neben dem Geisow'schen einer von Siegfried v. d. Trenk vor unter dem Titel: ‚Das ewige Lied'. Dantes Divina Commedia durch Versenkung und Eingebung wiedergeboren (Perthes, Gotha 1921, Halbleinen geb. M. 70.—). Von dem Gedanken ausgehend, daß die Divina Commedia eine große Kontemplation ist, unternimmt es v. d. Trenk sie als Dichter auch nur so zu bezwingen. Es kommt ihm nicht auf Wortwörtlichkeit an, sondern lediglich darauf, ‚den Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts nach Durchlesung eines Gesanges da zu haben, wo Dante seinen Leser nach Durchlesung hatte'. Darin allein erblickt er das Ziel einer Nachdichtung, ‚die auf den Kern geht'.

Er sucht also was an Gefühls- und Erkenntnismomenten zwischen und hinter den Zeilen der Danteschen Terzinen für den heutigen Leser mitschwingt, in den Text hereinzunehmen und so in einem gewissen Sinn den geistig-seelischen Kommentar, dessen der moderne Leser bedarf, in das Werk mit hineinzudichten. So kommt es, daß der in Dante heimische Leser halbe Seiten der v. d. Trenkschen Umdichtung lesen kann, ohne gewahr zu werden, daß es um Dante geht. Hier spricht eben ein durch Dante inspirierter Dichter aus, was bei den Worten des Originals in seiner Seele weiterschwang. Wohnte dieser Dichtersprache nicht eine gewisse mitreißende und verklärende Kraft inne, man würde den absonderlichen Versuch bald zur Seite legen. So aber fragt man sich, ob nicht doch in denjenigen Teilen der Nachdichtung, wo wirklich noch Dante spricht, ein die bisherige sprachliche Übersetzungsform glücklich überwindender neuer Gefühlsrhythmus den Versuch für die Eroberung Dantes fruchtbar macht. Die Grundform der Terzine ist beibehalten, die Reimverschlingung jedoch sinn- und kraftgemäß gewechselt. — Unter den Einführungen in das Göttliche Gedicht ist der von Julius Schlosser übersetzte Essay Dantes Dichtung von Benedetto Croce (Amalthea-Verlag, Leipzig 1921, brosch. M. 40.—), dem durch eine Goethebiographie bekannten italienischen Gelehrten, durch die Beschränkung auf die leitende Idee des Werkes beachtenswert. Mit Allegoriendeutung und dergleichen gibt sich der Verfasser nicht ab; er erklärt sie als nutzlos, ja schädlich. Sein Streben ist auf die Herausarbeitung des Ur-Sinns der Dichtung gerichtet, und darin ist er von einem sicheren Instinkt für das Richtige geleitet. Der Dichtung, dem Kunstwerk gegenüber versagen die meisten Erklärer, was Croce nicht ansteht in einer angehängten kurzen Geschichte der Dantekritik bei der Beurteilung der einzelnen Leistungen scharf zu betonen. — Besser als die Gelehrten haben die Künstler den großen Dichter in kongenialer Weise zu deuten verstanden. Das geht aus der schönen Publikation ‚Dante und die Künstler' von Oskar Fischel (Grote, Berlin 1921, geb. M. 60.—) hervor, die vom Ausschuß für eine deutsche Dantefeier herausgegeben wurde. 67 Abbildungen auf 60 Tafeln bilden den Hauptinhalt des stattlichen Quartbandes, dem ein erläuternder Text vorausgeschickt ist, welcher nach einer allgemeinen Betrachtung über Dante und seine bildnerischen Mitgestalter die Beziehungen zwischen den Bildern und der Dichtung klarstellt. Daß man unter diesen von Dante angeregten Werken Giottos Beweinung Christi aus der Kirche Madonna dell'Arena zu Padua; daß man Raphael Santis hl. Michael, Die Disputa, daß man Michelangelos Plastik ‚Der Kauernde', Partien aus der Sixtinischen Kapelle, daß man von Neueren und Jüngsten Rottmanns Veroneser Klause, Rodins Bürger von Calais und Hodlers Eurhythmie findet, mag im Augenblick befremden, aber es ist keine Frage, daß selbst in diesen jüngsten Schöpfungen Geist vom Geiste Dantes steckt, wenn auch die stofflichen Beziehungen fehlen. Die deutschen Romantiker, Führich und Koch ausgenommen, kommen schlecht weg; ob sie aber wirklich soviel schwächer sind als die Rossettischen blutleeren Gebilde, möchten wir dahingestellt sein lassen.

Von den großen deutschen Dichtern ist in den letzten Jahren keinem durch so schöne und sorgfältige Editionen gehuldigt worden wie Hölderlin. Da wir auf den heutigen Stand der Hölderlin-Philologie, -Forschung und Verehrung in diesen Heften zurückkommen werden, sei das Wichtigste nur kurz erwähnt. Von der kritisch-historischen Ausgabe der Sämtlichen Werke und Briefe Friedrich Hölderlins, die Franz Zinkernagel in fünf Bänden herausgibt (Insel-Verlag, Leipzig), sind dem schon 1914 erschienenen zweiten Bande, der die Ausgabe eröffnete, in letzter Zeit die Bände drei und vier gefolgt. Sie enthalten (Bd. 3) die Empedokles-Bruchstücke, die übersetzten Hymnen des Pindar, die Trauerspiele des Sophokles und (Bd. 4) die Briefe von 1785—1804. In bezug auf die Gedichte und Oden ist die

wichtigste Veröffentlichung durch Norbert von Hellingrath geleistet, vornehmlich in dem vierten Bande der Hölderlinausgabe des Georg Müllerschen Verlages, die durch den Tod des Herausgebers ins Stocken geraten ist. Wie groß der Verlust ist, erhellt aus den durch Ludwig v. Piganot postum herausgegebenen zwei Vorträgen Hellingraths über Hölderlin und die Deutschen und Hölderlins Wahnsinn (Hugo Bruckmann, München 1921, geb. M. 15.—), die die geistige Verwandtschaft der beiden Toten herrlich offenbaren. Eine Entdeckung bedeuten die von Friedr. Arnold veröffentlichten Briefe der Diotima (Insel-Verlag 1921, geb. M. 16.—) zu denen Carl Viëtor die gelehrten Anmerkungen schrieb. Ihm verdanken wir auch eine ‚analytische Untersuchung' über ‚Die Lyrik Hölderlins' (Moritz Diesterweg, Frankfurt a. M. 1921, broschiert M. 35.—). — Zu den im Novemberheft besprochenen Ausgaben von Gottfried Kellers Gesammelten Werken kommt noch eine weitere in sieben Bänden (Parcus, München 1921, geb. M. 132.—) hinzu, deren Einleitungen Dr. Johannes Eckardt schrieb. Sie hat volkstümlichen Charakter nicht nur was die Einführungen, sondern auch was die Ausstattung anlangt: großes, zum ruhigen, genießenden Lesen gefällig sich darbietendes Schriftbild auf weichem, getöntem Papier. — Während in Meyers Klassiker-Sammlung eine Ausgabe von Kellers Werken noch aussteht, sind daselbst jetzt, kritisch durchgesehen und erläutert, ‚Geibels Werke', herausgegeben von Wolfgang Stammler (Bibliogr. Institut, drei Bände in Halbleinen M. 63.—) erschienen. In dem einleitenden Lebensabriß unternimmt der Herausgeber eine gegenüber mannigfachen Herabwürdigungen des Dichters gerecht und sachlich richtig anmutende Prüfung der bleibenden Verdienste Geibels. Indem für die Textgestaltung die entlegensten Drucke herangezogen wurden, hat diese Ausgabe, die sorgfältig auswählt, wohl für lange die Grundlage zu einer neuen Würdigung Geibels geschaffen. Das Lesartenverzeichnis soll den Forscher in den Stand setzen, die Arbeitsweise des Dichters bequem zu studieren. — Timm Kröger ist den Lesern dieser Zeitschrift kein Unbekannter. Einige seiner schönsten Erzählungen und Bilder sind hier zum erstenmal erschienen. Ein großer Essay über ihn und eine Besprechung der Gesamtausgabe seiner Werke, die der Dichter noch erlebte, haben unsere Stellung zu seinem Werke klar ausgesprochen. Es hat lange gedauert, bis man Krögers niederdeutsche herbe und doch so seelentiefe Erzählungskunst lieben lernte. Jetzt, da der Verlag Georg Westermann in Braunschweig das 14.—23. Tausend der Gesamtausgabe herausbringt (6 Bd. geb. M. 175.—) darf man wohl sagen, daß Kröger auch erfolgmäßig in die Reihe unserer großen Erzähler eingerückt ist. Wäre der sechste Band mit den Novellen ‚Dem unbekannten Gott' nicht, man könnte sie in jede Volksbibliothek einstellen. Obwohl die Abrechnung mit dem Kirchentum und den Polizeidiensten, die der alte Glaube dem Staate leistet, sich gegen die protestantische Form wendet, so greift das über die ‚Phantasie der christlichen Dogmatik' Gesagte doch weit über diese Sonderkirchenangelegenheit hinaus und ist um so ernster zu nehmen, als es unverkennbar die Anschauung auch des Erzählers ausspricht. — Eine hübsche, für die reifere Jugend gedachte Auswahl von Novellen Timm Krögers, herausgegeben von J. Böderwald. Mit vier farbigen Einschaltbildern und 16 schwarzen Textbildern (ebenda, M. 8.— ohne Zuschläge) vermeidet alles, was einer allgemeinen Verbreitung des Buches hinderlich wäre. — Einer Reihe von Erzählerbänden kommt ihr Wert durch die Auswahl zu. Indem Prof. Dr. M. Hecker ‚Novellen der Romantik' (J. J. Weber, Leipzig 1921, geb. M. 26.50) in einem 312 Seiten starken Band zusammenstellt, will er damit ein wesenhaftes Gut der deutschen Romantik zur Schätzung bringen. Die Novelle ist ihm die Kunstgattung der Romantik. Er gibt Stücke von Tieck, Fouqué, Brentano und Arnim. Brentanos letzte Lebensphase wird mit ‚sklavischer Kirchenfrömmigkeit' abgetan. Arnim wird ‚weder der Geistreichste noch der Gebildetste noch der Gewandteste der Romantiker, aber der Liebenswürdigste' genannt. — In Langens Auswahlbänden, in denen Walter von Molo jeweils ‚Das Schönste' zu bringen trachtet, sind Jens Peter Jacobsen, Hauff und Björnsen (geb. je M. 15.—) erschienen. Obwohl ein früherer Band ‚Das Schönste' auch von Tolstoi in sich vereinigte, wird man doch vielleicht auch die gesamten Volkserzählungen des großen Russen dazu rechnen dürfen, die A. Eliasberg im Furche-Verlag Berlin neu übersetzt herausgab, zugleich mit einem Band ‚Neue russische Erzähler' (ebenda), von denen die meisten zum erstenmal übersetzt sind. Sie offenbaren die Seele des revolutionären und vorrevolutionären Ruß-

land in manchem besser als die großen älteren Romane (der Insel-Verlag bringt eine schön gedruckte neue Übertragung von Gogols Erzählung: ‚Tschitschikows Reiseerlebnisse oder die toten Seelen', geb. M. 30.— heraus) und sind ein Beitrag zu der Frage, ob Rußland wirklich Antiamerika ist, wie Karl Nötzel in dem Buche ‚Einführung in den russischen Roman' (Musarion-Verlag, München 1920, brosch. M. 18.—) meint. Demgegenüber sagt Prof. Dr. A. Brückner in seiner Russischen Literaturgeschichte (2 Bändchen, Sammlung Göschen 1919), daß gerade die jüngste Entwicklung ‚die slavophile Anmaßung, als ob der Weg zum Allmenschentum durch das Russentum führe', Lügen strafe. Das erneuerte Russentum lenke willig und verständnisvoll in europäische Bahnen ein, die aber ihrerseits, wie es scheint, zum Amerikanismus weiterführen.

Zum Schluß sei noch auf eine Reihe entzückender Neudrucke des Insel-Verlags und auf die einzigartige Tauchnitz-Bücherei aufmerksam gemacht. Da sind vor allem Shakespeares Werke in Einzelausgaben. An vielbändigen Gesamtausgaben fehlte es ehedem nicht; handliche und dem Bücherfreund genügende Ausgaben der einzelnen Dramen mangelten. Und doch wie wertvoll sind sie für den, der mit dem Dichter wirklich Umgang pflegen will. Wir erleben so etwas wie eine Auferstehung Shakespeares. Ein Werk wie z. B. Gustav Landauers Shakespeare dargestellt in Vorträgen (2 Bd., Rütten und Loening, Frankfurt a. M.), das zum Besten gehört, was wir über den englischen Dichter haben und über das wir hier gesondert sprechen werden, ist geeignet in die neue Bewegung einzuführen. So erscheinen dann die Einzelausgaben des Insel-Verlags zur rechten Zeit. Auf Grund der Schlegel-Tieck'schen Übertragung haben namhafte Shakespeare-Kenner einen reinen Text hergestellt, bei dem keine Gelehrsamkeit sich breit macht. Das saubere Satzbild, eine hübsche Fraktur, darüber die Namen der Sprechenden in feiner Antiqua präsentiert sich in den schlichten grauen Pappbänden sehr einladend zu liebevollem Lesen. Bis jetzt liegen die Bändchen Macbeth, Hamlet, Othello, Sommernachtstraum, Sturm und Was ihr wollt (je M. 10.—) vor. — Im Rahmen der Stendhal-Ausgabe des Insel-Verlags gedacht, aber gesondert erschienen ist Friedrich von Stendhal (Henri Beyle), Das Leben eines Sonderlings, herausgegeben von Arth. Schurig (Lwd. M. 46.—). Wer den französischen Skeptikus kennt, wird an dem Bändchen seine Freude haben: kleiner sauberer Antiquasatz auf dünnem Papier. Über Beyle zu sprechen, ist nicht leicht. Es soll in anderem Zusammenhang geschehen. — Die Bibliotheca Mundi (vgl. Augustheft Seite 637) ist ein echt deutsches Unternehmen. Abgesehen davon, daß sie uns von den wichtigsten älteren Büchern des Auslands, die wir nicht mehr kaufen können, unabhängig macht, ist sie der Ausdruck deutscher Universalität. Die Werke erscheinen in den Ursprachen mit vornehmem Druckbild. Der hl. Theresa von Avila, Selbstbiographie (Libro di su Vida), und ein Band Napoleon: Documents - Discours - Lettres — ein Buch, das mehr ist als sein Titel ahnen läßt! — sind die jüngsten Bände. Für fremdsprachliche Werke kleineren Umfangs erscheint daneben die Pandora, eine Sammlung, ähnlich der ‚Insel-Bücherei' — und für die ganz großen Werke der Weltliteratur die Sammlung: Libri Librorum. Davon liegen uns vor die Homerischen Epen in griechischer Sprache (schöne, gut lesbare Lettern auf dünnem Druckpapier) und ‚Der Nibelungen Not und Kudrun' in Mittelhochdeutsch.

Was diese Ausgaben des Insel-Verlags zur Kenntnis der verschiedenen europäischen Literaturen in Deutschland beitragen, das leistet die Collection of Brithish and American Authors, kurz nach ihrem Verleger Bernhard Tauchnitz in Leipzig, ‚Tauchnitz-Edition' genannt, für die Schätzung des englischen Schrifttums in Deutschland seit 1841. Sie ist mit dem jüngsten Bändchen Sadhana The realisation of life by Rabindranath Tagore (M. 9.—) und Friendship and Happiness and other Essays by Arnold Bennet (M. 7.50) auf 4561 Bände angewachsen. Im Verhältnis zur Bedeutung des englischen Schrifttums überhaupt, seiner Dichtung im besonderen machen wir Deutsche uns die Vorteile eines so einzigartigen Unternehmens viel zu wenig zunutzen. Um die Teilnahme daran zu fördern, werden wir künftig regelmäßig über die neu erscheinenden Bände kurz berichten. Jedem Bande ist eine vollständige Liste der Sammlung beigeheftet. Die Ausstattung steht der vor dem Kriege in nichts nach.

## Verschiedenes — Für Volk und Jugend

Der Verlag Friedrich Andreas Perthes hat unlängst sein 125jähriges Bestehen damit nach außen gefeiert, daß er seines ersten Autors, des unsterblichen Wandsbecker Boten Matthias Claudius Gedichte, in einem gefälligen Bändchen (M. 15.—) neu druckte. Claudius ist — wer weiß es noch? — einer unserer Großen. Und er ist zugleich einer unserer volkstümlichsten Schriftsteller und Dichter. Daß unser Volk dafür wieder Sinn und Verständnis bekomme, kann das Bändchen und das ausgezeichnete anonyme Nachwort dazu bewirken helfen. — Wer das alte geistige und seelenvolle Deutschland vor 100 Jahren einmal ganz stark und innig erleben will, der nehme den Band Wilhelm und Karoline von Humboldt in ihren Briefen 1788—1835, herausgegeben von Anna von Sydow (Mittler und Sohn, Berlin 1920) zur Hand. Während der gesamte Briefwechsel dieser Ehegatten sieben Bände umfaßt, ist hier das Schönste daraus zu einem Bande zusammengefaßt. Es läßt sich gar nicht zu viel des Guten darüber sagen. Wie wundervoll die Art, in der die Gatten Leid und Schmerz gemeinsam tragen, wie groß ihre Auffassung vom Tode! — Neben den ‚Hundert Briefen Goethes', in denen vornehmlich seine hohe Lebenserfahrung und Weisheit erscheint, hat Karl Heinemann in der Amelang'schen ‚Taschenbibliothek für Bücherliebhaber' (Preis pro Bändchen geb. M. 4.—) nunmehr auch ‚Goethes Liebesbriefe' in einer Auswahl geboten, die das Reinmenschliche und Schöne vereinigt.

Else Hasse, den Lesern dieser Zeitschrift keine Unbekannte, veröffentlicht bei Kösel & Pustet drei Bändchen auf einmal: ‚Blumenpredigten' (Preis brosch. M. 12.—, geb. in Pappband M. 16.—, geb. in Leinw. M. 20.—); ‚Im Himmel der Freude' (Preis brosch. M. 15.—, geb. in Pappband M. 20.—, geb. in Leinw. M. 24.—); ‚Stimmen aus dem Jenseits' (Preis brosch. Mark 14.—, geb. in Pappband M. 19.—, geb. in Leinw. M. 23.—). Es sind Bücher der Lebenserfahrung und stiller, sinnender Lebensbetrachtung, Bücher der Freude, des Lebensmutes, des Glaubens. In kleinen Betrachtungen, Erzählungen, Ausdeutungen von oft ergreifender poetischer Schönheit wird Leid, Leben und Welt zu verklären, zu meistern versucht. Wie sie in einem weiteren Sinn Erbauungsbücher sind, denn sie gehen auf ein inneres Auferbauen des Menschen aus, so sind die beiden Bändchen ‚Vom Heiland und von seinen Freunden' von Johanna Arntzen (ebenda, Preis geb. in Pappband je M. 22.—) es im engeren Sinn, aber doch immerhin in erzählender Form, denn sie stellen sich als eine Heiligenlegende für die Jugend dar, worin die Liebe zum Heiland das A und O der einfach erzählten Geschichten ist.

Die Jugendliteratur — einschließlich des Bilderbuches — die, — eine Verirrung sondergleichen — in den letzten Jahren teilweise auch im Dienst des Krieges gestanden hat, ist wieder zu ihrer alten guten Tradition zurückgekehrt, das Märchen und was sonst auf das heranwachsende Menschenkind beglückend und unterrichtend wirken kann, zu pflegen. Der Verlag Jos. Scholz in Mainz setzt seine ‚künstlerischen Volksbilderbücher' fort, pflegt aber auch das Religiöse in dem aus Bildern von Hans Schroedter mit einfachem erzählendem Text bestehendem Bilderbuch ‚Unser Heiland'. Arpad Schmidhammer steht wieder im Dienste der Kleinsten. Die Handfertigkeits-, Mal- und Ausschneidebücher fehlen nicht. — Eine Kombination der beiden Tätigkeiten ist in einigen von Hegel & Schade in Leipzig herausgebrachten Spielen erreicht, doch scheinen uns vor allem die in den Hainbüchern dieses Verlags unternommenen Versuche, unsere großen Erzähler, wie in ‚Kindheit', Lose Blätter aus Gottfried Keller, ‚Der grüne Heinrich' und in ‚Jugendgedanken', Erzählungen von Th. Storm, für die Jugend vom 14. Lebensjahre an aufwärts nutzbar zu machen, einer besonderen Beachtung wert. Ähnliches erstreben die vom Niederösterr. Landesjugendamt herausgegebenen ‚Jugendhefte für Litertur und Kunst' (Konegens Jugendschriftenverlag, Wien, Leipzig), von denen zwei recht fein ausgewählte Heftchen Ebner-Eschenbach und Theodor Storm vorliegen. In ‚Konegens Kinderbüchern', die eine ‚Weltliteratur der Jugend' zu geben trachten, ist ähnliches für das frühere Alter versucht. — h.

## Neue Erzählungsbücher

Wilhelm Erbt, ‚Deutsche Einsamkeiten'. Der Roman unseres Volkes. Berlin, Verlag der ‚Täglichen Rundschau'.

Es ist kein Zweifel, daß die Vaterlandsliebe den Verfasser bewegt hat, das Buch

zu schreiben. Von Wotan bis Bismarck werden Menschen und Zeiten mit viel gutgemeintem, aber doch falschem Pathos an die Wand gemalt. Lähmend wirkt, wie bei den meisten derartigen Büchern, die Unfähigkeit, das Empfundene dichterisch lebendig zu machen. Und der Schullesebuchgeist macht das Büchlein nicht überzeugender.

Marthe Renate Fischer, ‚Wir ziehen unsere Lebensstraße', Roman. Adolf Bonz & Co., Stuttgart.

Ein Buch von schwerer und ernster Innerlichkeit, durchaus ehrlich in seinen Mitteln. Es ist eine Dorfgeschichte aus Ostthüringen, schicksalhaft bestimmt durch überkommenen Aberglauben, dessen Erforschung und Aufdeckung die Verfasserin ihr Leben gewidmet hat. Nur wer wie sie durchaus als Volksgenossin mit dem bäuerlichen Volke lebt, kann ein so eindringliches Bild von dem Walten dunkler, selbstgeschaffener Mächte geben, die in das menschliche Leben verheerend eingreifen.

Juliana von Stockhausen, ‚Die Lichterstadt'. Roman (Jos. Kösel & Fr. Pustet, Komm.-Ges., Kempten-München).

Es sind glühende und kräftige Bilder aus der Zeit Karls V., lose zusammengehalten durch die Person Georg Frundsbergs, den die Dichterin zu einer Idealgestalt des deutschen Mannes gesteigert hat. Die außerordentlichen Fähigkeiten der Stockhausen sind in diesem Buch zu einer kaum noch übersteigbaren Höhe getrieben. Sie äußern sich namentlich in Schilderungen, wie die der Schlacht bei Pavia. Das Symbolische des Buches ist am wenigsten gelungen. Es wird sich Gelegenheit geben, ausführlicher noch über das Werk zu sprechen: immer von der Gewißheit ausgehend, daß die Stockhausen das stärkste unserer jungen weiblichen Talente überhaupt ist.

Paul Keller, ‚In fremden Spiegeln', Roman. Bergstadtverlag, Breslau.

Ein Adliger, durch die Revolution an Deutschland verzweifelnd, geht in die Welt, nach Indien. Was er erlebt, bewegt ihn, sein Vaterland trotz alledem für das beste Land zu halten und zur Arbeit in ihm zurückzukehren. Es sind packende Gespräche in dem Buch und zuweilen spricht sogar der Dichter Keller. Nur hat er sich die Arbeit zweifellos etwas leicht gemacht und zu einer tieferen Anteilnahme vermag er nicht zu zwingen. Bei den großen Fähigkeiten Kellers stellt man das mit Bedauern fest.

Peter Dörfler, ‚Stumme Sünde'. Erzählung (Jos. Kösel & Fr. Pustet, Komm.-Ges., Kempten-München).

Dieses ist ein schlechthin meisterliches Buch, besonders was seine episch-technische Seite betrifft. An dieser Arbeit sollten unsere jungen Autoren (und die meisten alten auch) studieren, um zu lernen, was es heißt, gut und stilgerecht zu erzählen. Trotzdem eine äußere Handlung fast ganz fehlt und nur der psychologische Zustand eines Sünders den Stoff bildet, hält der Dichter mit starker, nie überhitzter Kraft das menschliche und ästhetische Interesse des Lesers bis zum Ende durchaus fest.

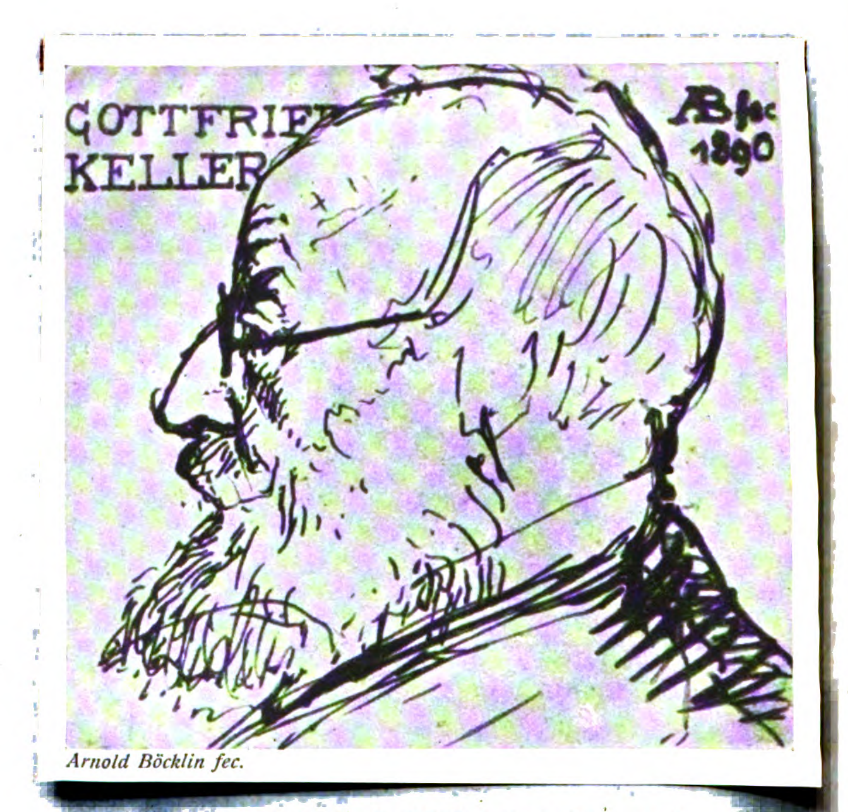
Franz Herwig.

---

Zu den Kunstbeilagen dieses Heftes: Matthäus Schiestl, ‚Der junge Dürer', ‚Die hl. drei Könige', ‚In Italien', ‚Das Almosen des Armen' und ‚Totentanz', vergleiche den Artikel auf Seite 314.

---

Herausgeber und Hauptredakteur: Professor Karl Muth, München-Solln.
Mitglieder der Redaktion: Fritz Fuchs und Dr. Otto Gründler, beide München.
Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Paul Schreiter, München.
Für Österreich-Ungarn Herausgeber und verantwortlicher Redakteur: Paul Sieberz in Wien VI, Kapistrangasse 3.
Verlag und Druck der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten, Bayern.
Alle Einsendungen an Redaktion des Hochland München, Bayerstraße 57/59.
Für Manuskripte, die nicht im ausdrücklichen Einvernehmen mit der Redaktion eingesandt werden, kann keine rechtliche Haftung übernommen werden.

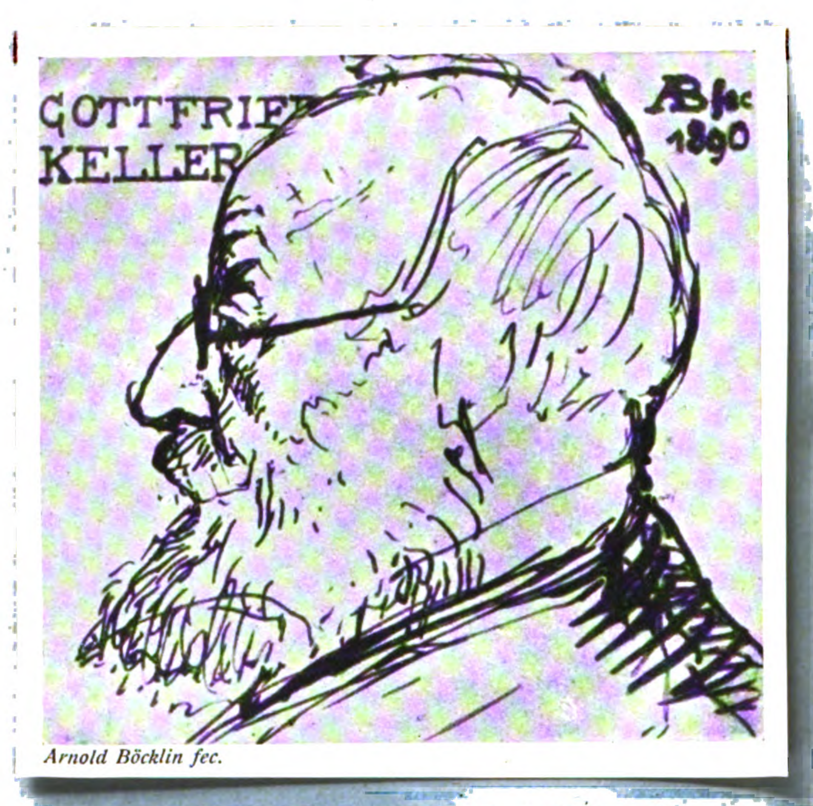



Aus dem Werk ‚Arnold Böcklins Handzeichnungen'
(Verlag Bruckmann, München)



## [illegible] im Lichte [illegible]

[illegible]




Aus dem Werk ‚Arnold Böcklins Handzeichnungen'
(Verlag Bruckmann, München)



# Karl Ludwig von Haller im Lichte unserer Tage / Von Friedrich Curtius

Niemals ist Europa so einig gewesen wie vor hundert Jahren nach seiner siegreichen Erhebung gegen Napoleon. Durch die Großmut der Sieger wurde auch Frankreich unmittelbar nach seiner Niederlage als gleichberechtigt in die europäische Staatengesellschaft wieder aufgenommen und damit der Gegensatz von Siegern und Besiegten aufgehoben. Wenn je, so durfte man damals auf einen dauernden Frieden hoffen. Den Herrschern von Rußland, Österreich und Preußen war es gewiß Ernst, wenn sie vor dem Angesichte Gottes sich und ihren Völkern gelobten, diese Einigkeit zu erhalten und Gegensätze der Interessen in freundschaftlicher Aussprache auszugleichen. Jetzt blicken wir auf einen Krieg zurück, der in seinen wirtschaftlichen und moralischen Wirkungen nur mit dem Dreißigjährigen verglichen werden kann. Dieser aber wurde durch einen Frieden beendigt, der bei allen Opfern, die er Deutschland auferlegte, doch ein ideales, nicht ferner anfechtbares Ergebnis hatte: die gegenseitige Duldung der beiden Konfessionen innerhalb des Reiches. Dagegen ist der Vertrag von Versailles nichts als Gewalttat, ein weder durch Moral noch durch Klugheit gemäßigtes ‚vae victis', der bewußte Verzicht auf alles, was im Laufe der Zeit eine Versöhnung der Besiegten mit ihrem Schicksal und mit den Siegern denkbar machte.

Welch ein Niedergang der politischen Kultur in dem Jahrhundert 1815—1918! Die Frage nach den Ursachen dieses geistigen und moralischen Verfalls führt auf die politische Ideologie, welche die Wiederherstellung der alten Gewalten nach dem Zusammenbruch der französischen Revolution begleitete. Es war eine Generation von reicher Bildung und schöpferischem Tiefsinn, welche auf den Trümmern der Konstruktionen des 18. Jahrhunderts ein neues Denkgebäude errichtete, eine neue Anschauung von Staat und Volk, Geschichte und Politik, Wissenschaft und Kunst. Das Gedankenmaterial unserer Tagesliteratur nimmt sich armselig aus im Vergleich mit der Publizistik der Restauration. Und doch muß man gestehen, daß die Schriftsteller jener Epoche trotz der Fülle von Geist, die ihnen verliehen war, einen sehr geringen Einfluß auf die politische Praxis ausgeübt haben, daß es ihnen nicht gelungen ist, wie den Philosophen des 18. Jahrhunderts, auf die Entwicklung der Staatenwelt einzuwirken und Ideen in Wirklichkeit zu verwandeln. Der einzige politische Schriftsteller, der wenigstens in einem beschränkten Kreise und für ein Menschenalter einen entschiedenen Einfluß auf die Praxis geübt hat, ist Karl Ludwig von Haller. Er hat den preußischen Konservativen, den Gegnern des Liberalismus und der Konstitution die theoretische Grundlage und das gute Gewissen gegeben zum Widerstand gegen die Forderungen der öffentlichen Meinung. Mit der Revolution von 1848 hat diese Wirkung Hallers ihr Ende erreicht. Seit dieser Zeit folgten die Konservativen Stahl, der, bei

aller Anerkennung von Hallers Verdienst, seine Auflösung des Staatsgedankens und die privatrechtliche Begründung der Herrschaft verwirft. Hallers Schriften zeichnen sich weder durch Reichtum noch durch Tiefe der Gedanken aus. Er wirkt gerade dadurch, daß ihm die politischen Probleme einfacher erscheinen als sie sind. Der Gehalt seiner literarischen Produktion steht in keinem Verhältnis zu ihrem Umfange. Aber er hat einen Vorzug vor der übrigen Publizistik der Zeit, die strenge und klare Auffassung der Wirklichkeit. Savigny nannte Hallers Ansicht vom Staat ‚eine wahre aber untergeordnete.'* In einer Zeit, welche wenigstens den einen Vorzug hat, alle idealistischen Illusionen über den Staat zerstört zu haben, kehrt man mit Nutzen zu dieser untergeordneten aber wahren Ansicht zurück und sucht von ihr aus eine neue Orientierung.

Der alte Heidelberger Staatsrechtslehrer Karl Salomon Zachariae** hat Hallers Wert richtig geschätzt, wenn er von der ‚Restauration der Staatswissenschaft' sagt: ‚Um diesem Werke Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, muß man es als eine politische Naturlehre betrachten.' Von dieser Naturlehre aber muß alles politische Denken ausgehen, auch wenn sie nicht das letzte Wort der Politik enthalten sollte. Darum ist Karl Ludwig von Haller nicht ganz veraltet. Es bietet vielmehr ein eigenartiges Interesse, seine vor hundert Jahren im Gegensatz gegen die französische Revolution entstandene Staatslehre im Lichte der Erfahrungen eines Jahrhunderts und der Katastrophe, die wir erlebt haben, zu betrachten. Der erste Band der ‚Restauration' erschien 1816, der letzte 1825. In die Mitte dieses Zeitraums fällt Hallers Übertritt zum Katholizismus. Vermutlich würde der Plan des ganzen Werkes ein anderer geworden sein, wenn Haller schon im Anfange Katholik gewesen wäre. Josef de Maistre ist ihm in der Einheitlichkeit des Systems überlegen. Er geht von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen aus, folgert daraus die Notwendigkeit ihrer Beherrschung durch eine absolute Gewalt, und da auch diese nur durch sündhafte Menschen ausgeübt werden kann, die fernere Notwendigkeit einer höchsten, unfehlbaren irdischen Gewalt, welche er dem Papst als dem Verkünder des göttlichen Willens, dem autorisierten Vertreter des Sittengesetzes zuschreibt. Nur dadurch scheint ihm eine moralische Weltordnung möglich. So sehr sich Haller am Ende der ‚Restauration' dieser Anschauung nähert, so fern steht er ihr im Beginn. Seine Weltanschauung ist nicht der harte Pessimismus der Orthodoxie, sondern der Optimismus der Aufklärung. Savigny nennt Haller einen ‚krassen Aufklärer in Geschichte und Politik', Stahl den ‚Rationalisten unter den kontrerevolutionären Schriftstellern'. Wenn Haller das väterliche Regiment und das Glück der Untertanen im Patrimonialstaat schildert, so glaubt man einen der Popularphilosophen aus dem 18. Jahrhundert zu lesen, welche die vortreffliche Einrichtung der Welt in behaglicher Breite schildern und die Weisheit des Schöpfers preisen. Unserer Zeit ist

* Varrentrapp in der ‚Historischen Zeitschrift', Bd. 99, S. 40.
** Vierzig Bücher vom Staat, Bd. 1, S. 184.

diese kindlich vertrauende Stellung zur Natur versagt. Unserem Gefühl steht die Natur als unergründlich in ihrem Wesen, gebieterisch und unentrinnbar in ihren Forderungen gegenüber. Aber gerade diese Herbigkeit und Strenge, diese grandiose Überlegenheit, welche jeden Widerspruch der menschlichen Vernunft und des menschlichen Gemüts ausschließt, ist die Eigenschaft der Natur, welche sich auch in dem menschlichen Gemeinschaftsleben offenbart und eine Naturlehre vom Staat rechtfertigt.

Der Staat ist ein Teil der Naturordnung und nicht das Produkt menschlicher Willkür. Die rückhaltlose Anerkennung dieser Tatsache ist der Fortschritt des politischen Denkens, den Hallers Staatslehre gegenüber den Theorien des 18. Jahrhunderts bedeutet. Auf ihr beruht auch seine Überlegenheit über die Staatstheorie der Romantik, welche nicht in verstandesmäßiger Reflexion, aber in dem unbewußten Wirken des Volksgeistes, also doch auch in dem menschlichen Geiste, den Ursprung des Staats suchte. Diese poetische Verklärung der Staatenwelt ist Illusion und wird der Wirklichkeit nicht gerecht. Hallers nüchterner Realismus ist richtiger und heilsamer. Der Mensch gewinnt die richtige Stellung zum Staat, indem er ihn als Natur betrachtet. Wir leiden unter dem Frost des Winters, unter den Gluten des Sommers, den Krisen der Gesundheit und den Gebrechen des Alters. Aber die Einsicht, daß alles dieses nicht anders sein kann als es ist, gibt eine ruhige Resignation, welche das Leben erträglich macht. Dieselbe Ergebung in das Notwendige fordert auch der Druck des Staats und alles Leiden, welches unser Verwachsensein mit ihm hervorruft. Der Staat steht um so fester, je mehr dieser Charakter der Natürlichkeit und Naturnotwendigkeit sein Wirken beherrscht. Der Wert der Monarchie beruht auf ihrem irrationalen Charakter, der Bezeichnung des Herrschers durch ein Naturereignis. Mit Recht haben die überzeugtesten Anhänger der Monarchie die Empfindung gehabt, daß jede Einschränkung der monarchischen Gewalt durch bewußtes menschliches Handeln ihre naturhafte Grundlage erschüttert und ihren Bestand gefährdet. Nach Hallers Lehre hat Gott die Menschen ungleich geschaffen und dadurch gesellige Beziehungen zwischen ihnen gestiftet. Gleich mächtige, sich selbst genügende Individuen würden ewig in ihrer Isolierung verharren. Die Ungleichheit ist die Ursache des Zusammenschlusses, aus der eine höhere Einheit entsteht. Der Schwache und Mittellose bedarf des Schutzes, den ihm der Reiche und Mächtige gewähren kann, und wird dadurch von ihm abhängig. Großer Besitz, verbunden mit völliger Unabhängigkeit, macht den Herrscher. Die Herrschaft der Mächtigen über die Schwachen ist das Gesetz der Natur. Aber neben diesem Naturgesetz, das die Untertanen bindet, sieht Haller ein anderes, dem die Könige gehorchen müssen. Er ist auch darin ganz der Sohn des 18. Jahrhunderts, daß er die elementaren Grundzüge der sittlichen Weltordnung als ein Stück Natur betrachtet. ‚Göttliche Gesetze,* d. h. die Gesetze der Naturnotwendigkeit

* Restauration, Bd. 2, S. 378.

und die Gesetze der Freiheit, welche in Gerechtigkeit und Wohlwollen bestehen, das sind die Schranken der fürstlichen Gewalt. Jene kann, diese soll ein Fürst nicht überschreiten.' ‚Das Gesetz der Gerechtigkeit befiehlt ihm, mit seinen eigenen Befugnissen sich zu begnügen, niemandem zu schaden, fremde Rechte, sie mögen nun natürlich oder vertragsmäßig erworben sein, nicht zu beleidigen, jedem das Seine zu lassen oder das Seine zu geben.' Und da diese bloß negative Regel für die Bedürfnisse der menschlichen Gesellschaft nicht ausreicht, kommt zur Vollendung des Pflichtgesetzes noch ‚das freiere Gebot der Liebe hinzu, mit seiner Macht zu nützen, zu helfen, die Ausübung fremder Rechte zu begünstigen, zu beschützen'. Indem sowohl die Herrschaft wie die oberste Norm für deren Ausübung als Naturordnung dargestellt werden, entsteht der Schein, als ob beides durch die Natur garantiert sei, sofern nur Störungen durch die falschen Spekulationen der menschlichen Vernunft ausgeschlossen werden. Bei den Mächtigen setzt Haller* ‚ein in ihr Herz gepflanztes, die Macht selbst zügelndes Gesetz voraus und erwartet daher, daß sie zum Nutzen und nicht zum Schaden gebraucht werde, welches auch, mag man sagen, was man will, das allgemeinere und gewöhnlichere ist'. Er hat die wunderliche Illusion, daß mit der Steigerung der Macht die Versuchung zu ungerechtem Handeln abnimmt. ‚Der Mensch ist so geartet,' heißt es in dem Handbuch der Staatenkunde,** ‚daß gerade, wenn er von allem physischen Zwange befreit ist, er sich am leichtesten dem höheren freiwilligen Zwange der durch sich selbst gebietenden göttlichen Gesetze unterwirft.' Der mögliche Mißbrauch der höchsten Gewalt wie der Privatgewalt kann niemals ganz gehindert werden, weil sonst ‚weder Tugend noch Laster mehr wäre'. Aber die Natur ‚gibt nicht nur mehr Freiheit, sondern auch ungleich mehr Sicherheit als alle Künsteleien der Sophisten, und es kommt zuletzt immer wieder auf die Anerkennung und freie Verehrung des höheren göttlichen Gesetzes an'. ‚Man hat häufig geglaubt,' schreibt Haller, ‚daß ich in meiner Theorie bloß ein Recht des Stärkeren statuiere. Das wäre freilich keine große Entdeckung gewesen. Auf irgendeiner Macht wird wohl alle Herrschaft beruhen müssen, die Frage ist nur, ob es eigene oder delegierte sei, und ich kann nicht begreifen, warum bei der ersteren mehr Mißbrauch als bei der letzteren zu besorgen sein soll.' Die optimistische Täuschung Hallers hat ihren Grund in dem Doppelsinn des Wortes ‚Natur'. Das ‚Naturgesetz' setzt sich selbst durch, während das Gesetz der Gerechtigkeit und der Liebe, auch wenn es dem Menschen ins Herz geschrieben ist, Anerkennung und freiwilligen Vollzug durch den handelnden Menschen fordert. Darum gibt die Natur keine Garantie gegen den Mißbrauch der Macht, und die delegierte Macht ist diesem weniger ausgesetzt, weil der Herrscher im Falle des Mißbrauchs ihren

* Restauration, Bd. 1, S. 370.

** S. 198.

Verlust befürchten muß. Alles politische Denken steht unter dem zwiefachen Gesichtspunkt: Begründung und Befestigung der Macht und Verhütung ihres Mißbrauchs. Der größte Teil des ersten Bandes der ‚Restauration' ist der Bekämpfung der Lehre vom Gesellschaftsvertrage gewidmet. Diese ganze Lehre ist die theoretische Begründung der Forderungen, die im Interesse der Untertanen an die Herrscher gestellt werden. Sie ist eine Konstruktion gleich den Linien und Figuren in der Geometrie, die nur zu dem Zwecke gezeichnet werden, um einen Satz demjenigen zu beweisen, der ihn noch nicht begriffen hat. Der Gesellschaftsvertrag will beweisen, daß die Herrschaft so geübt werden muß, wie es dem Nutzen der Beherrschten entspricht. Haller stimmt mit dieser Zielsetzung überein, aber er verwirft ihre rationalistische Begründung, welche in die Revolution geführt hat, und appelliert vielmehr an die restaurierte Frömmigkeit. ‚Alle Macht,' sagt er,* ‚alle Herrschaft, auch die des geringsten Privatmanns, kommt von oben herab, ist eine Folge der Ordnung Gottes, die Menschen mit verschiedener Kraft und daher verschiedenen Glücksgütern schuf.' Diese theologische Einkleidung des Naturgesetzes ist eine ebenso unbeweisbare Annahme wie die der Lehre vom Gesellschaftsvertrage zugrunde liegende von der ursprünglichen Gleichheit der Menschen. Was wir wissen, ist, daß überall, wo Menschen zusammenleben, ein Verhältnis der Überordnung und Unterordnung stattfindet, das durch überlegene Kraft und Leistungsfähigkeit bestimmt ist. Daß man der bestehenden Macht, der man sich nicht entziehen kann, keinen unnützen Widerstand leiste, ist ein Rat, der keiner Rechtfertigung bedarf. Wer leben will, muß sich den Bedingungen, unter denen allein das Leben möglich ist, unterwerfen. Darin liegt nichts Erhebendes, nichts zu frommer Ehrfurcht Stimmendes, sondern eine sehr banale Weisheit, die man immer wieder verkünden darf, weil die Resignation, die sie fordert, dem Menschen schwer fällt.

Bekanntlich unterscheidet Haller bei den ‚Fürstentümern' den Patrimonialstaat und den Militärstaat. Der erstere entsteht durch wirtschaftliche Überlegenheit, der letztere durch Waffengewalt. Haller bestreitet, daß militärische Überwältigung der regelmäßige Anfang der Staatsbildung sei.** Er hält die Patrimonialstaaten, welche auf wirtschaftlicher Überlegenheit und Abhängigkeit beruhen, für älter. Militärische Vereinigungen zwischen einem Anführer und seinen Begleitern sind erst später entstanden durch gemeinsame Gefahren oder durch die Notwendigkeit, neue Wohnsitze zu suchen. Haller hält die militärische Herrschaft für stets gefährdet und die Rückkehr zum Patrimonialstaat für naturgemäß und heilsam. Dieser beruht auf dem Eigentum, das älter ist als alle Staatenbildung. Gerade dieser Zug begeisterte die preußischen Junker, welche in dieser agrarischen Beleuchtung ihre eigene soziale Stellung der des Königs im Wesen

* Restauration, Bd. 1, S. 19.
** Restauration, Bd. 3, S. 552.

gleich und nur im Grade von ihr verschieden sahen. Auch ist jede wirtschaftliche Abhängigkeit in viel höherem Grade eine natürliche als die durch Waffengewalt entstandene. Doch hat Hallers Ansicht von der natürlichen Entstehung der Staaten aus dem Eigentum und privaten Verträgen keine Anhänger gefunden. Schon einer der ältesten Kritiker Hallers* bemerkt, ‚daß unter den heutigen Regierungen Europas keine einzige ist, welche ihre Macht und Gewalt aus dem durch Okkupation herrenloser Dinge, rechtsgültige Verträge, Erbrecht und rechtmäßige Industrie erworbenen Privateigentum herleiten könne, daß vielmehr barbarische Unterjochung friedlicher Einwohner, Unterdrückung der Schwächeren, glückliche Usurpationen‘ den Anfang der Staaten bilden. Wenn man dies alles als Natur bezeichnet, so ist dagegen nichts zu sagen, weil das Streben nach immer vollkommenerer Befriedigung der eigenen Bedürfnisse, nach Ausdehnung des dafür geeigneten Wirkungskreises und folgeweise nach Beherrschung und Ausnutzung anderer Menschen der durch den Intellekt unterstützten tierischen Natur des Menschen entspricht. Es ist aber fast eine Blasphemie, von der erfolgreichen Befriedigung dieses Machttriebs zu sagen, sie sei ‚von oben herab‘. Sie ist die Verkörperung des menschlichen Egoismus, während Gerechtigkeit und Wohlwollen den entgegengesetzten Ursprung haben. Der religiöse Mensch glaubt trotz des Verhängnisses ewigen Kriegs an eine letzte verborgene Leitung des Weltgeschehens, die am Ende der Zeiten hervortreten muß und in einzelnen Momenten der Geschichte blitzartig aufleuchtet. Aber er kann diesen Glauben mit dem, was er sieht, nur so vereinigen, daß er ein Geschehenlassen und ein Wirken Gottes unterscheidet. Die weltüberwindende Konzeption des religiösen Glaubens kann unmöglich für die Sanktion dessen in Anspruch genommen werden, was menschlicher Eigennutz und erfolgreiches Machtstreben geschaffen hat.

Aber, wie man sich auch zu der religiösen Wertung des Machtstaates stelle, die Tatsache ist unanfechtbar, und jede Staatstheorie, die einen anderen Ausgang nimmt, ist auf Sand gebaut. Die höhere Macht ist das Ausschlaggebende sowohl im Innern des Staates wie in den Beziehungen der Staaten zueinander. Ein richtiges, politisches Urteil setzt voraus, daß man die tatsächlich herrschende Macht, ihren Ursprung, ihr Wesen und ihre Grenzen erkennt und bei allen, was man aus Gründen der Gerechtigkeit oder des Wohlwollens fordert, den Boden der Naturlehre vom Staat nie verläßt. Die schwache Seite eines so hoch begabten und wirkungsvollen politischen Schriftstellers wie Carlyle liegt darin, daß er die Naturlehre vom Staat ignoriert und die ethische Forderung proklamiert ohne Rücksicht auf die Materie, in der sie verwirklicht werden soll, weshalb bei allen den ergreifenden Anreden Carlyles an sein Volk und seine Zeit

* Heinrich Escher: Über die Philosophie des Staatsrechts mit besonderer Beziehung auf die Hallersche Restauration, Zürich 1821, S. 35.

die praktische Frage ‚was sollen wir denn tun?' ungelöst bleibt. In dem Augenblick, wo der politische Denker mit dem Seinsollenden beginnt, verläßt er den Boden der Wirklichkeit und wird Utopist.

Hallers Fehler besteht nur darin, daß er sich der Besonderheit der politischen Macht nicht bewußt wird, daß sie nämlich Macht über Menschen und nicht über Sachen ist. Daher vermißt man bei ihm die Würdigung der Widerstände, die den naturhaften politischen Gebilden aus dem menschlichen Denken notwendig erwachsen. Hier sieht Haller nichts als die Irrlehre des Gesellschaftsvertrags, das ‚pseudophilosophische System'. Die Vernichtung dieser Irrlehre erwartet er von dem Erscheinen der ‚Restauration' und sieht deshalb mit Zuversicht in die Zukunft. Er verhehlt sich nicht, daß alle politischen Gestaltungen durch Gefahren bedroht sind, die sich aus ihrer Entwicklung von selbst ergeben und in der Vergänglichkeit alles Irdischen ihren letzten Grund haben. Es ist ‚das unerbittliche Schicksal, die Allgewalt der Natur, die nichts auf Erden dauern läßt, wiewohl sie stets wieder die nämlichen Gestalten hervorbringt'.* Die ‚Makrobiotik' der Staaten ist das Thema der praktischen Politik, ein Studium gleich dem der Medizin, die wohl weiß, daß gegen den Tod kein Kraut gewachsen ist, die aber innerhalb der natürlichen Grenzen des Lebens den Organismus gegen Störungen zu schützen und dadurch seine Dauer zu verlängern sucht. Was Haller übersieht, ist die Tatsache, welche ebensogut wie die Macht des Herrschers in die Naturlehre vom Staat gehört, die unausbleibliche Reaktion der Beherrschten auf die Tatsache der Herrschaft. Dadurch unterscheidet sich die Macht des Herrschers über seine Untertanen von der des Eigentümers einer Herde, daß die Menschen über die Natur, den Grund und die Notwendigkeit des ‚geselligen Verhältnisses', in dem sie stehen und über die Übelstände, die aus ihm folgen, nachdenken. Dazu führt schon das Urphänomen des Staates, welches jedermann durch unmittelbare Anschauung erfaßt, daß nämlich die Macht bei einem oder wenigen ist, während die Pflicht des Gehorchens den vielen obliegt, deren physische Kräfte, wenn sie addiert werden, der herrschenden Macht überlegen sein müssen. Diese im Wesen des Staates liegende Paradoxie führt zur Kritik der Herrschaft. Eine psychische Reaktion auf die Tatsache des Beherrschtseins ist unvermeidlich. Wenn ein großes Volk einem absoluten Herrscher ohne Widerspruch gehorcht, ist dieser Nichtwiderspruch nicht reine Passivität wie die Folgsamkeit der Haustiere, sondern das Ergebnis eines intellektuellen Prozesses und eines d a h i n gehenden Urteils, daß das Gehorchen sich im eigenen Interesse der Untertanen empfehle. Ohne dieses Mindestmaß der Zustimmung ist keine staatliche Ordnung denkbar. Auch das gewaltsam unterjochte und entwaffnete Volk bejaht den ihm aufgezwungenen Zustand, indem es das Leben der Vernichtung vorzieht. So unterwarfen sich die Deutschen dem Frieden von Versailles ohne eine Spur innerer Zustimmung

* Restauration, Bd. 3, S. 152.

in der Einsicht, daß weiterer Widerstand zurzeit nur völligen Untergang bedeuten könne. Die römischen Juristen sagen von dem Menschen, der durch Zwang zu einer Willenserklärung bestimmt ist: ‚coactus voluit'. Er hat zwar aus keinem anderen Grunde als dem des Zwanges oder der Bedrohung zugestimmt. Aber er hat doch zugestimmt. Seine Willenserklärung ist eine Tatsache so gut wie die Gewalttat, die sie veranlaßt hat. Das roheste politische Gewaltverhältnis hat also zwei Seiten, den Willen des Machthabers, der dem Unterworfenen aufgezwungen wird und den Willen des letzteren, der sich in sein Schicksal ergibt. Deutschland steht ohne Zweifel in einem Rechtsverhältnis zu seinen Besiegern, weil es den Frieden von Versailles angenommen hat. So liegt in jedem Herrschaftsverhältnis über Menschen, mag es auch ausschließlich durch physische Gewalt entstanden sein, ein Anfang vom ‚contrat social'. Dieser Zug des Vertragsmäßigen ist vom Wesen des Staates untrennbar. Aus dem Willensmoment aber auf Seiten der Beherrschten entsteht die unvermeidliche Reaktion gegen die Gewalt, welche in der Entwicklung des politischen Denkens schließlich zu einer vollständigen Umkehr der Betrachtung führt, daß nämlich nicht die Sicherheit und Befriedigung des Herrschers, sondern das Wohlbefinden der Beherrschten, die ‚salus publica' als die Aufgabe der Staatskunst erscheint. Ob diese Gegenwirkung gegen die Herrschaft praktisch wird, hängt von deren Beschaffenheit ab, von dem Charakter der Untertanen und äußeren Einflüssen. Aber eine gewisse Gegenwirkung ist unvermeidlich, wo überhaupt geistiges Leben in den Kreisen der Unterworfenen vorhanden ist. Denn das Urphänomen, daß wenige befehlen und viele gehorchen, stellt das Denken unablässig vor die Frage, wie diese Herrschaft begründet und wie sie zu rechtfertigen ist. Aus der kritischen Betrachtung der Staatsgewalt entsteht die Defensive gegen diese. Sie erstrebt entweder die Hemmung der Aktion des Staates durch besonders dafür bestimmte Konstruktionen, wie die Trennung der Gewalten oder die sachliche Einschränkung der Sphäre des staatlichen Handelns, das Programm des Liberalismus.

Alle politische Spekulation hat notwendigerweise eine von vornherein feststehende Richtung. Entweder dient sie der herrschenden Gewalt. Dann ist deren Festigung und Erhaltung die Aufgabe, Hallers Makrobiotik. Oder man betrachtet den Staat aus dem Gesichtspunkt der Beherrschten. Dann ist deren wirkliches oder vermeintliches Wohlsein das Ziel, ein Ziel, dem selbst der Bestand der höchsten Gewalt geopfert wird. Alle Politik, auch die reine Theorie, steht entweder unter dem einen oder unter dem anderen dieser prinzipiell entgegengesetzten Gesichtspunkte. Selbst die Geschichtschreibung, wenn sie sich auch vornimmt, nur die Tatsachen zu erforschen und darzustellen, kann es nicht vermeiden, auf seiten der Regierenden oder der Regierten ihren Standort zu nehmen. Man kann einen gegebenen Staat nicht betrachten ohne diese Entscheidung. Deshalb ist es vergebliche Mühe, einen Staatsbegriff zu suchen, der außerhalb der

Politik läge. In den Lehrbüchern des allgemeinen und des speziellen Staatsrechtes findet man überall Definitionen des Staates und Bestimmungen der Grundbegriffe, welche bei dem Schein vollendeter wissenschaftlicher Objektivität tatsächlich doch ein politisches Werturteil des Verfassers enthalten. Sobald man in dem Staat mehr sieht als eine Tatsache, einen Zustand, sobald man aus dem Gebiet der Naturlehre vom Staat heraustritt, ist die Verständigung auch nur über die Grundlagen der Theorie ausgeschlossen.

Hallers Stellung ist nicht zweideutig. Er stellt seine Wissenschaft und seine Gaben in den Dienst der Herrscher, überzeugt, daß das Naturgesetz, nach welchem der Mächtige herrscht, Gottes Ordnung und daher dessen Anerkennung auch für die Beherrschten die größte Wohltat, die einzig mögliche und befriedigende Haltung ist. Nichts ist bezeichnender für den Charakter der ‚Restauration', als die den Schluß bildende Anrede* ‚an die edelen Jünglinge und Männer', deren ‚aus fernen Landen bezeugter Beifall den Verfasser oft ermuntert hat', in deren ‚unverdorbenen Seelen die Begierde nach Ehre und Selbständigkeit glüht', ‚welche im Stande der Freien und Herrschenden verbleiben, lieber unter die Klasse der Gebietenden als der bloß Gehorchenden gehören, uraltes Ansehen behaupten, neues erwerben und auf kommende Geschlechter fortpflanzen wollen'. Ihr Streben ist erlaubt und gemeinnützig, kann aber nach dem Willen der Natur nur durch Überlegenheit an nützlichen Kräften zum Ziele kommen. Diesen seinen aristokratischen Freunden empfiehlt Haller die Furcht Gottes, ‚auf daß jede andere Furcht verschwinde', er warnt sie vor ‚unnützer Leserei', offenbar, weil das Studium die naive Unbefangenheit ihrer aristokratischen Weltanschauung beeinträchtigen und dadurch die Tatkraft lähmen könnte. Sie sollen sich die Gesundheit des Leibes und der Seele erhalten, durch Sparsamkeit ihren Grundbesitz vermehren und der Abhängigkeit von Juden und Wucherern entgehen. Sie sollen sich Freunde werben, Würden im Staat suchen, ihre Diener gut behandeln, um sich deren Treue zu sichern, einen würdigen Lebenswandel führen ohne Verschwendung und ohne Kargheit, zum Umgange Standesgenossen wählen und durch vorteilhafte Eheschließungen ihre Konnexionen vermehren. Bereitwillig sollen sie sich dem Mächtigen unterordnen und dem König gehorchen. Sie sollen der Welt dienen, um über sie zu herrschen. Undenkbar ist für eine so eingestellte Betrachtung des Staates die Anknüpfung an eine Anschauung, die von den Untertanen ausgeht. Man ist immer wieder erstaunt, daß ein so klarer Kopf wie Haller die französische Revolution als ein Gewitter betrachten konnte, das einmal gewütet hatte, nun aber vorübergegangen und dessen Wiederkehr durch die neu entdeckte natürliche Theorie und die Vernichtung des ‚pseudophilosophischen Systems' ausgeschlossen ist. Der Grund dieses Mangels an Einsicht ist die ausgesprochene Beschränkung der Betrachtung

* Bd. 6, S. 589.

auf das Gesichtsfeld der früher herrschenden Gesellschaftsklasse. Entgegen Hallers Prognose ist die revolutionäre Doktrin im Verlaufe des 19. Jahrhunderts stetig fortgeschritten und hat schließlich in der ganzen Welt zu Konstitutionen geführt.

Die ‚Konstitution' mit ihrem ‚Leichengeruch' ist für Haller der Gegenstand des Abscheues. Mit fanatischer Leidenschaft hat er sie besonders in der Schrift über die spanischen Cortes verfolgt. Konstitution bedeutet immer Anerkennung des Dualismus im Staat, prinzipielle Gleichberechtigung des Standpunktes der Regierten und des der Regierenden, vertragsmäßige Ausgleichung der sich entgegenstehenden Ansprüche, folglich Umwandlung des natürlichen Zustandes in bewußtes Menschenwerk. Sie führt notwendig zu einem unlösbaren Widerspruch zwischen der monarchischen Gewalt und den demokratischen Tendenzen. Dieser Gegensatz kann lange latent bleiben, kann in Momenten nationaler Erhebung ganz verschwinden, aber bei einem Nachlassen solcher Spannung muß er hervorbrechen und in kritischer Lage des Staates zur Katastrophe führen. Darum nennt Haller die Konstitution ein Gift in der Monarchie, weil sie eine demokratische Grundlage voraussetzt, den inneren Krieg organisiert und zwei auf Leben und Tod gegeneinander kämpfende Elemente schafft. Wo eine Konstitution zu Recht besteht, da muß natürlich die juristische Betrachtung des Staates dem Rechnung tragen und für das positive Staatsrecht einen Staatsbegriff finden, der unabhängig von Sympathie und Antipathie der Duplizität im Wesen des konstitutionellen Staates gerecht wird. Aber die tiefere politische Einsicht wird nach den Erfahrungen eines Jahrhunderts Haller und seinem Schüler Friedrich Wilhelm IV. recht geben. Schon ein Jahr vor der deutschen Revolution vollzog sich in Deutschland unter dem Druck der drohenden militärischen Katastrophe der Übergang zum sogenannten parlamentarischen System, welches, bei Erhaltung des Namens der Monarchie, die letzten Absichten der Demokratie ausführt. Der Konstitutionalismus hat sich als ein das Königtum zerstörendes Prinzip offenbart, und wir können heute nicht umhin, Hallers und seiner Gesinnungsgenossen leidenschaftlichen Widerspruch gegen die Konstitution als für ihre Stellung wohlbegründet anzuerkennen. Haller hat in diesem Punkte klarer gesehen und richtiger geurteilt als die Menge der liberalen Staatswissenschaftler und Publizisten. Die Machthaber aber, denen Haller dienen wollte, hätten auch auf ihn hören müssen. Wenn sie dem begeisterten Vertreter ihres göttlichen Rechtes vertrauten, so mußten sie auch seine Weisungen, betreffend die Grenzen ihrer Macht, beachten. Hallers Staatslehre ist nur erträglich wegen der festen Begrenzung der Macht der Fürsten. Er hat sich oft und nicht ohne Grund gerühmt, daß die von den Revolutionären gepriesene Freiheit nirgends weniger als bei ihnen, dagegen wohl in seinem System verwirklicht werde. Der Herrscher, der nur ein vollkommen freier Privatmann, potenzierter Grundbesitzer ist, der in aller Politik nur seine eigenen Geschäfte besorgt, der keine Schulden macht, sondern seine Ausgaben nach seinen Einnahmen

bemißt und wie ein guter Haushalter wirtschaftet, der seine Untertanen gegen Gewalttat und Bedrückung schützt und aus Wohlwollen ihre Rechtshändel entscheidet, der von ihnen keinen Militärdienst fordert, keine Steuern erhebt, die sie nicht auf Grund besonderer Rechtstitel schulden oder aus freier Neigung bewilligen, dieser so wenig fordernde und so viel bietende Monarch hat so große Vorzüge, daß man seine Herrschaft wohl als eine heilsame Einrichtung der Natur betrachten könnte. Haller begegnet sich hier praktisch mit dem ausgesprochensten Liberalismus, nur daß er dessen Forderungen für die Beschränkung der herrschenden Gewalt nicht aus einem Recht der Untertanen, sondern der naturgemäßen Beschränkung der Macht ableitet.

Mit Recht sagt Haller, daß die persönliche Freiheit weniger durch einen mächtigen Menschen bedroht ist als durch den modernen Staatsbegriff, welcher die Menschen in einer Abstraktion verschwinden läßt und für dieses übermenschliche Wesen die bedingungslose Hingabe des einzelnen fordert. Als Beispiel der Unfreiheit nennt er* die Beschränkung der Auswanderung, welche ‚alle Menschen zu Leibeignen macht', die erzwungenen Personal- und Realdienste, welche das Wesen der Sklaverei ausmachen, die Enteignung und Requisition des Privateigentums, das Eindringen in die Familienverhältnisse, die Regulierung des Unterrichts und der Erziehung. Im Blick auf Friedrich den Großen und das preußische Allgemeine Landrecht macht er die Fürsten selbst verantwortlich für das Durchdringen einer Staatsauffassung, welche ihr eigenes persönliches Recht preisgab um des Zuwachses an Macht willen, der aus der Vorstellung des im Staate Person gewordenen Volks folgte. ‚Gaben sich die Fürsten selbst', sagte er, ‚für oberste Beamte des Volkes aus, so wurden auch ihre Kriege zu Volkskriegen, ihre Schulden zu Nationalschulden, ihre Bedürfnisse zu Staatsbedürfnissen. Konskriptionen, willkürliche Auflagen, gezwungene Dienste aller Art lassen sich sehr bequem aus der Idee eines Gemeinwesens und der erdichteten Volkssouveränität beschönigen und rechtfertigen. Privatrechte und Privatverträge mit Individuen und Korporationen gelten nichts mehr, da wo alles nur auf den sogenannten Staatszweck, auf das Interesse des größeren Teiles oder den präsumtiven Volkswillen ankommt und derselbe zugleich Quelle alles Rechtes sein soll'. Mit guten Gründen hat Jarcke** Haller gegen den Vorwurf des Absolutismus verteidigt und ihn im Gegenteil einen ‚Vertreter der germanischen Freiheit gegenüber jeder Art von Absolutismus' genannt.

Könnte man Haller heute über die Ursachen des Unterganges der Monarchie in Deutschland befragen, so würde er darauf hinweisen, daß die Hohenzollern durch den Abfall des Volksheeres gefallen sind. Die ‚Konskription' war ihm verhaßt als Erfindung der Revolution, Konsequenz des ‚pseudophilosophischen Staatsrechts'. Allgemeine Wehrpflicht ist nur in

* Restauration Bd. 2, S. 362.

** Vermischte Schriften B. 1, S. 133.

Republiken berechtigt, wo die Bürger ihre eigene Sache vertreten, wenn sie in den Krieg ziehen.* Die deutsche Revolution ist die letzte Konsequenz des revolutionären Prinzips. Die Heilige Allianz hätte mit allgemeiner Abrüstung, mit Entwaffnung der Völker beginnen müssen. Aber das Machtstreben hinderte die Sieger von 1815, diesem schier unerschöpflichen Mittel zur Verstärkung ihres internationalen Gewichtes zu entsagen. Damit setzten sie ihre Krone aufs Spiel. Die allgemeine Volksbewaffnung hat nach ihrer vollendeten Durchführung den Sieg der Demokratie entschieden. Die Treue, Hingebung und moralische Leistungsfähigkeit des unter die Waffen gerufenen Volkes hat ihre Grenzen. Wird der Bogen überspannt, so muß er zurückschnellen und seinen Besitzer schädigen. Mit der allgemeinen Volksbewaffnung riskierten die Herrscher ihre Macht, deren äußerste Steigerung sie erstrebten. Das Wagnis ist erst in Rußland, dann in Deutschland mißglückt. Mit der durch die Übermacht der Feinde herbeigeführten Niederlage ist die Staatsgewalt selbst zusammengebrochen. Die deutsche Revolution war nicht eine Erhebung des Volkes gegen den Herrscher, sondern die Auflösung der herrschenden Macht selbst. Dieser Zusammenbruch war so vollständig, daß eine Wiederherstellung ausgeschlossen war und die Frage entstand: Was soll nun aus dieser bisher durch die monarchische Gewalt zusammengehaltenen Masse werden? Die Demokratie war die einzig mögliche Antwort: Neugründung des Staates durch Appell an die Masse, Ausrufung der Mehrheit als des allein möglichen Herrschers. Man konnte Gott danken, daß die Bildung und die Mäßigung der großen Mehrheit des Volkes diesen Versuch gelingen ließ und Deutschland einen Sieg der radikalen und anarchischen Elemente ersparte, wie ihn Rußland erleben mußte.

Die Vorstellung der Restauration bewegt auch heute viele Tausende von Gemütern, namentlich in den Kreisen der gelehrten Bildung. Ihnen kann Haller zur Warnung dienen. Bei einer Fülle historischer Kenntnisse fehlte ihm doch der historische Sinn, welcher zur richtigen Beurteilung der Zeit und ihrer Möglichkeiten gehört. Eine Restauration im Sinne der Rückkehr eines entthronten Herrschergeschlechtes ist möglich, wenn auch nicht leicht von dauerndem Erfolg. Aber die Wiederherstellung einer zusammengebrochenen Weltanschauung, das Auslöschen eines Stückes in der Entwicklung des menschlichen Denkens, so daß dieses wie eine erledigte Episode verschwindet, ist eine Unmöglichkeit. Das zu erstreben, ist die Verirrung einer Emigrantenpolitik, romantische Stimmung, Heimweh nach einer verschwundenen Herrlichkeit, aber kein politisches Programm. Im Jahre 1842 schrieb der jugendliche Jakob Burckhardt:** ‚Alle Restauration, so wohlgemeint und so sehr sie der einzige scheinbare Ausweg war, kann das Faktum nicht auslöschen, daß das 19. Jahrhundert mit einer tabula rasa

* Restauration Bd. 2, S. 85 und 86.

** Briefe an Kinkel, S. 15.

aller Verhältnisse begonnen hat. Ich lobe es nicht, ich tadle es nicht, es ist eben eine Tatsache. Die furchtbar gesteigerte Berechtigung des Individuums besteht darin: cogito (ob richtig oder falsch, gilt gleich) ergo regno.' Die Worte sind eine treffende, wenn auch völlig unbeabsichtigte Kritik Hallers. Die Verwirklichung seiner Restauration hätte nicht eine Berichtigung der Wissenschaft vom Staat gefordert, sondern eine regressive Umwandlung der Staatenwelt bis weit hinter das Jahr 1789 zurück. Merkwürdig ist diese Verbindung höchster Verständigkeit und prosaischer Nüchternheit mit einer Romantik, die das politische Ideal in einer fernen Vergangenheit sucht. Fürsten, welche von dem Ertrage ihrer Güter lebten, Hof hielten, ihre Beamten besoldeten, Kriege führten und sonstige Ausgaben für den Staat bestritten, gab es schon zu Hallers Zeit höchstens in Mecklenburg. Alle großen Staaten bestanden auf der Grundlage der Konskription und der Steuerpflicht der Untertanen. Die Monarchen hatten die ihnen günstigen Stücke der Lehre vom Sozialvertrag längst angenommen und in Praxis umgesetzt.

Nur ein radikaler Abbau des ganzen Staatensystems hätte die Rückkehr zu dem von Haller gepriesenen Naturzustande ermöglicht. Darum sieht auch Haller in den kleinen Staaten ‚die wahre, einfache Ordnung der Natur, auf welche sie durch verschiedene Wege allemal wieder zurückführt'.*

Wir empfinden es sehr deutlich und geben es im Sprachgebrauch kund, daß mit dem Beginn der neuen Zeit eine grundsätzlich veränderte politische Weltanschauung in Kraft tritt. In der Geschichte des Mittelalters erscheinen durchaus menschliche Persönlichkeiten von überragender Macht, so wie Haller seine Fürsten denkt als die handelnden Personen auf der Weltbühne. Es klänge absurd, wenn jemand die Taten Karls des Großen, Friedrich Barbarossas oder Friedrichs II. als Aktionen des Frankenreiches oder des Deutschen Reiches darstellen wollte. Noch im Reformationszeitalter sind Luther, Karl V., Friedrich der Weise und Philipp von Hessen die menschlichen Träger der geschichtlichen Vorgänge. In der ersten Hälfte des Dreißigjährigen Krieges herrscht noch die Heldengestalt Gustav Adolfs, aus seinem Charakter erklärt sich seine Politik und der Gang der Ereignisse. Nach seinem Tode ist nicht mehr von seiner Nachfolgerin die Rede, sondern von der Großmacht Schweden. Am deutlichsten tritt der Umschwung in Frankreich hervor, wo die Herrscher und Staatsmänner katholisch sind, aber die Sache der Protestanten begünstigen. Hier tritt offenbar eine unpersönliche, durch objektive Zwecke bestimmte Politik, eine ‚Macht', wie man nun sagt, an die Stelle der menschlichen Persönlichkeit. Selbstverständlich werden auch in der neueren und neuesten Geschichte hervorragende Menschen, Friedrich der Große, Napoleon, Bismarck, Faktoren von höchster Bedeutung. Aber die durch die Gestalt eines großen Mannes beherrschten Perioden bilden doch nur Episoden in dem

* Restauration Bd. 2, S. 586.

Lauf der Dinge, der durch die Beziehungen der ‚großen Mächte‘ bedingt ist. Der Widerspruch gegen diese Objektivierung und Materialisierung des historischen Prozesses ist ein anziehender, heroischer und menschlich sympathischer Zug in Hallers Politik. Denn man darf sich darüber keine Illusionen machen: der Übergang vom Herrscher zur ‚Macht‘ bedeutet einen geistigen und moralischen Verlust. Hallers freie und mächtige Menschen können natürlich böse sein und durch ihre Handlungen Elend und Not über ihre Untertanen und über die Menschheit bringen. Aber sie haben doch als Personen Geist und Gewissen, und es ist nicht ausgeschlossen, daß sie guten Geistern folgen. Sie konnten auf einem verhängnisvollen Wege unter dem Einfluß menschlicher Gefühle zur Besinnung kommen und sich zur Umkehr entschließen. Wie Bürger in der Lenore das Ende des Siebenjährigen Krieges mit den Worten schildert:

Der König und die Kaiserin,
Des langen Haders müde,
Bezähmten ihren harten Sinn
Und machten endlich Friede.

Die ‚Mächte‘, die nur für einen in ihrer Bestimmung liegenden Zweck arbeiten, sind solcher Umkehr und Besinnung unfähig. Sie sind geistlos und seelenlos. Sie sind Anhäufungen physischer Gewaltmittel, Geld, Waffen, abhängiger Menschen, welche nur durch den Zweck, dem sie dienen, eine Einheit bilden. Die ‚Mächte‘ haben gar nicht die Möglichkeit, die doch für den einzelnen, auch den mächtigen Menschen, besteht, sich für einen idealen Zweck einzusetzen. ‚Es ist‘, sagt Bismarck, ‚eines großen Staates nicht würdig, für eine Sache zu streiten, die nicht seinem eigenen Interesse angehört.‘* Da der Zweck der Macht kein anderer sein kann als sie selbst, ihre Befestigung und Vermehrung, so sind diese übermenschlichen Wesen notwendigerweise böse, eine stete Gefahr für ihresgleichen und für die ganze Menschheit. Es erfüllt sich das Wort des alten Schlosser, das Jakob Burckhardt oft zitiert, daß die Macht als solche böse ist, böse, weil seelenlos und ohne Gewissen. Und diese Bosheit ist um so gefährlicher, weil sie notwendigerweise mit Dummheit gepaart ist. Da der Staatszweck, was man früher Staatsräson nannte, jede Rücksicht auf andere ausschließt, so setzt er auch dem politischen Denken enge Schranken und hindert den Ausblick in die Zukunft. Bismarcks Friedensschluß im Jahre 1866 ist einer der seltenen Fälle, wo eine siegreiche Macht, im Blick auf die Möglichkeiten der Zukunft, ihrer eigenen Auswirkung Schranken setzte. Im allgemeinen sind die Mächte nicht nur böse, sondern auch rettungslos borniert. Dazu ist die Bildung des künstlichen Willens, welcher diese gar nicht realen, sondern nur fingierten Wesen zum Handeln befähigt, den größten Zufällen ausgesetzt. Immer wirken Kräfte verschiedenster Art zusammen und gegen-

* Meinecke: Weltbürgertum und Nationalstaat, S. 307.

einander. Dabei spielt nun wieder das im Prinzip ausgeschiedene persönliche Element eine bedeutende, oft verhängnisvolle Rolle. Die Gefahr ist aber in diesem Fall größer als wenn der Herrscher selbst seine Politik macht. Denn nachdem sich das Persönliche geltend gemacht hat, verschwindet es in dem Prozesse der Willensbildung hinter dem fingierten, aber allein zutage tretenden Staatswillen und entgeht daher der Verantwortung, die ihm bange machen könnte. Vollendet wird diese moralische Verderbnis dadurch, daß aus der Vorstellung von den handelnden ‚Mächten' eine förmliche politische Mythologie entsteht. Phantasiegebilde wie Britannia und la France erscheinen als überirdische Wesen, Objekte des Glaubens, glaubhaft eben deshalb, weil man sie nicht sehen kann, einer höheren Daseinsform angehörig und aus diesem Grunde geeignet, verehrt, ja angebetet zu werden. Je tiefer der religiöse Geist in einem Volke sinkt, um so üppiger wuchert die Verehrung der mythologischen Fabelwesen, welche das nationale Selbstgefühl gebildet hat. Für den vollendeten Atheismus wird sie Surrogat der Religion. Denn der Mensch kann nicht leben ohne die Verehrung von etwas, das über ihm ist. Darum verehrt er die personifizierte politische Macht, obwohl diese nicht besser ist, sondern schlechter, dümmer und böser als er selbst.

Aus der Anschauung der Welt als des Schauplatzes, auf dem die ‚Mächte' ringen, folgt das Streben nach deren Gleichgewicht, welches die Geschichte Europas seit 1648 beherrscht. Ein für die höheren Ziele der Menschheit ganz unfruchtbares und daher unlösbares Problem. Nur eine über den ‚Mächten' stehende Gewalt wäre dieser Aufgabe der politischen Mechanik gewachsen. Mangels einer solchen müssen die Mächte sich selbst ins Gleichgewicht setzen, d. h. eine drohende Übermacht durch Bündnisse bekämpfen, deren Erfolg dann die unausbleibliche Folge hat, daß das an einer Stelle mühsam hergestellte Gleichgewicht an einer anderen wieder bedroht wird. Im Rückblick auf die Periode vor dem Weltkriege liest man heute mit schmerzlichem Verständnis Hallers Urteil über die Allianzen:* ‚Nachteilige, künftigen Ruin vorbereitende Verträge sind die sogen. beständigen Allianzen, die ewigen Schutz- und Trutzbündnisse.'

Mit der Erhebung Europas gegen Napoleon trat eine neue Idee in die Staatenwelt. In der Unterdrückung durch den Gewalthaber entstand das Bewußtsein des Volkstums, als einer eigenen Gabe der Natur, deren Bewahrung und Pflege Pflicht ist. Behauptung des Volkstums gegen den Unverstand und die Brutalität der Machtpolitik ist nun die Losung. Das Volkstum wird ein selbständiges Prinzip in der Naturlehre des Staats. Das 19. Jahrhundert ist die Periode der nationalen Staatenbildungen. Der nationale Staat, dem man angehört durch die Ordnung der Natur wie der Familie, der also nicht von Menschen geschaffen wird, der aber dieselbe Überlegenheit über die Individuen zu beanspruchen hat

* Restauration Bd. 3, S. 149.

wie der Staat des contrat social auf Grund des fingierten consensus, erscheint als die Versöhnung von Natur und Geschichte. Ihn hat Haller nicht einmal geahnt, obwohl er ihn in dem Preußen der Befreiungskriege mit Augen sehen konnte. Aus der nationalen Ideologie entstand die Vorstellung vom Staat als der Korporation des Volks. Es war scheinbar eine glückliche Rückkehr vom Materiellen zum Persönlichen, von der Mythologie zur Realität. Es ist in der Tat eine großartige Konzeption, die Völker als die handelnden Personen auf der Weltbühne, ihre Auseinandersetzungen in Krieg und Frieden als das Thema der Geschichte zu betrachten, wobei es jedermann unbenommen bleibt, das Ideal einer in Freundschaft geeinigten Menschheit als das letzte Ziel der Entwicklung anzunehmen. Aber doch beruht diese Vorstellung auf einer poetischen Illusion. Haller sagt:* ‚Überall geht man von einer erdichteten Volkskorporation aus.‘ ‚Das Volk hat nichts gemeinsam als den gemeinsamen Herrn.‘ Der letztere Satz ist eine Übertreibung. Das Volk hat eine geistige Einheit in seinem Volkstum und allem, was aus dieser Wurzel erwachsen ist. Aber diese Einheit ist ein Faktum der Kulturgeschichte, die politische Einheit ist mit ihr nicht gegeben. Das Volk ist ebensowenig Person wie die ‚Macht‘. Die Vorstellung des handelnden Volks wird immer durch ein quiproquo vermittelt. Entweder der Herrscher oder das Parlament oder, in rein demokratischen Staatswesen, die Mehrheit des Volkes handelt für dieses. Das Volk als Ganzes hat so wenig wie die ‚Macht‘ Vernunft und Gewissen. Die sogen. öffentliche Meinung ist ein Produkt der Presse und wird oft von einigen geschickten Journalisten gemacht. Das Volk kann nicht einheitlich denken und urteilen. Immer sind es einzelne oder Gruppen von einzelnen, die im Namen des Volks das Wort führen. Aber das Volk kann eins sein in Gefühl und Stimmung. Es ist kollektiver Affekte fähig. Daher die Versuchung der Übersteigerung des nationalen Gedankens, wie im Alldeutschtum mit seinen unseligen ‚Kriegszielen‘ oder in dem ‚nationalen Block‘ der Franzosen. Je weniger es einen nationalen Gesamt*willen* gibt, um so gefährlicher wird die nationale Gesamt*stimmung* und deren Steigerung zu einem nationalen Affekt. Diese wird nun verhängnisvoll durch die Fiktion von der Persönlichkeit des Volks. Die vorgestellte Einheit der Nation wird unter der Wirkung eines gewaltigen Affektes momentane Wahrheit. Ein solcher Vorgang ist natürlich den Machthabern, wenn sie eine gewagte Politik machen, hoch willkommen. Je mehr sie reine Machtpolitik treiben, um so erwünschter ist es ihnen, sich darauf berufen zu können, die ganze Nation stehe hinter ihnen. Daher das unablässige Bemühen, die nationalen Affekte durch alle Mittel der Vorspiegelung und Aufreizung zu entzünden. Der Völkerhaß wird auf diese Weise ein wichtiger Machtfaktor und ein unentbehrliches Kampfmittel. Ein wichtiger Teil der Nation kommt diesem Bestreben entgegen. Die sogenannten Intellek-

---

* Restauration Bd. 2, S. 73 und 74.

Matthäus Schiestl / Der junge Dürer



tuellen, die Dilettanten der Politik, begeistern sich an den Macht- und Herrschaftsinstinkten, welche dem Machtstaat angeboren sind. Militarismus und Kapitalismus wirken in derselben Richtung. Wenn es nun gelingt, diese Stimmungen auf das Ganze des Volks zu übertragen, so entstehen die kollektiven Affekte, welche als ein Phänomen höchster Bedeutung in die Naturlehre vom Staat gehören. Durch den Völkerhaß ist die Bösartigkeit der internationalen Konflikte ins Unermeßliche gesteigert. Der Weltkrieg war nach seiner Anlage und Vorbereitung ein Kabinettskrieg im Stile der Kriege, die um das Gleichgewicht der Mächte geführt wurden. Er wurde aber geführt in der Art der wilden, naturhaften Massenbewegungen der Völkerwanderung. Es sollte nicht nur die militärische Macht des Gegners niedergeworfen, sondern auch jedem Einzelnen in dem feindlichen Volke das möglichste an Leid und Schaden zugefügt werden. Denselben Geist atmet der Friede von Versailles. Noch jetzt ist der ungebrochene Haß gegen die besiegte und entwaffnete Nation die treibende Kraft in der Politik gegen Deutschland.

Es war ein innerer Widerspruch, daß der neugeschaffene deutsche Nationalstaat seine ganze Kraft einsetzte für die Erhaltung der österreichischen Monarchie, deren Dasein den nationalen Gedanken verleugnete. Schon die von dem Militarismus durchgesetzte Annexion von Metz war ein Abfall von dem Prinzip, auf Grund dessen Deutschland das Elsaß zurücknahm. Die rein negative Haltung gegenüber den nationalen Bestrebungen der slavischen Stämme vermehrte diesen Widerspruch der deutschen Politik mit sich selbst. Der Vertrag von Versailles ist eine offene Verhöhnung des nationalen Gedankens und unverhohlene Rückkehr zu dem reinen Machtprinzip, das keine anderen Schranken der Betätigung kennt als die der physischen Möglichkeit. Die Ideologie des nationalen Staates, der Vollendung des Volkstums im Staat, ist preisgegeben.

Die Weltgeschichte gibt Haller recht, wenn er eine Gesellschaft freier, machtvoller Herrscherpersönlichkeiten für eine glücklichere Organisation der Welt hält als ein Nebeneinander unpersönlicher Machtkomplexe, mögen diese nun eine mythologische oder eine nationale Maske tragen. Aber schon zu Hallers Zeit war es um drei Jahrhunderte zu spät für eine Restauration der Welt des Mittelalters. Unabwendbar war das Schicksal der Menschheit, durch eine Periode der durch keine höhere Idee beherrschten politischen Dynamik hindurchzugehen. Wir ahnen jetzt, daß diese nicht das letzte Wort der Geschichte sein kann, ohne das Neue, das sich gestalten will, auch nur in seinen Umrissen zu erkennen. Hallers charaktervolle Konzeption einer Gesellschaft von freien, machtbegabten Menschen als der Träger des geschichtlichen Prozesses ist heute, da wir den Zusammenbruch der Staatenwelt Europas mit seinen in die Barbarei führenden Konsequenzen vor Augen sehen, eindrucksvoller denn je. Er gibt uns keine Ideale für die Zukunft, aber Einsicht in die Ursachen der Verwüstung, die wir mit Grauen betrachten.

Hallers Siegesgewißheit im Blick auf die Ideen der französischen Revolution hinderte ihn, das Aufsteigen des Problems der neuen Zeit, die kommende Demokratie überhaupt zu beachten. Auch seine Republiken sind keine Demokratien, sondern von den Fürstentümern nur dadurch verschieden, daß nicht ein einzelner, sondern eine Gesellschaft die Macht hat. Republiken sind ‚unabhängige, begüterte Korporationen', deren Mitglieder unter sich gleich sind und welche sich anderweite Besitzungen erworben haben. Ihre Entstehung ist zufällig. Gewöhnlich entstehen sie durch den Willen früherer Herren, welche dann als Gründer der Kommunität gepriesen werden. Aber sie können auch durch Gleichheit der Bedürfnisse von selbst entstehen. Republiken sind nicht wie Fürstentümer das Werk der Natur. ‚Die Natur bringt nur Individuen hervor, keine Korporationen.'* Vielmehr sind die Kommunitäten Menschenwerk, gebildet um eines Zweckes willen, wie die Sicherung gegen Angriffe von außen, die Verwaltung gemeinsamer Güter und andere wirtschaftlicher Vorteile. Auch ein idealer Zweck kann zur Bildung einer Korporation führen wie z. B. bei den geistlichen Ritterorden. Niemals ist die ursprüngliche Absicht die Gründung eines Staates. Die Unabhängigkeit ist ein zufälliges Glücksgut, das der Kommunität zuteil wird. Solche Zufälle sind Schenkung oder Privilegium eines bisherigen Herrschers, Loskauf von dessen Gewalt, Bündnisse, glückliche Kriege und vorteilhafte Friedensverträge oder auch der zufällige Untergang der bisher herrschenden Macht wie z. B. der Untergang des alten Deutschen Reiches. Die Gewalt ist in der Republik bei der Gesamtheit der Genossen. Hier ist Rousseaus ‚allgemeiner Wille' nicht Fiktion, sondern Tatsache. Während die Fürstentümer durch die Natur organisiert sind, da der Fürst seinen individuellen Willen selbst bildet, äußert und vollzieht, bedarf die Republik der Konstitution, ohne die sie nicht existieren würde, eben weil sie nicht Natur, sondern Menschenwerk ist. Die Republiken nennt Haller Demokratien oder Aristokratien, je nachdem bei der notwendigen Übertragung der laufenden Geschäfte an einen Ausschuß, die ‚verjüngte Genossenschaft', gewisse Angelegenheiten der Gesamtheit vorbehalten sind oder nicht. Immer setzt Haller auch in der Republik Untertanen voraus, welche an dem Regiment keinen Teil haben, vielmehr diesem gegenüberstehen wie die Untertanen in der Monarchie dem persönlichen Herrscher. Die Kommunität kann von ihnen keine Steuern fordern, sondern nur von ihren eigenen Mitgliedern. Republiken können nur bestehen durch Repräsentation und Majoritätsbeschluß. Aus den berechtigten Einwendungen gegen die Repräsentation folgert Haller, ‚wie wenig große Republiken der Natur angemessen sind'. Der Majoritätsbeschluß, der sowohl in der Gesamtheit der Kommunität wie in dem regierenden Ausschuß entscheidet, gründet sich auf die größere Macht der Mehrheit. Er ist das Naturgesetz der Republik. Er ist erträglich unter der Voraussetzung, daß ‚die Mehrheit nur in gemeinsamen Sachen gilt,

* Restauration Bd. 4, S. 9.

folglich die Minderheit in ihren individuellen Privatrechten nicht beleidigt wird'. Die Mißstände des Abstimmens und Majorisierens sind Haller aus eigener Erfahrung bekannt. ‚Es begegnet sehr oft,' sagt er, ‚daß in republikanischen Versammlungen zuletzt aus Mißverstand und Ermüdung etwas dekretiert wird, was im Grunde kein einzelnes Mitglied gewollt hat.' Alles, was Haller über die Regierung von Republiken sagt, ist lehrreich und beherzigenswert. Aber er betrachtet sie als eine seltene Kuriosität, die im Grunde der Natur widerspricht und deshalb niemals lange dauern wird. Darum beschäftigt ihn nicht die Sorge um die Verwandlung großer Reiche in Republiken, welche durch den Wegfall der Herrscher notwendig wird. Wie nahe war schon bei dem Erscheinen des sechsten Bandes der ‚Restauration' das Ende der legitimen Monarchie und die Anerkennung der Volkssouveränität in Frankreich! In Deutschland glaubte man vor dem Weltkriege, daß die bestehende Staatsordnung auf Jahrhunderte gesichert sei. Um deren Makrobiotik machte man sich keine Sorge. Die Wissenschaft vom Staat beschäftigte sich mit der juristischen Würdigung des Bestehenden, erörterte z. B. die Natur des Bundesstaates, den Begriff der Souveränität und ähnliches oder gestattete sich auch die Kritik einzelner Institutionen, wie des preußischen Wahlrechtes. Durch die Revolution ist dies von Grund aus geändert. Hätte wie 1848 in Frankreich ein Usurpator, auf die Armee gestützt, eine feste Staatsgewalt wieder hergestellt, so hätte auch die politische Wissenschaft in derselben Weise wie bisher fortarbeiten können. Aber eine solche Wiederherstellung der Staatsgewalt fand in Deutschland nicht statt. Darum erlangten nun die Grundprobleme der Politik eine furchtbare Aktualität. Als die Monarchie der Hohenzollern zusammenbrach und im Gefolge davon die sämtlichen Fürstentümer Deutschlands, entstand die Frage: Was soll aus diesen bisher durch eine herrschende Gewalt zusammengehaltenen Millionen werden? Die einzig mögliche Antwort gab die Demokratie: Herstellung des Staates durch die Masse selbst, Ausrufung der Mehrheit als des nunmehr legitimen Herrschers. Eine solche Situation kann man beklagen, aber man kann sich ihrem Zwange nicht entziehen. Es ist die unfruchtbarste und unverantwortlichste Haltung, sich gegen das Gebot des Schicksals zu verstocken und in der praktischen Politik einer Stimmung zu folgen, welche nichts besseres weiß als um die Vergangenheit zu trauern und die Versuche einer neuen Staatsbildung zu schelten und zu stören. Haller konnte unter dem Eindruck der Ereignisse von 1813 bis 1815 der Meinung sein, daß die Kraft der Revolution gebrochen sei und die Welt nur noch auf die literarische Widerlegung ihrer philosophischen Begründung warte, welche er durch sein Werk zu bringen glaubte. Heute ist eine solche Illusion unentschuldbar. Von allen Folgen des Weltkrieges ist die Ausbreitung des Reiches der Demokratie diejenige, welche am wenigsten wieder in Frage gestellt werden kann. Und es ist eine wichtige Tatsache, daß die politische Einheit Deutschlands, das gebieterische Verlangen, zusammenzubleiben und das deutsche Staatswesen

zu erhalten, sich in den Ereignissen seit der Niederlage viel mächtiger manifestiert hat als früher in den Zeiten von Sieg und Glanz, wo immer ein großer Teil der Nation murrend beiseite stand. Im Lichte dieser Erfahrung gewinnt man zu Rousseau und dem contrat social eine andere Stellung als die der unbedingten Ablehnung, welche den ersten Band der ‚Restauration' ausfüllt. Nicht in bezug auf die historische Vorstellung über die Entstehung der Staaten. Die Staaten sind gewiß nicht durch freie Vereinbarung von natürlich gleichen Individuen geschaffen worden, sondern durch das Entstehen von Gewalten, welche infolge der Ungleichheit der Individuen in einem bestimmten Kreise die Herrschaft erlangten. Aber wenn nun einmal diese Gewalten zerstört sind, so entsteht dasselbe Bedürfnis der Konstruktion durch menschlichen Willen, wie es Haller bei den Korporationen annimmt, die durch einen Glücksfall von der Macht, die über ihnen waltete, befreit worden sind. Die Konstitution, die unter der Monarchie einen ‚Leichengeruch' hatte, wird nunmehr eine Lebensfrage. Denn für die zu lösende Aufgabe ist nur die Wahl zwischen zwei Wegen: dem der Gewalt, des Bürgerkrieges, und dem des Vertrages. Die politische Kultur des Volkes entscheidet die Wahl zwischen beiden Wegen. Der Weg der Gewalt kann bei leistungsfähigen militärischen Führern auch einer Minderheit den Sieg geben. Aber dieser Erfolg bleibt immer in jedem Momente bedroht. Haller verteidigt den Krieg,* und zwar nicht nur den äußeren, sondern auch den inneren Krieg, ‚der keineswegs als das größte aller erdenklichen Übel zu betrachten ist'. Er meint, daß ein entschlossener Widerstand die französische Revolution in sechs Wochen beendigt hätte. In diesem Punkt ist Bismarck immer Hallers Schüler geblieben. Auch er war stets geneigt, seine Widersacher, die er dann als ‚Reichsfeinde' dem öffentlichen Unwillen bloßstellte, durch Gewalt zu vernichten. Aber gerade diese Praxis hat seine schwersten Mißerfolge verschuldet. Zur Entscheidung einer inneren Zwistigkeit muß eine vernünftige Politik den Weg des Vertrages vorziehen. Selbstverständlich können nicht Millionen von Individuen einen Staatsvertrag schließen. Aber die Natur, der Haller vertraut, hat auch hier einen Weg. Durch die natürlichen, geselligen und wirtschaftlichen Beziehungen der Individuen bilden sich ungewollt auf natürliche Weise Gruppen in der Gesellschaft, in denen gleiche Bedürfnisse und gleiche ideale Vorstellungen herrschen und welche deshalb auch in der Politik einem Ziele zustreben. Die Partei ist das natürliche Organ der Demokratie. Die Momente, welche die Gesamtheit des Volkes teilen und gegensätzlich gruppieren, schaffen innerhalb dieser Gruppen, denen der einzelne durch persönlichen, freien Willen angehört, einen allgemeinen Willen und damit die Voraussetzung der Staatsbildung auf demokratischer Grundlage. Ein Volk kann sich nicht unfähiger zur Demokratie zeigen, als wenn es keine Parteien hervorbringt. Die Partei ist der Weg vom millionenfach verschiedenen Wünschen und Heischen

* Restauration Bd. 3, S. 125.

vereinzelter Individuen zum allgemeinen Willen, der die öffentliche Ordnung begründet. Natürlich ist mit der Parteibildung die Aufgabe nicht gelöst, sondern ihre Lösung nur ermöglicht. Der Gegensatz der Parteien kann so scharf und erbittert werden, daß er jeden Augenblick in Bürgerkrieg auszuarten droht. Die Parteien müssen also von der Überzeugung durchdrungen sein, daß der bürgerliche Friede das oberste Gebot ist und daß deshalb ihre Gegensätze durch Vereinbarung beglichen werden müssen. Diese Vereinbarung ist der nicht theoretisch konstruierte, sondern historisch wirkliche Gesellschaftsvertrag, der für die Konstituierung des Staates auf dem Boden der Demokratie unentbehrlich ist. Sie muß in den entscheidenden Fragen wirkliche Übereinstimmung herbeiführen, in minderwichtigen rückhaltlose Anerkennung des Majoritätsprinzipes. Die Herrschaft der Mehrheit ist nichts ideales und nichts begeisterndes, aber ein bei der menschlichen Unvollkommenheit unentbehrliches Auskunftsmittel. Das Deutsche Reich nach der Revolution ist durch die Parteien gerettet worden. Die bedeutendsten Gruppen in der deutschen Gesellschaft waren einig in dem Streben, nach dem Wegfall der monarchisch-aristokratischen Staatsgewalt die nationale Einheit zu erhalten. Wie die Verfassungen von 1867 und 1871 durch Vertrag der partikularen Staatsgewalten, so ist das Reich von 1919 durch Vertrag der Parteien zustandegekommen. Die neue Verfassung wurde geschaffen durch einen Kompromiß der bürgerlichen Demokratie, der Sozialdemokratie und des Zentrums. Daher ihr ebensowohl konservativer wie demokratischer Charakter. Parteibildung und Vereinbarung der Parteien über die Verfassung ist also die Anwendung der Lehre vom contrat social, auf die man angewiesen ist, sobald es sich nicht um die Erhaltung, sondern um die notwendig gewordene Neugründung von Staaten handelt. Wenn sich die ‚Restauration' als unmöglich herausstellt, ist die von Haller verabscheute ‚Konstitution', die vernünftige, zielbewußte Gründung des Staates durch menschlichen Willen die unabweisbare Forderung der Geschichte. Hundert Jahre nach der Vollendung von Hallers Werk sehen wir, daß sich die Entwicklung in dem alten Europa nicht nach Hallers sondern nach Rousseaus Programm vollzogen hat. Aber darin hat Haller recht behalten, daß das Entscheidende in allen Staatenbildungen die Macht ist. Die demokratische Unterordnung unter das Mehrheitsprinzip ist ja nur die Anerkennung des Hallerschen Naturgesetzes, daß der Starke über den Schwachen herrschen muß. Die Mehrheit herrscht aus keinem anderen Grunde, als weil viele mehr vermögen als wenige. Auch die Demokratie gehört also in die Naturlehre vom Staat, nur daß sie im Großen erst dann erprobt zu werden pflegt, wenn andersartige Herrschaftsformen untergegangen sind. Und ferner hat die Demokratie mehr als jede andere Staatsform Hallers Lehre zu beherzigen, daß der Herrscher seine eigenen Geschäfte betreiben, für die Erhaltung seiner Herrschaft sorgen, im übrigen aber die Freiheit der Untertanen respektieren soll. Denn die Zurückhaltung des Staates in allem, was nicht seine Existenz bedingt, ist in der Demokratie wichtiger als in jeder anderen Verfassung.

Eingriffe in das persönliche Leben, in die Familie, Zwang irgendwelcher Art läßt sich der Mensch von niemandem weniger gefallen als von seinesgleichen. Es ist eine sehr richtige Bemerkung Hallers,* daß der Mensch sich freiwillig und ungezwungen dem anerkannt Mächtigeren anschließt und seiner Leitung unterwirft, daß hingegen das Gefühl eines jeden sich dagegen empört, von seinesgleichen oder gar von Geringeren beherrscht zu werden. Darum bedarf die Demokratie der Regulierung durch den Liberalismus, sonst untergräbt sie ihren eigenen Bestand.

Wenn Haller seine politische Naturlehre dem ‚pseudophilosophischen System' entgegenstellt, so verkennt er doch keineswegs die selbständige Bedeutung der Ideen. ‚Immer und überall', sagt er,** ‚herrscht irgendeine geistige Macht über die Welt, wird herrschen und muß notwendig herrschen, darum weil gewisse leitende Grundsätze die Quelle und der Zweck alles Handelns sind.' Darum ist eine vollkommene Unabhängigkeit der geistigen und der weltlichen Dinge durch die Natur des Menschen ausgeschlossen. Haller selbst bekennt sich zu einer politischen Ideologie schon dadurch, daß er den Patrimonialstaaten und den Militärstaaten als eine dritte Gattung die geistlichen Staaten zur Seite stellt. Den Grundgedanken seiner Staatslehre, daß die Herrschaft nicht von unten, sondern von oben kommt, findet er auch in ihnen bestätigt, da der Lehrer früher ist als der Schüler, der Religionsstifter vor den Gläubigen. Aber die Möglichkeit einer Staatenbildung auf dem Grunde der religiösen Lehre beruht doch auf dem Glauben, auf der Überzeugung und Gesinnung der Tausende und Millionen, welche die Lehre des geistlichen Führers bejahen und deshalb auch in irdischen Dingen seiner Leitung zu folgen geneigt sind. ‚Die geistliche Herrschaft',*** sagt Haller selbst, ‚dringt sich nicht auf, kann nicht erzwungen werden. Die Kraft oder wenigstens der Schein der Gründe muß die Überzeugung bewirken, und der bloße Versuch jenes Aufdringens ist nur ein Mittel, ihren Zweck zu verfehlen.' Also ist der Ursprung der Herrschaft in diesem Falle in der Psyche des Beherrschten, und die geistlichen Staaten sind, solange sie nicht durch Erwerb von Grundbesitz und militärischer Macht ihre Natur verändern, ein demokratisches Gebilde. Erkennt man aber hier die staatsbildende Kraft der Idee, so ergibt sich daraus die richtige Beschränkung des Naturalismus auch für die auf wirtschaftliche Überlegenheit und auf Waffengewalt gegründeten Staaten. Auch sie bedürfen zum ruhigen Bestande der Mitwirkung idealer Kräfte, welche einen dauernden Widerstand des Geistes der Beherrschten ausschließen. Ein Zustand, der nur durch stete Gewalt erhalten würde, wäre dauernder Krieg, während jede staatliche Ordnung darnach streben muß, nicht Krieg, sondern Frieden zu sein.

In der Schilderung der geistlichen Staaten verwandelt sich Hallers

* Handbuch der allgemeinen Staatenkunde, S. 34.
** Restauration Bd. 5, S. 291.
*** Restauration Bd. 4, S. 31.

nüchterner Wirklichkeitssinn in poetische Begeisterung. ‚Dieser geistige Verband,' sagt er,* ‚die Mutter des Friedens, die Bedingung jeder Eintracht, muß notwendig allen übrigen Verknüpfungen vorangehen. Alle weltlichen Staaten und Gesellschaften sind nur durch materielle Bedürfnisse veranlaßt, durch zeitliche Verträge geknüpft und daher ihrer Natur nach vorübergehend; die geistlichen aber sind unveränderlich dieselben, während die Kräfte und Glücksgüter der Menschen wechseln und selbst die gewaltigsten Throne einstürzen ... Die geistlichen Herrschaften sind auch in ihrer Grundlage und ihrem Gegenstande viel edler und erhabener, in ihrer Ausdehnung viel größer und weitverbreiteter als die weltlichen Staaten. Sie haben es mit dem höheren und besseren Teil des Menschen zu tun, sie beruhen auf einer viel selteneren Überlegenheit und befriedigen ein viel edleres Bedürfnis.' Sie sind ‚im eigentlichen Verstande die allerpopulärsten und haben etwas in hohem Grade Republikanisches an sich'. Die Macht ist ‚einzig und allein für das gläubige Volk bestimmt'. ‚Alles, ohne Ausnahme, hat nur auf das Beste der Gesamtheit, auf den Nutzen der Bürger des geistigen Reiches, nicht auf das eigene Interesse seiner Oberhäupter Bezug,' ‚die Mitglieder sind an Rechten und Pflichten einander gleich.' Die Güter und Besitzungen der Kirche sind Gemeingut des christlichen Volkes. Die christliche Kirche ist das Ideal einer vollkommenen Gesellschaft. Es ist interessant zu sehen, wie die in den ersten Bänden der ‚Restauration' als Erfindung des ‚pseudophilosophischen Systems' verurteilte Staatsanschauung hier im fünften Bande unter geistlicher Flagge wiederkehrt.

Die geistlichen Staaten, denen Hallers Sympathie gehört, waren schon zu seiner Zeit, mit Ausnahme des Kirchenstaates, eine historische Reminiszenz. Der Kirchenstaat aber konnte unmöglich ein Gegenstand der Bewunderung für die Staatsmänner sein. Er hat ihnen vielmehr in dem halben Jahrhundert zwischen der Restauration und seinem Untergange schwere Sorgen gemacht. Schon in dem Handbuch der allgemeinen Staatenkunde von 1808** macht Haller das Zugeständnis, daß es beinahe keine eigentliche Theokratie mehr gebe, indem selbst der römische Kirchenstaat seiner äußeren Abhängigkeit wegen kaum mehr diesen Namen verdiene. Die damalige Abhängigkeit von dem Imperator wurde durch dessen Untergang beseitigt. Aber die Lebensfähigkeit des Staates wurde durch die Aufhebung dieses Druckes nicht wiederhergestellt. Ihm fehlte das für die geistliche Herrschaft unentbehrliche demokratische Fundament, die freiwillige Zustimmung der Untertanen, welche mit ihrem katholischen Glauben noch nicht gegeben war. Deshalb mußte sich die weltliche Herrschaft des Papstes auf ausländische Söldner und die Militärmacht fremder Staaten stützen. Sie ging zugrunde in dem Augenblick, wo ihr die letztere entzogen wurde. Die geistlichen Staaten bilden nur Episoden in der Geschichte der Christenheit, so

* Restauration Bd. 5, S. 364, 373.
** S. 185.

daß sie in einer allgemeinen Staatslehre kaum die umfangreiche Behandlung verdient hätten, die Haller ihnen widmet.

Aber für Haller bedeutet die Erscheinung der geistlichen Staaten mehr als eine geschichtliche und politische Spezialität. Ihre Charakteristik bildet die idealistische Ergänzung seiner naturalistischen Staatslehre. Er ist, wenn er von den geistlichen Staaten redet, im Grunde mit dem Problem der Kirche und ihres Verhältnisses zum Staat beschäftigt. Die ausführliche Behandlung eines Gegenstandes von anscheinend so geringer praktischer Bedeutung rechtfertigt Haller selbst damit, daß, was er ‚von der Erhaltung des geistlichen Ansehens' sagt, ‚auf alle noch bestehenden, wenn auch nicht unabhängigen Kirchen anwendbar sei'. So bekommt der fünfte Band der ‚Restauration' eine universelle Bedeutung und erweitert sich zu einer Würdigung des politischen Einflusses der religiösen Weltanschauung.

Mag auch die Entstehung des Staates durch materielle Ursachen ausreichend erklärt werden, immer ist dieser von anderen Naturwesen dadurch unterschieden, daß er ein Zusammenwirken von Menschen ist, die nicht ausschließlich durch Naturtriebe geleitet werden, sondern das Bewußtsein eines sittlichen Gesetzes in sich tragen. Dieses Gesetz gilt Regierenden wie Regierten sowohl in ihren Beziehungen zueinander wie in dem gemeinsamen Handeln gegenüber anderen Menschen und anderen Staaten. Das Sittengesetz muß man entweder ganz leugnen und für eine Täuschung durch atavistische Furchtvorstellungen erklären, oder man muß seine Geltung auch in der Politik anerkennen. Das Ausweichen vor dieser Alternative ist Gedankenlosigkeit. Da die politischen Handlungen Geschäfte sind, bei welchen der berechtigte Egoismus die treibende Kraft ist und sein muß, so kann das Sittengesetz der Politik nicht das Gebot der Liebe sein. Wohl aber kann die Politik das Gebot der Gerechtigkeit erfüllen: gib und lasse jedermann das Seine, tue niemandem Schaden! Haller ist Politiker geworden in dem Zeitalter der Aufklärung. Daher ist ihm das Naturrecht eine von allen zeitlichen und nationalen Besonderheiten unabhängige Rechtsordnung, welche die Juristen zu erkennen haben. Schon als Haller seine ‚Restauration' begann, war diese Lehre veraltet. Er hat sie nicht preisgegeben, weil ihm der Doppelsinn des Wortes ‚Natur' in ‚Naturgesetz' und ‚Naturrecht' die Versöhnung seiner naturalistischen Staatsanschauung mit den Forderungen des sittlichen Bewußtseins erleichterte. Indessen blieb dabei immer die Frage ungelöst: wenn die Macht allein in der Politik entscheidet und diese doch einem höheren sittlichen Gebot gehorchen soll, wie kann das letztere zur Geltung kommen? Wie ist es zu erreichen, daß sich die Macht dem Recht unterordnet? Auf diese Frage hatte das Mittelalter eine Antwort, die Neuzeit nicht. Die mittelalterliche Weltanschauung hatte wenigstens die Möglichkeit eines allgemein verbindlichen autoritativen Ausspruches über Recht und Unrecht in den Staatsaktionen. Es verehrte eine über allen Machthabern stehende ethische Autorität. Jakob Burckhardt schreibt in seinen weltgeschichtlichen Betrachtungen* bei der Besprechung Ludwigs XIV:

* S. 93.

,Dies mehr mongolische als abendländische Ungetüm wäre im Mittelalter exkommuniziert worden: jetzt aber konnte er sich als alleinberechtigt und als Alleineigentümer von Leibern und Seelen gebärden.' Die Reformation hatte durch die Beseitigung dieser universellen Autorität die Entstehung des völlig ungebundenen, jede ethische Schranke leugnenden Absolutismus befördert. ,Wir sollten', sagt wiederum Jakob Burckhardt,* ,gegen das Mittelalter schon deshalb den Mund halten, weil jene Zeiten ihren Nachkommen keine Staatsschulden hinterlassen haben.' ,Schon die Art, das Vermögen der künftigen Generation vorweg zu verschleudern, beweist einen herzlosen Hochmut als wesentlichen Charakterzug.' Die mittelalterliche Weltanschauung erlebt denn auch regelmäßig eine Auferstehung, wenn die Folgen der reinen Machtpolitik und der völlig ungebundenen Souveränität in Kriegen und Revolutionen die Menschenherzen mit Grausen erfüllen. Haller macht sich keine Illusionen über die Möglichkeit dauernden Friedens im Staat und unter den Staaten. ,Der Zustand,' sagt er,** ,den man ewigen Frieden nennt, würde einzelne Fehden über verletztes oder bestrittenes Recht nicht ausschließen. Denn sobald irgendein Mächtiger den Aussprüchen der allgemeinen und obersten Macht, sei sie nun geistiger oder weltlicher Natur, nicht gehorchen wollte, so würde er doch durch Gewalt, mithin durch einen Krieg dazu gezwungen werden. Aber dem Frieden muß man den Unfrieden und nicht den Krieg entgegensetzen, denn der Krieg ist nur das Mittel zur Herstellung und Befestigung des Friedens. Der wahre ewige Friede besteht in der fortdauernden Identität der nämlichen Grundsätze über Gutes und Böses, über Recht und Unrecht. Wo diese herrschen, da werden die Kriege seltener, kürzer, menschlicher sein, da lassen sich alle Kollisionen über weltliche Interessen leicht beseitigen. Bei widersprechenden Grundsätzen hingegen . . . ist kein Friede möglich, und selbst während des Waffenaufschubs, den man fälschlich Friede nennt, besteht nur ein ewiger, unerträglicher Hader.'

Die Feststellung und Erhaltung solcher ewigen Grundgesetze der Staatenwelt kann offenbar nur eine höhere, rein geistige Autorität übernehmen. Darum fordert die römische Kirche grundsätzlich die Unterordnung der Weltmächte unter die Hierarchie. In der großartigen, die Angelegenheiten der ganzen Welt umfassenden Litanei des Karfreitags werden die Gläubigen zum Gebet aufgefordert für die Erfüllung dieser Hoffnung. ,Oremus,' heißt es da, ,pro ecclesia sancta Dei, ut eam Deus et Dominus noster pacificare, adunare et custodire dignetur toto orbe terrarum, subiciens ei principatus et potestates.' Auf dieses Ziel geht auch seit 1820 Hallers letzte Absicht. ,Die Kirche soll die Staaten beherrschen wie die Seele den Leib.'*** Haller hatte die römische Doktrin angenommen. Um sie wirkungsvoller zu vertreten, wünschte er seine Konversion bis

* Weltgeschichtliche Betrachtungen, S. 132, 136.
** Restauration Bd. 5, S. 369.
*** Restauration Bd. 5, S. 293.

nach dem Erscheinen des Bandes über die geistlichen Staaten geheim zu halten. Wenn er in diesem nur eine seltene Spezialität der Monarchien behandeln wollte, so war diese Schlauheit zwecklos. Aber sein letzter Zweck war die Verwandlung der ganzen Christenheit in einen geistlichen Staat durch die Unterordnung der Weltmächte unter die Hierarchie. ‚Die christliche Kirche ist', sagt Haller,* ‚die allgemeine, die notwendige, die unzerstörbare Gesellschaft, die allen Wechsel irdischer Güter und weltlicher Herrschaften überlebt, das große Bürgertum, das allumfassende Gemeinwesen, republikanisch in seinem Geist und Zweck, monarchisch nur in der äußeren Form und in dem zeitlichen Ursprung.' ‚Den wunderlichen, in den Köpfen der Philosophen entstandenen und stets erneuerten Vorschlägen einer Universalrepublik, eines die ganze Menschheit umschlingenden Bandes und eines dadurch zu bewirkenden ewigen Friedens liegt allerdings eine schöne und wahre Idee zugrunde. Aber da dieses Band ohne eine gänzliche Vernichtung aller Freiheit und die vollendetste Knechtschaft aller einzelnen nicht auf eine materielle, selbst trügliche und fehlbare Obergewalt gegründet sein kann, so muß diese Autorität notwendigerweise nur geistiger Natur und keinem Irrtum unterworfen sein. Wer sieht aber nicht, daß die christliche Kirche allein dieses Problem aufzulösen vermag, vormals großenteils aufgelöst hatte und daß man mithin hier nach einem Ideale strebt, welches ohne die Glaubensspaltung längst mild und herrlich realisiert sein würde. In dem Augenblick, wo man die geistliche Autorität verwirft, ... will man hingegen die Staatsgewalt, d. h. jede weltliche Herrschaft oder Gemeinde gleichsam vergeistigen, für untrüglich und unfehlbar erklären, ihr alle Eigenschaften zuschreiben, die nur der geistigen Gesellschaft zukommen, alle Zwecke und Verpflichtungen aufbürden, die nur von der Kirche erfüllt werden können.' ‚Die Kirche ist die einzig allgemeine, notwendige, ewige, unzerstörbare Gesellschaft.' ‚Man will, daß der Geist über die Welt, das Recht über die rohe Gewalt herrsche: aber wie ist dies anders möglich als durch die anerkannte Autorität einer allgemeinen Kirche.'

Hallers Konversion hatte ihren ersten Ursprung nicht in dem religiösen Bedürfnis, sondern in dem Verlangen des Politikers nach einem umfassenden Prinzip für die Ordnung der Staatenwelt. Ihm ist die Reformation verhaßt als der Anfang der Revolution.** Er findet, daß ‚der Protestantismus als herrschender Geist in der Politik lauter verkehrte Maßregeln veranlaßt, daß eine Anarchie die andere erzeugt, und daß der Sturz der rechtmäßigen Kirche auch den Sturz des Staates mit sich gezogen hat'. Die Satire ‚la réforme dans l'ordre militaire'*** zeigt

* Restauration Bd. 4, Vorrede S. XVIII und S. 369—72.

** Geschichte der kirchlichen Revolution oder protestantischen Reform des Kantons Bern, S. 32.

*** Mélanges de droit public, Bd. 2.

Hallers Verständnislosigkeit für das Innerste der Religion, ohne welche ein solches Gleichnis niemandem in den Sinn kommen könnte. Haller ist durch die Politik zur Beschäftigung mit religiösen Problemen gekommen. Die Religion ist ihm daher von vornherein eine soziale Erscheinung. Er will eine das Ganze des Weltlebens umfassende Organisation, ein Verlangen, das notwendigerweise in das Mittelalter zurückführt. Die Kirche ist eine durch Disziplin und Gehorsam bestehende äußere Ordnung der menschlichen Gesellschaft. Ebenso wurde Hallers Freund Hurter in Schaffhausen Katholik, weil er nach den Erfahrungen seines kirchlichen Regierungsamtes an der Möglichkeit einer im Glauben einigen Kirche auf dem Boden der Reformation verzweifelte. Man soll niemanden schelten wegen eines Wechsels des Bekenntnisses, auch nicht wegen des Weges, auf welchem er zu diesem Entschluß gekommen ist, sofern nicht selbstsüchtige und materielle Motive wirksam waren. Aber wo eine solche das ganze Leben umgestaltende Änderung nicht im innersten, ganz persönlichen Bedürfnis, sondern in Erwägungen des Verstandes ihren Grund hat, da bleibt ein Stachel im Gemüt zurück, dessen Wirkung sich in Verbitterung und Unduldsamkeit gegen die früheren Glaubensgenossen äußert. Daher die Leidenschaftlichkeit und Ungerechtigkeit, mit der Haller nach seiner Konversion die Reformation behandelt. Es ist derjenige Teil seiner literarischen Produktion, der ihm am wenigsten Ehre macht. Auch ist mit der persönlichen Entscheidung des politischen Denkers für die Rückkehr in die römische Kirche die große Frage, die ihn beschäftigt, nicht gelöst. Einzelne Konversionen, und wenn sie selbst nach Tausenden zählen, ändern die Weltlage nicht. Von den Nationen, welche sich von Rom freigemacht haben, ist die englische die einzige, in welcher die Staatskirche so nahe Beziehungen zum Katholizismus und ein so starkes Verlangen nach der Vereinigung mit ihm hat, daß die schließliche Unterwerfung nicht undenkbar ist, in der auch die Mehrzahl der Gläubigen einem solchen Schritte ihrer Bischöfe möglicherweise Gefolgschaft leisten könnte. Aber auch in England würde eine Konversion der Staatskirche die Wirkung haben, daß die Dissenters, und unter ihnen viele der besten Engländer, sich zu einer Betonung ihres protestantischen Geistes und gemeinsamer Abwehr zusammenschlössen. In den anderen protestantischen Nationen ist eine Konversion im großen ganz ausgeschlossen. Dazu ist das geistige Leben dieser Völker seit vier Jahrhunderten zu eigenartig und selbständig entwickelt. Haller läßt auch keinen Zweifel darüber, was die Unterwerfung unter das Papsttum für die Geistesfreiheit bedeuten würde. Die weltlichen Staaten sollen der Leitung der Kirche folgen und in ihrem Dienst den Irrtum bekämpfen, indem sie den Irrlehren möglichst vorbeugen und ihre Verbreitung erschweren.* Einer neu aufkommenden gefährlichen Sekte müssen die Verbreitungsmittel abgeschnitten werden. ‚Und da die

* Restauration Bd. 5, S. 66.

Kirche solches in denjenigen Staaten, wo sie keine weltliche Macht besitzt, nicht bewerkstelligen kann, so ist es nötig, daß die weltlichen Fürsten und Obrigkeiten derselben hierin mit ihrer Macht beistehen.' ‚So wenig man jedermann gestattet, Arzt, Apotheker, Rechtsanwalt zu sein,' so wenig ist es zulässig, ‚daß ein jeder ohne geleistete Proben seiner Rechtschaffenheit und seiner Wissenschaft zu einem öffentlichen Lehrer über die wichtigsten Angelegenheiten der Menschen, z. B. über Religion und Staaten sich aufdringe'. Unentbehrlich ist also die Zensur, ‚ein verständiger Zensor ist der beste Freund des Schriftstellers'. Und zwar soll die Zensur nur der Kirche, d. h. den würdigsten Geistlichen, anvertraut werden. Die Sektierer sollen verurteilt und bestraft werden, die Verbreitung ihrer Lehre ist zu verhindern. Die Elementarschulen sollen ohne Einmischung der weltlichen Behörden, ‚die von solchen Dingen wenig verstehen und leicht irregeführt werden', unter dem ausschließenden Einfluß der Kirche stehen. Für dieses Programm kann man in den protestantischen Ländern keine Anhänger werben. Haller ist der Meinung, daß die Menschheit nicht viel verlieren würde, wenn man sie um fünf Jahrhunderte zurückversetzen könnte.* Aber dem denkenden Menschen ist es unmöglich, die ganze Entwicklung des geistigen Lebens während eines halben Jahrtausends als eine Verirrung zu betrachten, die man aus der Geschichte der Menschheit ausstreichen darf. Auch lehrt die Geschichte, daß die gewaltsame Ausrottung der Reformation, wo sie gelang, der Religion keinen Nutzen gebracht hat. In dem Lande, das Luthers Stimme zum Schweigen brachte, triumphierte Voltaire. Auch die Stellung des Katholiken zu seiner Kirche ist durch die Reformation eine andere geworden. Diese hat die katholische Frömmigkeit, welche im Mittelalter eine soziale Tatsache war, verinnerlicht. Die Katholiken sind frömmere, überzeugtere Mitglieder ihrer Kirche geworden, soweit sie aus persönlicher Überzeugung bei ihr verharrten und die Reformation ablehnten. Die Kirche selbst ist durch die Emanzipation der Staaten von ihrer Herrschaft von der Verweltlichung gerettet worden. Wie die christliche Idee durch die Verstrickung mit der Politik in ihrer Reinheit gefährdet wird, bezeugen Hallers Ratschläge für die Makrobiotik der geistlichen Staaten, wo er sagt, die geistlichen Strafen sollten nie gegen Mächtigere angewendet werden, und die geistlichen Herren müßten vorzüglich die Mächtigen der Erde ihrer Lehre günstig zu machen suchen. Als Weltmacht ist die Kirche allen Versuchungen des Machtstrebens ausgesetzt. Es entspricht ihrem eigenen wahren Interesse, daß ihr jede Aussicht genommen ist, die Völker jemals wieder durch eigene Staatenbildung oder durch direkte Beherrschung der Staatsgewalten sich untertänig zu machen, daß sie vielmehr, wie es das Wesen der Religion fordert, durch die innere persönliche Überzeugung, durch den Glauben ihrer Anhänger Einfluß übt. Gerade dadurch ist sie fähig geworden, sich der Demokratie

* Mélanges de droit public 1, S. 17 Anm.

zu verbinden und in einem demokratischen Zeitalter die größten politischen Erfolge zu erleben.

Denn zweifellos hat die Weltstellung der römisch-katholischen Kirche durch den Weltkrieg eine neue Bedeutung gewonnen. Während des Weltkriegs war die Haltung des Papstes so, wie sie der höchsten geistlichen Autorität innerhalb der Christenheit entsprach. Unermeßliches leibliches und moralisches Elend wäre der Menschheit erspart worden, wenn die Machthaber auf ihn gehört hätten. Es ist ein Zeichen der inneren Hohlheit und Unwahrhaftigkeit des sogenannten Völkerbundes, daß dessen Organisation für den ältesten Souverän der Staatenwelt, den einzigen, dessen Herrschaft ein Menschheitsprinzip vertritt, keinen Platz bietet. Nach dem Kriege mußte Frankreich, dessen herrschende Bourgeoisie sich ihres Atheismus rühmt und kein höheres Ziel kennt als die ‚laïcisation' der ganzen Weltordnung, das Oberhaupt der römischen Kirche als Souverän anerkennen und einen Gesandten beim Vatikan beglaubigen. In Deutschland hat die katholische Partei das Reich erhalten, indem sie die Sozialdemokratie zu derjenigen Mäßigung nötigte, welche die neue Konstitution möglich machte. Die politische Unfähigkeit der extremen Parteien und die Schwachheit des aufrichtig demokratischen Bürgertums sichern der parlamentarischen Vertretung der katholischen Kirche auf lange hinaus die ausschlaggebende Stellung in der deutschen Volksvertretung und in der Reichsregierung. Auch in anderen Staaten ist der parlamentarische Einfluß der katholischen Kirche im Zunehmen. Die alte Prophezeiung Macaulays, daß die römische Kirche die Weltreiche überleben werde, wird glaubhafter denn je.

Auch die Stellung der Protestanten zum römischen Katholizismus wird unter dem Eindruck dieser Erscheinungen notwendigerweise eine andere, als sie in den leidenschaftlichen konfessionellen Kämpfen vergangener Zeiten zum Ausdruck kam. In der römischen Hierarchie hat die christliche Gemeinde eine Gestalt angenommen, welche sie befähigt, politische Macht auszuüben. Es dient der Durchdringung der Welt mit dem Geiste des Christentums, daß diese Macht erhalten und befestigt wird und im politischen Kampfe zur Geltung kommt. Es kann im Plane der Vorsehung liegen, daß die eigentümliche Gestaltung des christlichen Gemeinschaftslebens im römischen Katholizismus eine weitreichende politische Wirkung übe, und daß neben dieser Kirche andere christliche Gemeinschaften bestehen, welche nicht in der Politik, sondern in persönlicher Religion, in Geistesbildung und allgemeiner Kultur ihren Beitrag zur Erziehung des Menschengeschlechts leisten. Lessing und Goethe sind nur auf protestantischem Boden denkbar, und die Aufgabe der Menschheit erschöpft sich nicht in Politik. Trotz der Leiden, welche die Kirchenspaltung über die Welt gebracht hat, müssen wir eine providentielle Fügung darin erkennen, daß im Zentrum Europas, in Deutschland und in der Schweiz weder die Reformation noch die Gegenreformation zu einem vollen Siege gelangt ist, vielmehr Katholiken und Protestanten, ganz gegen ihre Neigung, durch die Macht der

Verhältnisse gezwungen wurden, sich zu vertragen und in einem Staatswesen friedlich zusammenzuleben. Diese Notwendigkeit erzeugt eine Anschauung, welche katholischer als die der römischen Kirche, in den verschiedenen Gestaltungen des religiösen Gemeinschaftslebens die mancherlei Gaben des einen Geistes verehrt. Die römische Kirche ist durch ihre Doktrin verhindert, dem Streben nach Alleinherrschaft zu entsagen. Aber sie kann gar nicht anders als in den großen Fragen des öffentlichen Lebens und der Humanität mit den christlichen Protestanten zusammenwirken. Es gibt eine praktische Toleranz, welche sich unter dem Druck der Forderungen des Tages gegen eine intolerante Theorie durchsetzt.

Eine Unterordnung der Weltmächte unter die Hierarchie könnte heute nur eine ungezügelte Phantasie für möglich halten. Auch das Mittelalter besaß eine zentrale und überstaatliche Autorität nur in der Gemeinschaft von Kaiser und Papst. Die zwei Schwerter boten, in der Theorie wenigstens, was die politische Ethik forderte, den Bund von Macht und Recht, von Natur und Sittengesetz. Durch den siegreichen Kampf gegen das Kaisertum haben die Päpste selbst die mittelalterliche Weltordnung vernichtet und die Emanzipation der nationalen Staaten vollendet. Mit dem Untergange des Kaisertums war auch die Universalherrschaft der Päpste gebrochen. Soll eine neue Weltordnung im Sinne des Mittelalters entstehen, welche die Herrschaft des Rechts und dauernden Frieden verheißt, so kann dies nur durch eine neue überlegene weltliche Machtbildung bewirkt werden. Eine solche Macht aber wird naturgemäß in dem Papste ihren Verbündeten finden. Ist er doch zweifellos die weitestreichende ethische Autorität, und seine Mitwirkung bei einer auf humane Ziele gerichteten Politik unentbehrlich. Die Kirche hat vor den Weltmächten eines voraus, daß sie ihrer Natur nach ökumenisch ist und gar nicht anders wirken kann als im Geiste der übernationalen Gemeinschaft, was sie nicht hindert, überall für das Volkstum gegen eine diesem feindliche Machtpolitik einzutreten, wie früher in Polen, so jetzt im Elsaß. Die Solidarität der Völker ist der Kirche in ihrer grundlegenden Weltanschauung gegeben, während die Weltmächte sich um die ersten Anfänge dieser Erkenntnis unter den leidvollsten Erfahrungen abmühen müssen. ‚Die Kirche hat‘, schreibt Haller,* ‚die ganze christliche Welt zu einem gemeinsamen Vaterlande gebildet und um alle Völker ein Band der brüderlichen Liebe geschlungen‘. Darum ist die politische Mission der Kirche noch nicht beendigt, und was Haller in der Lehre von den geistlichen Staaten ausgesprochen hat, ist ein Vorzug seines Werkes vor der späteren, nur national und liberal orientierten Publizistik.

Die sittliche Würdigung der Gemeinschaft im Staat, das Ethos des nationalen Gedankens war Haller verschlossen. Sogar das Wort ‚Patrio-

* Geschichte der kirchlichen Revolution oder protestantischen Reform des Kantons Bern, S. 6.

tismus' will er für die Republiken vorbehalten, in denen ‚jedes Mitglied der Kommunität an den Geschäften des Staates persönlich beteiligt ist'. Darum wurde Hallers Lehre in der Glanzzeit des aufsteigenden Nationalstaates als völlig wertlos abgetan. Heute, wo die Welt vor ganz neuen Problemen steht, wird man sowohl Hallers Naturlehre vom Staat wie seine religiöse Ideologie unbefangener und mit neuem Interesse betrachten.

# Laß mich in der Tiere Haus

Gott, ich wohne bei den Pfauen,
Bei den Eitlen und den Rauhen
In der dunklen bösen Bucht —
Blühe nicht und bin nicht Frucht.

Laß dich, süßer Honig, tragen —
In mich kleine Wabe tragen.
Wälderein in Höhlenklausen
Laß mich bei den Tieren hausen.

Wo sie zottig zu mir trollen,
Und die gelben Füchse wollen
Pelz und Kralle, für die Nacht geweiht,
Und die Vögel Tau zu jeder Zeit.

Wo mit Sternen von den Höhn
Kommt die Nacht, dein Rabe schön, —
Bringt den Mond wie weißes Brot:
Deiner Speise Bild, o Gott!

Und der Wind, mein schöner Bruder
Flößt die Nacht mit sanftem Ruder,
Sanftem Ruder hafenein —
Wo der Schlaf mit Milch und Wein . . .

Gott, laß mich im Walde wohnen!
Kind und Lamm woll'n in mir thronen,
Brot und Lächeln gehn nicht aus —
Laß mich in der Tiere Haus!

Franz Johannes Weinrich.

# Das unheilige Haus
## Roman von Leo Weismantel

(Fortsetzung.)

### Gespräche mit Christinen.

Es kam jener Sonntag, den Franz und Christine in gemeinsamem Beraten als den Tag ihrer Verehelichung bestimmt hatten. In der entweichenden Nacht stand Christine oben auf dem höchsten Punkt des Kreuzberges und blickte nordwärts, — und aus der Nacht in den aufsteigenden Morgen kam Franz, kam still und aufrechten Ganges; — er war die ganze Nacht hindurch gewandert, — und kam bleichen Antlitzes wie einer, der aus einem Totenhause in einen blühenden Garten hinaustritt. Christine neigte sich vor ihm, er legte seine Hände auf ihre beiden Schultern und umfing das bräutliche Mädchen mit aus Trauer aufglühender stiller Freudigkeit; sie fragte nicht, wie es ihm in der Heimat ergangen sei, — aber sie wußte, daß er den Segen von Vater und Mutter, den zu holen er fortgegangen war, nicht brachte. Vielleicht brachte er gar einen Fluch.

Sie gingen Seite an Seite, Hand in Hand, stumm und sich nicht mit Worten, sich nur mit dem Streicheln der Hände grüßend, hinunter in die Kirche des Klosters, das am westlichen Hang des Berges in einer Mulde lag. Zwei fremde Mönche waren Zeugen ihres Bundes. Dann stiegen Franz und Christine, nachdem sie lange Stunden in der Kirche und im farbigen Schatten der mit Heiligenbildern bemalten Fenster gebetet hatten, hinab ins Sinntal und traten als Herr und Herrin in den Hof der goldenen Schmiede.

### Das Gespräch am Sonntag.

Es war die Mittagsstunde gekommen. Über der goldenen Schmiede lag die Sonne so glühend, als habe sie die ganze Kraft des Sommers noch einmal zusammengerafft, eh' sie an Herbst und Winter stürbe. Franz Dill stand mitten in der Stube und seine Augen waren weit und starr geöffnet und sahen doch nichts von all dem, was ringsum war, denn er war voller Angst und Sorge. Da kam Christine zu ihm, die ihm an diesem Morgen angetraute, und legte ihre Hände in die seinen und fragte ihn: ‚Welche Sorgen quälen dich? Gib mir meinen Teil, denn ich bin fortan deine Magd, wie du bis zu dieser Stunde mein Knecht gewesen bist, und ich will dir dienen und du sollst mir mein Teil nicht verweigern. — Doch es ist Mittag, Franz, und ich will dir das Hochzeitsmahl bringen.‘ Sie holte einen runden Laib Brot und einen Krug frischen Wassers.

‚Ist das ein Hochzeitsmahl?‘ frug er leise und ergeben und ohne Begehr einer Antwort. ‚Nichts anderes, mein lieber Herr, mein Liebster, darf die Braut am Tag der Hochzeit auf den Tisch stellen

als Brot und Wasser, — nur die Gäste essen den Kuchen und trinken den Wein, — siehe doch, es sind keine Gäste zu uns gekommen, nicht Vater noch Mutter, noch Bruder noch Schwester, — der Kuchen steht noch in der Kammer, der Wein liegt unberührt im Faß, du Liebster; sie, die das Wasser wandeln in Wein und das Brot in Kuchen, sie sind nicht da.'

Sie setzten sich an den bräutlichen Tisch. Aber sie aßen nicht, noch tranken sie. In seiner Brust stiegen schwarz und schwer die Wolken auf und quollen aus seinem Mund als bebende Worte und füllten die Stube mit Angst und Not, daß auch Christine die Not nun sah und sich fürchtend wie ein Kind an den Geliebten schmiegte. ‚Sieh, Christine, du mein Weib, es kommt die Stunde, da der Sohn und die Tochter den Kuchen am Tisch der Mutter schelten, er sei verbacken, und den Wein des Vaters verschimpfieren, er sei sauer geworden, und daß sie anheben sich selbst einen Festkuchen zu backen und einen Festwein zu keltern. In dieser Stunde verrät noch immer der Sohn seine Mutter, die ihn geboren hat, an ein fremdes Weib, verrät noch immer die Tochter den Vater, der sie gezeugt hat, an einen fremden Mann. O unheilig Haus, das wir bauen: schon sein Grundstein ist Verrat.' — ‚Wer spricht von Verrat, Franz? Müssen wir nicht Vater und Mutter verlassen, um den Kindern Treue zu schwören?' — ‚Weil der Verrat an Vater und Mutter ein Zwang ist, ist er darob minder Verrat? Welcher Mann liebte ein Weib und verließe um dieses fremden Weibes willen nicht die Mutter; welches Mädchen hinge einem Manne an und entliefe nicht seinem Vater als eine Magd? Wie soll das Haus heilig sein und fest gebaut auf diesem Grund der Fäulnis, Christine?'

‚Laß du dies unheilig Denken, Franz! Wessen Haus ist heilig, es sei denn Gottes Haus? Wo ist ein Haus der Menschen, das nicht erst die heiligen müßten, die in dies Haus treten, es zu bewohnen?' — ‚Hat dich dein Vater verflucht, Christine, wie mich meine Mutter? — O du, da du verschmähst den Kuchen der Mutter und den Wein des Vaters, — so soll nur Brot und Wasser auf deinem Tische stehen wie am Tage der Hochzeit alle Tage deines Lebens; und durch die Quellen, aus denen du schöpfest, sollen die Herden der Tiere traben, den Schlamm aufwühlend, und sie sollen mit ihrem Unrat euren Trank verunreinigen, und so ihr euer Brot brechet, sollt ihr verendete Ratten darinnen finden, die zerplatzt sind, da sie zuviel von eurem Mehl gefressen haben, — o unheilig Haus, — o unheilig Haus, es sei voll Unrat euch in allen Kammern! Die Bank, auf der ihr sitzet, soll von Holzwürmern zerfressen werden, und alles Stroh, auf dem ihr schlaft, soll verschimmeln von der Feuchte des Bodens, und das Kleid, das ihr am Leibe tragt, sollen euch die Motten zerfressen. O unheilig Haus, o unheilig Haus, —

wie euer Leib soll es der Würmer Speise sein, — o unheilig Haus, o unheilig Haus, — es ist voll Unrat euch in allen Kammern! Wie weit, Christine, du, — du liebstes Weib, wie weit, glaubst du, reicht unsere arme Menschenkraft, um aus dem Unrat, der durch Gottes Fluch auf unsrem Haus der Erde liegt, uns zu erheben?'

Sie saßen stumm nebeneinander. Einmal hob Christine die Hand nach dem Brote, einmal nach dem Kruge, aber ihre Hand sank wieder. Christine zitterte wie eine Blume, auf die der Rauhreif fällt, — in ihrer Angst hub sie an zu beten: ,O unheilig Haus, o unheilig Haus, du bist voll Unrat uns in allen Kammern: Herr, laß mich eine Magd sein deiner Reinheit, segne meine Hände und segne meine Füße, wenn ich mit zwei Eimern zur Rechten und zur Linken aufbreche zu deinem Brunnen, den du über die Erde fließen läßt, — laß mich rein das Wasser schöpfen und tragen in das Haus des Unrats, daß ich es wandle in ein Haus der Reinheit. Laß mich als Hirtin stehen bei der Herde, damit sie den Brunnen nicht trübe, daraus mein Liebster trinkt in der Heiße des Mittags, und laß mich Hüterin sein der Korntruhe, damit die Ratten nicht das Mehl zerfressen und nicht Unrat und Gestank deiner Flüche, sondern der Duft deiner Gnade aus dem Brote ströme, wenn ich es meinem Geliebten breche um die Stunde des Abends.

Gib meinem Schreiten Anmut, o Herr, und Schönheit, daß mein Liebster sich meines Schreitens freue und der Schönheit meiner Glieder, daß er mich schon am Schreiten erkenne aus tausend Frauen, und ausrufe: Seht, die dorten schreitet, ist die Magd meines Hauses, und sie reinigt die Kammern von Unrat und wacht über dem Brunnen meines Hofes und über den Korntruhen meines Speichers. Gib meiner Stimme Wohllaut, o Herr, damit ich singen kann zum Schreiten meiner Füße und zum Werken meiner Hände, und laß mein Lied sein wie die Glocken deiner Kirche, damit mein Liebster den Segen derer, die sich lieben, höre aus dem schrillen Geschrei der sich hassenden Gassen. Gib, wenn er neben mir sitzet am Brunnen in der Mittagssonne und am Tisch des Abends, — gib, Herr, meinem Leibe die Frische und den Wohlgeschmack des Wassers und meinem Haar den Duft frischgebackenen Brotes, damit ich selbst ihm Speise sei und Trank, wenn die Wasser des Brunnens seinen Durst nicht löschen und die Brote des Feldes seinen Hunger nicht stillen.' Und wieder streckte Christine die Hand aus und sie brach das Brot und reichte es Franz: und Duft und Wohlgeruch stieg aus dem Brote auf. Und wieder streckte Christine die Hand aus und reichte Franz den Krug: und das Wasser war rein und frisch und voller Kraft.

Gott legte den Abend über die goldene Schmiede. O heilig Zittern ehrfürchtiger Hände! Da brachen sie wie Brot den eigenen

Leib, da reichten sie wie Wasser die Seele und den Geist, daß eines dem andern Nahrung sei und Trank. Und es geschah wie noch an jedem Tische der Brautleute seit dem Tage der Hochzeit zu Kanaan, daß Christus bei ihnen zu Tische saß und ihr Brot und Wasser wandelte in Kuchen und in Wein.

## Das Gespräch am Montag.

Schwere Nebel zogen in dieser Nacht über die Erde und verwehrten dem Tag, daß er in die Welt komme. Düstere Dunkelheit hockte auf Berg und Tal wie ein Geizhals auf den Säcken seiner Schätze und wollte sie den Menschen nicht geben für ihren Handel und Wandel im Schein des Lichts.

Franz saß auf dem Rande seines Bettes und schaute nach dem Fenster: Er hatte geträumt — ‚ich habe geträumt,' sagte er zu Christinen, ‚Gott selbst habe uns gespeist mit Manna, das vom Himmel fiel, da wir zu seinem Tische kamen. Und da er uns gespeist hatte und getränkt, war ich voll Kraft und Mut zum Werk der sechs Tage; — sieh, Christine, da ich nun aufstehe und an die Arbeit treten will, hockt eine düstere Dunkelheit vor dem Fenster, hockt wie ein Geizhals auf den Säcken seiner Schätze und will sie uns nicht geben. Der Fluch, Christine! Meiner Mutter Fluch! „Und die Sümpfe sollen aus den Gründen steigen wie Nebel aus den Wassern und sollen euer Feld fressen und euren Garten, wo dein Pflug durch die Scholle gräbt, damit Korn aus ihr aufwachse und Hanf, dich und dein Weib und eure Kinder zu nähren und zu kleiden, — da sollen Kröten aus der geöffneten Erde springen und dich anschreien: Was suchst du hier? Der Boden ist uns, den Kröten, und geht euch Menschen nichts an! Siehst du nicht, daß hier Sumpf ist? Wo dein Weib den Rasen umhackt und den Rain, um Rosen zu pflanzen und Augentrost, um euren Tisch zu schmücken, wenn ihr euch zum Essen niedersetzt und um euch einen Heiltrank zu brauen, wenn ihr krank zu Bette liegt, — da sollen Disteln hochschießen und euch anschreien: Was sucht ihr hier? Seht ihr nicht, daß hier Ödland ist; der Boden ist uns und geht euch nichts an! Wo ihr aber, du und dein Weib, ein Stück Erde umzäunt, damit eure Kinder darauf spielen als in einem sicheren Hofe, da soll die Erde sich öffnen und eure Kinder in sich versinken lassen und dich anschreien und dein Weib: Was sucht ihr hie? Seht ihr nicht, daß hier Moor ist? Das gehört den Geistern der Tiefe, — was geht es euch an?"

Sieh, Christine, unser Haus steht auf einem Fels, aber ringsum umklammern uns Sumpf und Ödland und Moor; — woher kommt uns ein Feld zu, woher ein Garten, woher ein Hof?' Christine sann vor sich hin wie ein nachdenkend Kind. — ‚Ich weiß, Franz, — ich weiß ein Gebet wider die Sümpfe: Sende, o Herr, deine

Engel aus wie die Strahlen der Sonne, daß sie das Wasser schöpfen aus den Sümpfen der Erde und Korn aufschieße und laß sie Hanf säen in den getrockneten Schlamm. — Wie die Strahlen deiner Sonne und deine Wasser schöpfenden Engel, sende uns Menschen aus, der Sonne und den Engeln zu Hilfe, die uns helfen. Und ich weiß, o Franz, ich weiß ein Gebet wider das Ödland: Sende, o Herr, deine Engel aus wie die Schwaden des Regens, daß sie das Ödland tränken mit fruchtbarem Wasser, und ich will an den rinnenden Bach gehen und Wasser schöpfen und es ins Ödland tragen wie deine Engel; — und ich weiß, o Franz, ein Gebet wider die Moore: Sende deine Engel aus, o Herr, und uns mit ihnen, — sende uns wider die Moore, daß wir trockenes Holz im Walde brechen und zu Bündeln schnüren und in die Moore versenken; laß uns Kies herbeiführen und Geröll und den Wanst füllen des gefräßigen Moors, damit es verende an seinem steinernen Fraß und unseren Kindern ein Hof sei ihres Spiels.

Segne, o Herr, unsere Hände, daß sie Sümpfe wandeln in Fruchtland, Ödland in Gärten, Moore in Höfe, — gib uns ein Stücklein Erde. Laß uns mehren die Felder deiner Saat und laß uns dein Haus bauen inmitten unserer Häuser, — laß uns und unsere Kinder ausschwärmen wie Bienen über deine Erde und Honig sammeln und Wachs, damit Süße der Lohn sei harter Tage und wir in überquellender Dankbarkeit das Wachs zu Kerzen für deine Altäre formen, — daß wir Öl schlagen aus dem Mohn unserer Berge, daß es als Kraft fließe in das Mehl und vor den sieben Kerzen deiner Altäre brenne als ein ewig Licht.'

Es war aber, als Christine so betete, daß sie beide, Mann und Weib, Gottes Stimme wie Antwort gebend in sich hörten: ,— so soll es euch geschehen, wie ihr begehrt — ich habe euch den Leib gebildet mit der Süßigkeit des Wachses und der Kraft des Öles, daß ihr selbst verbrennt als sieben Leuchter und als rotleuchtendes ewiges Licht vor meinem Angesicht. Euer Antlitz, das ich schuf wie eine Rose, wird zusammenschrumpfen wie Wachs und Öl, eure aufragende Gestalt wird umfallen wie ein verlöschender Docht. Wie Feuer das Wachs verzehrt und das Öl, so soll eure Liebe zur Erde und dem Werk eurer sechs Tage euren Leib verzehren, daß ihr bis auf den letzten Heller bezahlt, was ihr zu eigen begehrt; denn ich habe die Erde verflucht am Tag eurer Sünde, und Dornen und Disteln soll sie euch tragen, bis ihr selbst ihr Korn abringt und Blumen und Hanf.'

,Ei,' sagte Christine zu Franz, ,deine Hände sind schon voller Schwielen!' Franz aber strich Christinen über die Stirn: ,Ei, du Liebste, schon spür' ich ein klein Fältchen an deiner Stirn!' — da wußten sie, daß ihres Leibes Schönheit, die sie so sehr liebten, ver-

gehen würde wie ein brennend Licht, und daß ihre ragende Gestalt hinfalle wie ein verglimmender Docht. Da erbarmte sich eines des andern und Christine liebkoste ihres Mannes Hände, Franz aber liebkoste Christinens Stirn. Da drang die Sonne durch die Nebel und es ward hell und licht; Franz und Christine aber erhoben sich vom Lager der Nacht und schritten an das Werk des ersten Tages.

## Das Gespräch am Dienstag.

Es war um die Abendstunde des Dienstag, daß Christine zu Franz in die Schmiede trat; da fand sie ihn sorgend, er hatte sich vor Ermattung auf einen Holzblock niedergesetzt, ein wenig zu rasten, und um ihn her lagen die Werkzeuge der Steinmetzen aus dem Dorfe. Er war vom frühen Morgen bis zum späten Abend am Amboß gestanden, die Werkzeuge der Steinmetzen und die Geräte der Bauern zu richten, die ihm am Tage zuvor zugebracht worden waren; aber er war an diesem Tage nicht fertig geworden mit all dieser Arbeit, die einer ganzen Woche Arbeit war, und die Steinmetzen und Bauern verlangten, daß ein einziger Tag dies alles schüfe.

‚Keine andere Sorge als diese, o mein Freund?‘ sagte Christine, ihm mit der Hand über die Stirne streichend, ‚ich wollte, da du vom Morgen bis zum Abend an der Esse standest, würfest du den Hammer fort und nähmest dein Weib in die Arme und kostest es, und wenn du an ihr das Liebkosen gelernt hast, nähmst du ein zierlich Hämmerlein und feine Eisenstäbchen und eiserne Platten und tätest dem Eisen nicht Gewalt an mit festen Hieben, sondern liebkostest das Eisen wie dein Weib und schüfest nicht nur Brecheisen und Meißel und Pflugscharen, — schüfst wieder wundersame Augenlust. Du hast mir ein Hochzeitskrönlein geschmiedet und zwei duftende Tulpenleuchter und ein Kreuz des Herrn, — nun aber, da es Abend wird, sollst du die Menschen im Dorf vergessen, die Steinmetzen und Bauern und nur deines Weibs gedenken. Schmiede mir Hausrat, mein Freund, köstlichen Hausrat, daß mein Herz vor Freude hüpft, wenn ich durch Stube und Kammer und Küche schauend schreite und alles in Liebe pflege, weil du dies Eisen, das gestaltlose, so geliebt hast um meinetwillen.‘

Und sie zog ihn mit der Hand vom Amboß fort und vor die Schmiede. Dort saßen sie auf einer Bank und schauten in den herabfallenden Abend. Franz streckte einmal die Hand zum Himmel empor, als wolle er dem Werden der Nacht Einhalt gebieten, Christine aber zog seine Hand zurück. Wie eine Nachtigall anfängt, kamen ihre Worte aus dem Munde und setzten sich wie zu Kindern gewordene Töne zu ihnen auf die Bank:

‚Gib uns, o Gott, den Feierabend. Laß unserer Hände Arbeit so fruchtbar sein, daß die Stunden des Tages uns nähren, am Abend

aber schenke uns, o Herr, die Liebe zu den Dingen. Mach uns so trunken von Liebe, daß es unseren Händen nicht genug ist, die Stirn des Freundes zu liebkosen, gib uns so viel Liebe, daß wir auch die ungestalteten Dinge der Erde umarmen, das Eisen, Herr, den Stein, das Holz. Laß mich Blumen weben in das Linnen, das meinen Liebsten kleidet am Tag der Feste, und laß ihn Tiere in die Geräte hämmern, in denen ich ihm Speise zutrage; wie deine eigne Liebe, o Gott, umgeht auf allen Wegen, nicht nur die Kranken heilt, die Betrübten tröstet und die Gefangenen erlöst, auch die Blumen blühen läßt, die ja verwelken und den Tieren Kraft und Schönheit schenkt, die da verenden; so laß auch unsere, der Menschen Liebe nicht nur die Last des Tages tragen wie ein Esel, der die Säcke seines Herrn zur Mühle trägt, gib, daß wir den Leib vor dir im Tanze schreiten lassen, da die Liebe ihn schweben läßt wie Flügel den Vogel, und nicht die Peitsche ihn treibt wie ein unwillig Zugtier.

Gib uns die stillen Feste des Hauses, Herr, inmitten des Alltags, und die kleinen köstlichen Gaben der Erinnerung an Augenblicke; oh, da wir des Tags uns erinnern, da du uns das Tor auftatest des Gartens deiner Erde und des Tages, da ich zum ersten Male meinen Liebsten sah; laß den Tag mich in die Rinde der Bäume schneiden und in den Stein meißeln, über den der Fremdling schreitet, wenn er in unser Haus eintritt zu kurzer Rast.

Gib, daß die Hände uns überfließen von Glück, wie die Quellen und Brunnen überfließen in den Tagen des März und alle Wiesen tränken, auf daß gelbe Dotterblumen und blaue Vergißmeinnichtbüsche auf ihnen erblühen wie noch in keinem Jahr. Nimm unser Spiel wie Weihrauch vor deinem Altare und wie Lobgesang in deinem Hause, daß wir trunken von der Schönheit deiner und unserer Werke rufen: 'Gelobt sei der Herr!'

Am Himmel blitzten die Sterne auf; da trat Franz zurück in die Schmiede und hub ein zierlich Hämmern an und Christine saß bei ihm und erzählte ihm von ihrem heiligen Hause, in dessen Fenstern wie im Hause Gottes farbenglühende Geschichten geschrieben ständen und an dessen Wänden die Opfergaben ihrer Liebe kostbar ständen in freudetrunkenem Erblühen.

## Das Gespräch am Mittwoch.

Am Mittwoch aber blieb von Franz die Sorge fern, denn er dachte in der Mitte des Tages schon des Abends, da Christine neben ihm auf der Bank vor der Schmiede sitzen und ihn die Kostbarkeit des Lebens lehren werde und dachte der Nacht als der Kraftspenderin neuer Tage, nicht mehr als des Verstecks blind herrschenden Schicksals und auf Erfüllung lauernder Flüche.

Sie saßen des Abends zusammen wie Vögel im Laub. Und

aus dem Schweigen, unerwartet und doch wie zur Zeit hub Christine an und wieder schritten ihre Worte wie singende Kinder: ‚Franz, daß unsere Liebe aus uns spränge wie ein Quell aus dem Stein; wie aus Gottes Schoß die Sterne in den Himmel tanzen, wollte ich, spräng aus meinem Schoß ein Kind und spielte vor uns im Hof. Das soll geschehen in der Mitte der Nacht, daß du deinem Kind als erstes ein Licht zeigen kannst, o Franz, wenn es zum ersten Male aufschreit, erschreckt von den Finsternissen der Welt. Aber beim Anblick der flammenden Kerze, die neben dem Lager meiner Schmerzen brennt, soll sein Schrei verstummen und seine Augen sollen starr werden und staunend vor dem Anblick des Wunders des Lichtes, und zum ersten Male soll es aufjauchzen vor Frohlocken. Wie wir an der Brust Gottes liegen, wenn wir uns über eine sommerliche Quelle neigen und aus den hohlen Händen trinken, so soll es an meiner Brust liegen. Wenn du ihm, da es in die Monate wächst, Gesichter schneidest wie die Fratzen der Hölle, so soll es auflachen über dich, weil es die Hölle nicht kennt und nicht fürchtet, denn es sah ins Licht und sah Gott ins Angesicht am ersten seiner Tage.

Laß mich das Kind lehren in der Stunde des Abends, daß vierzehn Engel bei ihm sind, zwei zu Häupten, zwei zu Füßen, zwei zur Rechten, zwei zur Linken, daß zwei es decken, daß zwei es wecken, daß zwei es durch die Tage der Erde führen in das himmlische Paradies. Gieb mir Mären, o Herr, wie du dem Frühling deine Blumen gibst, gib mir Weisheit, wie du dem Herbst deine Früchte gibst, daß ich die Tage meines Kindes schmücke wie einen festlichen Saal am Morgen und am Abend und wie eine Stätte der Arbeit in der Mitte seines Lebenstages. Gib mir Geschichten, die ich am warmen Ofen erzähle, wenn die Kälte uns in die Stube sperrt, daß mein Kind sich des Nächsten erbarme und Recht erkenne und Untat und begehre, die zu lieben, die neben der Straße sterben wie verendende Tiere und daß es der Zerbrochenen des Lebens gedenke in seinem Glück und der Obdachlosen in seinem Hause.

Lehre mich den Kreislauf des Jahres als einen Kreislauf des Lebens der Menschen, daß ich und mein Kind blühe in den Tagen unseres Frühlings, daß wir reifen in der Hitze deines Sommers und in deine Scheune gefahren werden am Feste deiner Ernte. Herr, wenn ich mich verirre auf meinen Wegen, sende mir mein Kind zu und lege auf seine Zunge die Frage nach deinem Hause, damit ich in meinem unheiligen Hause nicht verweile, daß ich mein Kind bei der Hand nehme und mit ihm aufbreche nach den geheiligten Wohnungen deines Namens. Laß mich die guten Geister erkennen in Gras und Baum und Frucht und Tier, laß mich erkennen, wie sie die Sonne über den Himmel fahren und die Wolken wie eine Herde Lämmer treiben, die Früchte schwellen und röten lassen, wie der Bäcker

das Brot bäckt, damit ich also mein Kind belehre und wir überall deine Knechte finden, die uns Auskunft geben über ihren Herrn.

So du mir aber einen Sohn schenkst, so sende ihm ein Mädchen zu in den Tagen, da er des Weibes begehrt, daß er die Reinheit des Leibes erkenne; und so du mir eine Tochter schenkst, sende ihr einen Jüngling zu in den Stunden des Abends, da sie des Ungekannten harrend vor der Türe sitzt, damit sie die Kraft des Mannes erkenne, der sie zurück in die Stube ins Licht geleitet, daß du der Tochter nicht minderes Glück gabst als der Mutter, dem Sohne nicht minderes Glück als dem Vater, daß, wo das eine irrt, das andere Weisheit findet, wo das eine krank wird, das andere heilt: laß uns das Wunder schauen deiner Gnade, daß, was die Liebe zeugte, Liebe zeugt. O Herr, wir glauben an ein ewig Leben.'

## Das Gespräch am Donnerstag.

Des Donnerstag morgens aber fand Christine, als sie aus dem Hause trat, die Werkzeuge des Steinmetzen in zwei Haufen geschichtet; rechts von der Treppe standen jene, die Franz neu geschärft hatte, links aber lagen etliche, die noch stumpf lagen, wie sie am Vorabend hierhergebracht worden waren. ‚Franz,' rief Christine in die Schmiede, ‚Franz, du vergaßest etliche Werkzeuge zu schärfen! Bald kommen die Steinmetzen aus dem Dorf, sie zu holen, dann finden sie einen Teil der Meißel und Brecheisen noch stumpf vor.' Franz trat in den Hof heraus und sagte: ‚Sieh', Christine, es sind etliche unter den Steinmetzen, die jeden Morgen, wenn sie ihre Werkzeuge aus meiner Schmiede holen, ihren Lohnpfennig auf die Bank legen. Aber es sind auch etliche drunter, die mir den Lohnpfennig nicht geben, sondern mich darum zu betrügen versuchen und ihn vertrinken. Ich aber will sie lehren, was recht ist. So habe ich ihre Werkzeuge stumpf gelassen.'

Christine kam dicht zu ihm heran und stand neben ihm, legte die Hand auf seine Schulter: ‚Franz, wollen wir heute wider die Gerechtigkeit beten? Gott, laß uns den Menschen ihr Recht geben aus dem Gebot der Liebe, aber gib uns die Kraft, daß wir es nicht fordern mit Streit und Gezänk. Sieh, wird uns Recht, wenn wir beim Male sitzen und Gottes vergessen über der irdischen Freude, schickt Gott uns dann Gerechtigkeit und nimmt uns das Brot seiner Gnade? Wenn wir stillstehen in unseren Gärten der Lust und trunken vom Duft der Rosen am Wege vergessen nach seinem Reich zu wandern, läßt er den Blitz aus dem Himmel niederfahren wie eine Peitsche, die die Säumigen treibt und den Nichtswürdigen zermalmt? O daß Gott uns ein Teil unserer Gerechtigkeit nähme und uns gäbe ein Teil der seinen, daß wir unser Gesetz aufrichten an seiner Liebe, wie die Reben am Weinstock. Denn unsere, der Men-

schen Gerechtigkeit, ward uns zum Vorwand unseres Geizes, zum Zuhälter unserer Streitsucht, zum Gerichtsbüttel unserer Bosheit: unser Anrecht sei die Liebe, wie seine Gerechtigkeit die Gnade ist vom Anbeginn der Tage bis aller Tage Ende.' Da küßte Franz Christinen, nahm die stumpfen Werkzeuge vom Boden auf und trug die weggeworfenen in seine Schmiede.

‚Sind wir so arm, Franz, daß wir mit einem Trunkenbold um einen Lohnpfennig zanken? Sollten wir seiner Trunkenheit nicht wie eine stets ihr drohende Peitsche sein in Geduld und Schweigen?'

Franz lachte und schlug singend auf den Amboß. Da sprang Christine aus der Mitte des Hofes zu ihm hin in die Schmiede und küßte ihn; scherzend wies er sie fort: ‚Fort jetzt, ich habe Werkzeuge für Trunkenbolde und Tagdiebe zu schärfen und habe ein Weib, das mich mit Liebe zugrunde richten will!' Den ganzen Tag aber, vom Morgen bis zum Abend, war ein Singen in Schmiede und Haus.

## Das Gespräch am Freitag.

Am Abend des Freitag aber kamen ein paar Frauen über die Höh', kamen aus Westfalen und wollten weiter nach Vierzehnheiligen ins Maintal, weit noch zu wallfahren! Sie klopften an der Schmiede an, sich dort ein Nachtquartier zu erbitten, wollten auf dem Boden der Stube schlafen oder auch auf einem Bund Stroh in der Tenne.

Franz und Christine nahmen die Fremden, die ein blasses, krankes Kind bei sich hatten, mit aller Liebe wie Geschwister auf, wollten dem Kind und seiner Mutter ihr eigenes Nachtlager geben: aber nur das Kind durften sie weich in Kissen und Decken betten, die Frauen aber lenkten alle ihnen entgegengebrachte Wohltat mit zarter, scheuer Dankbarkeit von sich ab; sie hatten gelobt, nur Wasser und Brot zu sich zu nehmen, jede Nacht nur auf ebener Erde zu schlafen, solange sie auf der Wallfahrt waren. Da schob auch Christine die dampfende Schüssel, die sie schon auf den Tisch gebracht hatte, zur Seite, und auch Franz, der schon vor dem Teller saß und Messer und Gabel schon in den Händen hatte, schob alles hinweg und setzte sich seitwärts zu den Wallfahrern auf die Bank. Wie sollten die Schmiedsleute essen und trinken, derweilen ihre Gäste darben wollten? Da dachten sie, daß es Freitag war und ziemlich, an den Todestag Christi zu denken in Beten und Fasten, nicht in der Fülle der Freude. In die herabsinkende Nacht beteten die Wallfahrer ihre Litanei und sangen ein Lied, Christine aber sprach das Dankgebet dieses Tages:

‚Es war aber um die dritte Stunde,' so betete sie, ‚da hob der Herr am Kreuz das Haupt und schrie vor Schmerz, und ein Zittern fiel über seinen ganzen Leib und fiel über die, die am Kreuze standen: Mutter und Jünger und Wächter und gaffendes Volk,

und fiel über die Bäume, die ringsum standen, und in das Getier, fiel über die Berge und in die Gestirne des Himmels. Die Sonne verfinsterte sich und die Erde erbebte und die Gräber taten sich auf und die Toten gingen hervor und liefen weiß durch das schwarze Land, im Tempel aber riß der Vorhang entzwei. Der Herr aber neigte, als er ausgeschrien hatte in letzter Not, sein Haupt und sprach: „Es ist vollbracht!" und starb. Herr, laß uns eingedenk sein dieser deiner Stunde, so oft sie wiederkehrt im Kreislauf deiner sieben Tage, daß wir erbeben und auferstehen aus unseren Gräbern der irdischen Ruhe, die nur Tod ist, und aufbrechen zur Wallfahrt in dein Reich. Wir haben um Speise und Trank zu dir gebetet, o Herr, du aber nimm Speise und Trank von unserem Tisch, wenn wir darüber verweilen. Wir haben um Haus und Hof zu dir gebetet, o Herr, du aber nimm uns Haus und Hof, wenn wir in ihm vermodern. Wir haben um Frucht und Kind zu dir gebetet, o Herr, du aber nimm es uns, wenn wir daran verderben. Nimm uns die Erde, die du uns geschenkt hast als unseren Garten, wenn wir darüber vergessen, dein Reich herabzubeten in unsere Mitte, daß nie die Unrast von uns ausfährt, Vater und Mutter und Heimat und alles zu verlassen und aufzubrechen zur ewigen Wallfahrt nach deinen Heiligtümern. Gib uns die Wallfahrt, o Herr, als eine gnädige Not.'

### Das Gespräch am Samstag.

Es kam der Samstagmorgen und zum ersten Male wieder hatte Franz einen qualvollen Traum; er sah, da er sich aufrichtete, Christinen neben sich liegen, ihre Brust aber sah er geöffnet wie auf alten Heiligenbildern, so daß er das Herz gewahrte und sah, wie aus dem Herzen eine Flamme brannte. Das Feuer aber, das aus dem Herzen aufloderte, fraß das Lager, auf dem Christine lag, das Weib und Franz, den Mann, und fraß die Decke des Hauses und fraß den Hof, den Wald und Berg, die ganze Rhön und leckte hinauf nach den Gestirnen. Da schrie Franz auf in Jammer und Not und erwachte. ‚Ich habe ein Feuer gesehen, o Christine, das stieg aus deinem Herzen auf, ein Feuer, das fraß unser Bett, fraß Haus und Hof und Wald, die Erde und den Himmel. Wie soll ich das deuten? Wir tragen das Bild eines heiligen Hauses in unserem Herzen und tragen es durch unsere Gebete, aber so es in die Wirklichkeit und in den Alltag tritt, wird es zum Feuerband der Sünde; ich fürchte mich, Christine, vor dem Kind, das du im Schoße trägst.' Christine aber erschrak: ‚O Franz, Gott bewahr dir deinen klaren Sinn; was fürchtest du dein und mein Kind?' — ‚Es wird ein Unheil werden für viele, wie wir es für Vater und Mutter waren; hab' ich nicht Unglück gebracht über den Dillhof? Ist an dir und deiner Reine dein Vater Hukozek nicht erst zu einem Teufel geworden?'

Christine entsetzte sich so sehr vor Franz, daß sie aus dem Bette sprang und an die Wand sich klammerte; von der Stube herüber kam ein Singen: die Wallfahrer sangen ihr Morgenlied und brachen auf. Da lief Christine an eine Truhe, warf heraus auf den Boden, was in der Truhe war, und holte zu tiefst eine Flasche mit Wasser hervor, die einst vor Jahren Wallfahrer ihr einmal von Lourdes mitgebracht hatten. Damit lief sie zu Franz zurück. ‚O Franz, besprenge dich mit heiligem Wasser, spreng' Wasser über dich und mich und unser Bett, so Gott will, daß wir wie Lämmer sterben auf der Schlachtbank unserer Sünden; so soll es geschehen, Franz. Gott, gib uns die Gnade der Ergebung in deinen Willen, damit unser Wille sich reinige an dem deinen!'

Und als Franz das geweihte Wasser über sich und sein Weib und über ihre Lagerstätte gesprengt hatte, wich die Qual der Angst von ihm; er umfing Christinen und sie weinten beide wie ängstliche Kinder, in die ein Schrecken fuhr, die aber nun wissen, daß die Tränen Zeugen der Erlösung sind. Und sie harrten des Schicksals, das als Wille Gottes über sie käme wider ihren eigenen menschlichen Willen. Das Schicksal aber schreitet nicht als Richter, Gute lohnend, Böse strafend, schreitet wie ein Pflug, der die Erde aufreißt für Saat und Frucht; o unverstandene, heilige Macht!

## Das Gelübde.

Es war an einem Sonntag des nächsten Sommers, da eine duftende Kühle nach angstvoller Hitze und einem brechenden Gewitter Franz Dill so lockten, daß er seinem Weibe den Arm um die Schultern legte und mit ihr zur Schmiede hinausschritt auf die Höhe gegen Norden. Er war hemdärmelig von der Tagesarbeit her. Er wollte auch keinen langen weiten Gang tun, wollte nur Christinen die goldene Schmiede von dort oben zeigen: von dort oben hatte er sie zum ersten Male gesehen.

‚Gespensterhaft schwarz und rußig lag sie drunten,' sagte er zu ihr, ‚und ein flammender Schein lag über ihr wie ein feuriger Drache.' Nun aber lag die Schmiede drunten, lachend wie eine Windrose. Weiß getüncht waren ihre Wände; durch das Nahgelände zogen Wasserkanäle hellbraun aufleuchtend aus dem Grün; die alten Pappeln standen noch, doch die Weidenstrünke und Erlenbüsche hatte die Axt dahingefegt; Gartenbeete dehnten sich dort, wie eingesteckte Ruten wedelten Jungbäumchen. ‚Und wenn wieder das Frühjahr kommt, werden die Jungbäumchen blühen und sie werden voll weißer Blütengesichte sein, daß wir das weiße Haus vor ihnen nicht sehen.' Da nahm Franz Dill auf der freien Heide sein Weib in den Arm und küßte es. Das aber war fortan ihres Tages Plag' und Lust. Das Haus schien in der Einsamkeit zu liegen, es

lag aber am Weg. Die Steinhauer, die aus den nächsten Dörfern in die Berge gingen, bogen hier ein; die Bauern, die auf ihre Talwiesen und Hangfelder wollten, mußten hier vorüber. Und so geschah es alle Tage. Die Bauern stellten ihre stumpfen Sensen, ihre Sicheln und Hacken hier ein, die Steinmetzen ihre Meißeln und Brecheisen des Abends, wenn sie heimwärts gingen. Und das neugedengelte, neugeschärfte Handwerkszeug fanden sie dort wieder, wenn sie morgens zur Arbeit traten.

In der Stunde des Abends aber und manchmal auch in der wehenden Dämmerung des Morgens war Franzens Hämmern in der Schmiede zierlich und fein, fast das eintönige Singen einer feinen, silbernen Feenstimme. Da schuf Franz Wunderwerke aus Eisen, köstlich anzuschauen; es schien, als kämen wieder die Tage des ersten Herrn der goldenen Schmiede. Fremde kamen und trugen Franzens Werke von hinnen. Und es schien, als würde jeder Tropfen Regen doch zu Gold auf dem Dach der goldenen Schmiede; aber die Menschen verstanden dies Wunder wieder, weil es glaubhaft vor ihren Augen gewirkt ward.

Statt der alten Mären ging ein Erzählen im ganzen Grund von dem geheimnisvollen Fremden, die zu der Goldenen Schmiede kamen, als hause dort ein Zauberer. Vom Herrn der goldenen Schmiede aber, der für diese Fremden die seltsamsten Dinge machte, daß sie diese Dinge mit Gold aufwogen, vom Herrn der goldenen Schmiede und seinem Weibe, vom Franz Dill und Christine ward erzählt, daß sie gütig waren und vor ihrem Schreiten und Schalten zerstäubten die Teufelsgeschichten, verging der Drache, der über ihrem Hause gelegen war. Sie hatten ein unheilig Haus in ein heiliges verwandelt. Und statt daß die Menschen es wie bisher flohen, fingen sie nun an zu ihm zu wallfahren. Die Mütter brachten Franz Dill ihre Buben zu und fragten ihn, ob er sie seine Kunst lehren wolle. Und sie baten ihn, in ihr Dorf zu kommen und ihnen allerlei Geschäfte zu verrichten und auch ihre Streitigkeiten zu schlichten, ihnen Rat zu erteilen, denn sie hatten die Erstgeburt des Geistes an ihm erkannt vor der Erstgeburt des Leibes.

Eines Abends sagte ihm Christine, daß sie eines Kindes genesen werde. Da sah Franz, wie gleich diesen fremden Menschen nun eigene Söhne und Töchter der goldenen Schmiede zuwanderten, darinnen zu wohnen und zu lernen und zu bauen. Sein Glück war grenzenlos. Sein Schreiten ging über so hohe Berge des Glücks, daß ihn zuweilen jäh der Schwindel erfaßte und eine Angst ihn anfiel, er könne in die Tiefe stürzen; und zum ersten Male überfiel ihn wieder in der Nacht jener quälende Traum, der ihn sehen ließ, wie Feuer aus Christinens Herz aufloderte wie Unheil. Die Träume und Ängste waren stets ihm gewichen, wenn Christine

sie mit Sprüchen und Gebeten wie mit wundertätigen, die Hölle bannenden Zauberformeln verscheucht hatte. In dieser Nacht aber, als Franz in den Schlaf gesunken war, kam plötzlich in diesen Schlaf ein dämmerndes Bewußtsein, das der Schlafende plötzlich gewahrte: Es war, als habe er die Kerze neben seinem Bette zu löschen vergessen, und so brannte sie weiter, einsam in der Nacht, und der Schlafende wußte um sie, konnte sie aber nicht auslöschen. So wie diese Kerze brannte ein Gedanke, der vom Tag her übrig geblieben und nicht mit schlafen gegangen war. Franz wußte, daß er und Christine trunken vor Glück eingeschlafen waren, ohne an diesem Abend ein Gebet zu sprechen, weder ein Wort des Dankes noch eines der Beschwörung wider die bösen Geister der Nacht. Er wollte es nachholen, aber die Glieder waren ihm im Schlafe festgehalten, vergeblich versuchte er sie vom Lager hochzuheben und zu falten; er wollte die Worte eines Gebetes sprechen, aber die Worte formten sich weder zu Gestalt noch Sinn. Der Traum hatte Gewalt über den Schlafenden, aber der Schlafende hatte keine Gewalt über den Traum.

Und jetzt kam der unselige Traum vom Unheil der Kinder wieder, — aber diesmal nicht wie eine Ahnung, sondern wie ein klar ersehbares Geschick: Aus der Nacht hörte Franz ein fluchendes Rufen, — er erkannte die Stimme seiner Mutter: ‚und die Kinder, die du zeugst, sollen sterben unter Schrei und Krämpfen. Und so sie lebend bleiben, sollen sie über die Erde gehen nicht wie ein gesegnetes Jahr mit Blüte, Frucht und Erntefest, — sollen über die Erde gehen wie ein Feuerbrand; ihre Liebe soll fressen statt nähren: dann sollst du, der du die Erstgeburt des Leibes brichst und prahlst mit der Erstgeburt des Geistes, — die Erstgeburt des Elends kennen lernen!‘

Franz war es, als könne er gegen diesen Fluch an, wenn Christine, — wenn nur jetzt Christine aufwachte und wie das erste Mal die Flasche geweihten Wassers aus der Truhe risse und ihr beschwörendes Gebet spräche. Er fühlte, daß Christine dicht neben ihm lag; er wollte ihre Hand fassen, — seine eigene Hand war wie angegossen und war schwer wie Blei, — er wollte rufen, — er vermochte es nicht, — ‚Christine, ein Rudel Wölfe fällt in unsere spielende Kinderschar, Christine, die Mutter, die fluchende Mutter, der verdammende Vater, — Christine, — der Ohm, der Vater Hukozek, die Mödel — ein Rudel Wölfe, Christine, aber die Wölfe haben die Köpfe von Vater und Mutter und dem Ohm Benno, vom Vater Hukozek und von der Mödel, der Hex!‘ —

Die Gedanken blieben Gedanken, wurden nie zum Laut, hoben nie die Schwere der Hand. Die ganze Nacht lag Franz so da: er spürte an seinen Leib geschmiegt den Leib Christinens; ihr ruhiges

Atmen strich wie ein leise singender Wind über sein Gesicht, — er konnte sie nicht wecken.

* * *

Es war aber eines Abends, daß Frauen mit Spinnrocken und Kindern, Männer, Mädchen und Burschen aus dem Dorfe zur Goldenen Schmiede kamen, bei Franz Dill und Christine ‚spielen zu gehen.' Seit Franz Dill Herr auf der Goldenen Schmiede war, wußte nicht nur der Lehrer und der Bürgermeister, die in den Kataster gucken konnten, wußte das ganze Dorf, daß die Schmiede in die Gemarkung und in das Leben aller einbezogen war, und daß auch die Goldene Schmiede, obwohl sie allein stand, eine Hausnummer hatte, die so die Einöde zur Gemeinschaft der Vielen hinzuzählte. Die Tage des Sommers verbrachten die Bauern in der Verbannung der eigenen Arbeit zerstreut auf ihren Feldern, die Abende des Winters aber schufen sie sich zu einer gemeinsamen Heimat und kamen dann der Reihe nach bald in dieses, bald in jenes Haus, als sei noch jedes Haus ihrer aller Eigentum, hockten bald um diesen, bald um jenen Ofen, als sei noch jeder Ofen ihnen allen zugehörig.

So auch kam das ganze Dorf zur Goldenen Schmiede. Ja, die Frauen und Mädchen brachten ihre Spinnrocken mit, wo ein Webstuhl stand, da ward gewebt, wo eine Schnitzbank stand, da ward geschnitzt; so blieb selbst in der Spielstunde noch die Arbeit und war die begleitende Musik zum menschlichen Wort. Die Mädchen saßen dann an der Fensterreihe, und um eine bestimmte Stunde, die dann die ‚Kommstunde' hieß, hub hinter den Mädchen an Fenster und Wand ein Klopfen an; zuweilen erschien ein junges Burschengesicht lugend am Fenster, spähte nach einem bestimmten Mädchen, und kaum, daß des Burschen Gesicht wieder verschwunden war, klopfte es hinter jenem Mädchen an Fenster und Wand.

Da war gar Schönes und Herrliches, aber auch Furchtbares und Tötendes, was zu den jungen Mädchen durch dies Klopfen kam, und sie standen auf, eine nach der andern, und verließen ‚unbeschrien' die Stube. Irgendwo draußen im Dunkel des Hofs, an der Straße, hinter ein paar an der Scheunenwand aufgestellten Brettern oder Leitern, hinter einem Schuppen oder Baum oder Busch stand das Glück und stand das Unheil und faßte die Hand des vorüberschreitenden Mädchens, oder umkrallte dessen Hals und schleppte es von dannen.

So es vom Kirchturm 8 Uhr schlug, begann die Kommstunde — doch wenn es 9 Uhr schlug, saßen alle Mädchen wieder auf ihrem Platze, der Reihe nach auf der Bank die Fensterseite entlang, und die Burschen saßen um den Tisch bei ihrem Spiel, spielten mit Bohnen ‚Mühle' oder mit Karten ‚Schwarzen Peter' und taten,

als seien gar keine jungen Mädchen da; — aber das Lachen der Burschen war über die Kommstunde befreit geworden, bei manchem auch zorniger, verbrennender, — das Spinnen und Erzählen und Singen der Mädchen übermütiger, dann auch wieder sinnender, dann wieder wehmütig klagend.

Zur Kommstunde ging und kam das Schicksal. Da waren die Männer und Frauen eine Stunde allein gewesen, und sobald der letzte junge Bursche, das letzte junge Mädchen zu Beginn der Kommstunde die Stube verlassen hatte, verkündete eines der Zurückgebliebenen, daß die Stube „gekehrt' sei. Dann hub ein Gericht an und ein Beraten, dann ging das Urteil um, das erhob und verwarf, das segnete und verbannte. Da kam das Schicksal über die Menschen in Gestalt von Ehr und Schand. Da standen Männer auf, die bis zu dieser Stunde die geachtetsten in der Gemeinde gewesen waren, und nun lachten sie auf einmal gellend trotzig auf, weil die Verachtung da draußen an der Wand stand und sie zu sich auf den Hof klopfte. Sie standen auf und gingen hinweg und wurden des nächsten Tages weder im Dorf noch im ganzen Sinngrund mehr gesehen, und nach Jahren kam die Kunde, daß sie auf der Landstraße oder in einem Armenhaus wie ein verendend Vieh verstorben.

Dann stand die Prahlsucht hinter der Wand und klopfte einen zu sich heraus und führte ihn nach Amerika, führte ihn in die Goldwüsten, in denen er kleine gelbe Körner aus dem Sand suchte, bis der Hunger ihn erwürgte. Dann ratschlagten die ‚Blaujacken', die ‚Brotgeiger', ob sie lieber zu Scheveningen des Sommers zur Kurmusik oder des nächsten Winters zu den Festen des Zaren zu St. Petersburg aufspielen sollten. Da ward der armselige verkrüppelte Sohn der letzten Häuslerin zum Ratsherr ernannt in allen öffentlichen Dingen, und große Ehre ward ihm angetan. Da ward beschlossen, einer Dirn, die ihre Ehre nicht gehütet, über Nacht noch Hexel zu streuen. In tausend Gestalten stand das Schicksal im Hof und hinter der Wand und klopfte die zu sich heraus, die es haben wollte, wie in der Schule der Lehrer die Kinder aufruft, eins nach dem andern, wie der Bräutigam die Braut herauspocht des abends zwischen acht und neun. An diesem Abend aber, da die Spielstunde des Dorfes in der goldenen Schmiede war, geschah es, daß zur Kommstunde an die Wand der Schmiede gepocht ward mit vielen Fingern, einmal aber mit einem schweren Hammer so dumpf und dröhnend, daß das ganze Haus erschauerte und alle Menschen erschraken.

Dann war es still. Was war das? Sie alle horchten; jetzt kam's von der Mitte des Hofes, erst ein kurzes, faunisches Gemecker, dann ein Ruf, ein herrisches Hervorrufen: ‚Franz Dill! Franz Dill!' Dreimal rief es ‚Franz Dill'!

Die Burschen stürmten von der Straße, von der Wiese, vom Rain zurück in den Hof, ließen die Mädchen, die angstvoll harrenden, allein zurück; die Männer durchsuchten Haus und Schmiede und Scheune. Der mit dem Hammer gepocht und gerufen hatte, den fanden sie nicht.

‚Wer war das?‘ hatte Christine den erbleichenden Franz gefragt. ‚Ich weiß es nicht, es müßte denn —‘ dann schwieg er und von seinem Schweigen ward dem Weib ganz schicksalbang, daß es sich an Franz anklammerte. So aber geschah es dreimal an diesem Abend. Beim drittenmal aber fingen sie den Fremden ein und zerrten ihn in die Stube. ‚Wer ist's?‘ fragte Christine. ‚Laßt ihn los,‘ sagte Franz, ‚es ist mein Ohm;‘ da ließen sie ihn los.

‚Du meldest dich auf gar sonderbare Weise an, Ohm Benno.‘ — ‚Bring auch sonderbare Mär,‘ meckerte der Alte und hinkte — die Leute musternd — umher. ‚Sagt, habt ihr einmal von einem Sohn gehört, einem zweitgeborenen, der seinem Vater davonlief?‘ — ‚Bei uns gibt's kein Unterscheiden zwischen Erstgeborenen und Spätgeborenen.‘

‚Aber bei uns! Seht, bei uns war da einer, ein Schmied, lief daheim davon und hatte viele Brüder und Schwestern, die nun die Lust anwandelte, dem Bruder nachzulaufen. Aber der Alte hat's erlauscht, und als die ungetreuen Kinder in der Nacht schliefen, eh' sie noch flohen, stieg der Alte auf das Dach und rief den roten Hahn herbei, daß der dreimal über dem Dillhof krähe, derweil der Alte selber und sein Weib und seine Kinder wie morscher Zunder in der lichterlohen Glut verbrannten.‘

Grausen fiel die Leute an, und das Schicksal stand jetzt mitten in der Stube, da Franz Dill den Ohm entsetzt anschrie: ‚Das hast du getan, du Teufel du, im Menschenleib!‘ — ‚He?‘ fragte der Ohm, ‚du etwa nicht, warst nicht dabei?‘

Franz prallte zurück. Er stand an der Wand hoch aufgereckt, wie zu Stein geworden, — Christine klammerte sich an ihn. ‚Sieh' da, trägt dir dies Weib deines Leibes Erstgeburt, Franz?‘ lachte der Ohm, als er Christinen sah; ‚gib acht, du Weib, dein Mann ist ein Würger solcher Erstgeburt, — glaubst du, er schonte sein eigen Kind?‘ ‚Wie du uns erwürgst,‘ so hat ihm einmal seine Mutter nachgeflucht, ‚so sollst du deine eigne Erstgeburt erwürgen!‘ Hehehehe! Da fielen Männer über den Ohm her und banden ihm Arme und Beine; sie brachten ihn noch in derselben Nacht auf einem Wagen nach Werneck ins Narrenhaus; dort soll er einige Jahre später gestorben sein.

In jener Schicksalsnacht aber geschah es auch, daß Christinen die Schrecken der ersten Geburt zusprangen. ‚Viel zu früh, — viel zu früh,‘ sagte die Schmerzensfrau; ‚das kommt vom Schreck! —

Matthäus Schiestl / Das Almosen des Armen



o der vermaledeite Schreck!' Und als das Kind geboren ward, war es ein Knabe; — aber er war tot, er hatte sich die Nabelschnur dreimal um den Hals geschlungen und sich im Mutterleib so erhängt.

Es ging der Herr auf der Goldenen Schmiede um sein Haus und bespähte die vier Wände. ‚Was bleibt ihr nicht weiß, ihr Wände? Ließ ich euch nicht anstreichen, daß ihr blinktet wie glänzende Lilien? Ich tat das meine, — was tut ihr nicht das eure?' — ‚Baut den Schlot höher, Meister, — draus kommt der Ruß, der mir die Wände schwärzt, —' sagte das Haus. Und da der Meister noch stand und über den Garten weg hinuntersah gegen das Tal, wo an dem Gartenzaun die Erlenstrünke wieder anfingen auszuschlagen, da sagte das Haus: ‚Dein Weib hat dir das Gesicht so sonnenhell gemacht mit ihrem Lachen und Singen. Was schaust du so finster drein, o Schmied? Dein Weib tat das ihre, — was tust du nicht das deine?'

‚Mein Kind, mein zweites, mein Bub, mein Fränzchen, der kam gesund und kräftig zur Welt und ist schon tot! Nur ein paar Wochen hat er geatmet wie eine Blume; heute morgen fand mein Weib es tot in der Wiege: das Büblein habe sich in der Nacht eine Decke in den Mund gestopft und sei daran verstorben, — so hat sie mir gesagt. Davon ist mein Gesicht so finster.' Und der Schmied ging in sein Haus zurück.

Und als ein Jahr um war, kam wieder Lachen und Singen in die Goldene Schmiede. ‚Ein Kind ist wieder da, ein Christinchen,' erzählte der Schmied dem Haus, dem frisch gestrichenen, dem weißen, freudigen. Und nach ein paar Wochen brummte der Schmied: ‚Was bleibt ihr nicht weiß, ihr Wände? Ich habe den Schlot höher gebaut, — ich tat das meine, was tut ihr nicht das eure?' — Und es sprach das Haus: ‚Was schiltst du mich, o ungerechter Schmied, weil dein Kind von dir gegangen ist zum drittenmal? Gib Rechenschaft mir von deinem Christinchen, wie du Rechenschaft forderst von meiner Weiße?' Und der Schmied erzählte: ‚Es war schwächlich, das Kind, als es zur Welt kam. Drum hat die Mutter, als sie es zur Impfung trug, den Arzt angefleht, er solle doch recht zart und behutsam sein mit dem armen lieben Christinchen. Der mürrische Mensch aber habe aus Ärger das Kind erst recht tief geschnitten, erst recht viel Gift ins Ärmchen geträufelt, — daran sei es gestorben, — so sagt mein Weib —'

Und oft noch kam der Schmied und ließ die rußigen Wände tünchen, — sie wurden immer wieder rußig; — da ward der Schmied ärgerlich über sein Haus. Die Erlen wuchsen wieder und wucherten, die Wassergräben zerfielen und gegen das Haus heran blähte sich wieder das Moor und stob und rückte vor, und in der Nacht hüpften wieder schwefelgelbe Flämmchen um die goldene Schmiede. Und

noch einmal kam das Fränzchen und noch zweimal kam Christinchen zurück zu den verzweifelnden Eltern, die in jedem neugeborenen Kinde nur immer wieder das gestorbene sahen; und immer wieder nach kurzen Wochen schieden die Kindlein von ihnen unter Schrei und Krämpfen.

Und eines Nachts zündete der Schmied ein mächtiges Feuer an in der Esse, daß die Flammen durch den Schlot hinaufschlugen gegen die Wolken, — dann gebot er seinem erstaunten Weibe und führte es bergan gegen das Hochmoor. Und wieder zeigte er ihr von dort die Schmiede. Da drunten lag ein seltsam düsteres Haus: zwischen hohen, aufgereckten Pappeln, die wie gepanzerte Wächter standen, zwischen niedergeduckten Erlen und Weidenstrünken lag es an einem Kreuzweg, doch nach drei Seiten war es von Sumpfgelände umgeben, von Weihern und Mooren, dort leuchteten Irrlichter auf, wie Schwefel blaugelb verzischend.

Über der ganzen Schmiede lag ein Feuer; das ganze finstere Haus und das Nahgelände lag in seinem Schein, so daß Christine das alles gewahren konnte, lichter als am Tag, denn es war hervorgehoben aus aller Finsternis und aus dem ganzen Tal, als stünde es auf einem Teller und würde gezeigt. Als Christine dies Feuer sah, erschrak sie; sie starrte hinunter, ihre Haare sträubten sich vor Grauen. Das war der feurige Drache. Nun sah sie ihn, von dem sie oft gehört, — der feurige Drache, der Teufel, der in Drachengestalt den Armen, den noch nicht schuldig gewordenen, das Korn aus der Kammer stahl und den Reichen, Sündhaften zutrug, niederfahrend in ihren Schornstein.

‚Sieh',' sagte der Schmied, — ‚das Haus, das wir bauten, sollte ein heilig Haus sein, — aber unsere Hände sind schwach und unsere Schultern brechen doch unter der Last der Flüche, die wir tragen. Vater und Mutter sind gestorben, der Ohm verdorben, — aber ihr Fluch ist zum Wurm geworden, der die Bank frißt, auf der wir sitzen, und ist zum Moor geworden, das ansteigt wider unseren Hof, und all die Steine frißt, die wir ihm in den Rachen schütten, und ist zum Sonnenbrand geworden, der all unsere Felder wieder zum Ödland zerstückt. Die Flüche der Toten haben Gewalt über uns und unser Haus und über deine Segenssprüche, der Wind reißt uns die Gebete vom Mund wie gestorbenes Laub von dürren Ästen, schleift es in den Staub der Landstraße und wirft es mit Sand an nackte Felsen. Sieh', Christine, wir haben uns lieb und Gott schenkt uns Kind um Kind; aber die Frucht fällt vom Baum, eh' daß sie reift, fällt dem Teufel in den Rachen, der sie frißt.'

Da fiel auch Christinen, die Mutter, Verzweiflung an, daß sie voll Wahnsinn anhub ihr Kind, das sie in ihrem Schoße trug, zu verbergen und zu bewahren vor dem nahenden Unheil, daß sie zu Gott aufschrie wider den Teufel: ‚Herr, das Kind, das du mir

schenken willst zum siebenten Male, daß ich es behüte, — meine Arme sind zu schwach wider die Wölfe, die heranstürzen wider das Kind, — so nimm du es zurück in deine Hut, eh' ich es noch geboren habe; wenn es aber zum Leben kommt und über die Erde geht und du es beschützest vor Unheil, so will ich dir schwören, daß ich mein Kind auf deinem Altare opfern will wie einen Erstling aus den Lämmern, wie eine Kerze aus dem ersten Wachs des Jahres soll es verbrennen vor deinem Angesichte.'

,Was du da tust, ist ein Unrecht,' sagte jetzt Franz, erschreckt über sein eigenes Wort und das stammelnde Beten seines geängstigten Weibes. Aber unbekümmert wie ein irres Tier, nur gejagt von einer Angst, sah Christine an Franz vorüber ins Leere und hörte seine Warnung nicht. — ,Es richtet mein Sohn sich auf in meinem Schoß und hebt die Hand zum Schwur und heißt mich die Worte sagen, die er selbst zu sagen begehrt;' — und Christine, das irre Weib, selbst richtete sich auf, wie sie es von ihrem Sohne sagte, den sie noch in ihrem Schoße trug, und sie hob die Hand zum Schwur: ,So du mich errettest, o Herr, aus der Gewalt des Bösen, will ich Priester sein an deinem Altar und von mir werfen alle Güter der Erde, die mein Vater begehrt hat, um den Fluch zu sühnen, der ihn von Vater und Mutter traf, da er Gut begehrt hat und Weib.'

,Was schwörst du Schwüre, die ein anderer halten soll?' schrie Franz Christinen an. — ,Wohin soll ich mein Kind bergen, o Herr, wenn nicht in deiner Hut, — siehe, will ich es in das Gras der Erde bergen, schleichen Nattern durch das Gras, — will ich es mit Früchten nähren von den Bäumen, sind sie voller Gift, daran es stürbe, — will ich es zu den Menschen senden, daß es Weisheit lerne, gellt ihm Bosheit in den Ohren, — du aber, o Herr, gib seinen Füßen die Kraft, daß es die Nattern zertritt, die im Grase schleichen, — gib seinen Händen den Segen, daß aus den Früchten der Erde das Gift ausfährt, so er in den Bittagen in der Mitte seiner Gemeinde betend und singend durch die Flur schreitet, — gib seinen Worten die Kraft der Ruhe und Stärke wider das Geschrei der Welt, daß sein Wort dein Wort sei und der Engel der Wahrheit den Teufel der Lüge aus deinem Garten treibe —' Da führte Franz das verlassene, jammernde Weib in ihre Hütte, bettete es auf Moos und strich ihr sanft über die Stirn, daß sie sanft entschlief.

* * *

Um die Stunden, da Christine in die Wehen kam, heulte ein Sturm auf der Höh', — aber den Berg hinan, mitten in den Sturm hinein schleppte der Schmied ein eisern Kreuz, das er in den letzten Wochen geschaffen hatte, und richtete es auf in die

schwarzen rollenden Wolken und zuckenden Blitze. Wenn ein Blitz aufleuchtete, dann glühten die Schriftzeichen, die auf dem Sockel des Kreuzes standen: O du Lamm Gottes, das du hinwegnimmst die Sünden der Welt, — da er aber das Kreuz aufrichtete, hörte der Schmied eine Stimme über die Heide schreien: ‚Franz Dill, Franz Dill, — richtest du das Kreuz auf deines eigenen Sohnes als Opferlamm, daß dein unheilig Haus sich wandle in ein heilig Haus, — Franz Dill?‘ War das die Stimme der Mödel? Franz Dill kümmerte sich nicht um Wetter und Sturm und nicht um die schreiende Mödel, — rief einmal nur zurück: ‚Hat mein Weib geschworen, — soll ich sie dann allein lassen in ihrem Schwur? Kam mein Weib in die Not, soll ich sie allein verderben lassen in ihrer Not?‘

‚Die Gespenster der Toten umflattern euch,‘ rief die Mödel, — wie Fledermäuse flattern sie um eure Häupter in der Stunde des Abends; die möchten euch erschrecken, Franz Dill. Die Gespenster von Vater und Mutter und Hukozek, hörst du, Franz Dill, — die Gespenster des gebrochenen Gesetzes! Hüte dich! Du glaubst, eine Schuld sei über euch gekommen, die euch verfolgt, — was aber tatet ihr Sündhaftes, als daß ihr die Liebe begehrt habt und ein heilig Haus, — was erschreckt ihr am Zusammenbruch des unheiligen Hauses von Vater und Mutter so sehr, daß ihr darob euren heiligen Willen vergesset? Nur vor der eigenen Schuld hütet euch, Franz Dill, — hütet euch, wenn das Schicksal euch versucht!‘

Franz Dill aber richtete das Kreuz auf, wie er es seinem Weibe versprochen hatte, und sagte dann kniend am Fuße des Kreuzes den Schwur, den einst sein Weib getan hatte, damit sein Weib nicht allein sei: ‚Herr, nimm das Kind, das du uns schenkst in dieser Stunde wieder zurück in deine Hut, denn unsere Arme sind zu schwach wider die Wölfe, die heranstürzen über das Kind. Wenn es aber am Leben bleibt und über die Erde geht und du es beschützest vor Unheil, so will ich dir schwören, daß ich es auf deinem Altare opfern will wie einen Erstling aus den Lämmern; wie eine Kerze aus dem ersten Wachs des Jahres soll es verbrennen vor deinem Angesicht.‘ — ‚Hüte dich, Franz Dill, vor eigner Schuld!‘ —

‚Es richtet sich der Sohn auf aus dem Schoße der Mutter und hebt die Hand zum Schwur und heißt mich die Worte sagen, die er selbst zu sagen begehrt: So du mich rettest, o Herr, aus der Gewalt des Bösen, will ich Priester sein an deinem Altar und von mir werfen all die Güter, die mein Vater begehrt und so sehr geliebt hat, daß Vater und Mutter und all seine Geschwister verbrannten im Feuer dieser Liebe.‘

Ein Strom von Wasser stürzte peitschend aus den Wolken nieder auf den schwörenden Schmied, und einen Augenblick hielt der Sturm den Atem an; — nur das Rauschen, das eintönig flutende Rauschen der Wasser ward gehört; da vernahm der Schmied auf

einmal eine lachende gellende Stimme aus der Heide, — war das die Möbel? War das die eigene Mutter, — der Vater, — war es Hukozek? Wort um Wort gellte über die Heide: ‚So du aber ein Kind durch die Tage führst, soll es an ihm geschehen, daß du Brecher des Gesetzes um eines Weibes willen ein neu Gesetz legst auf das Haupt deines Kindes und ihm das Weib raubst in den Tagen des Mai, und dein Kind soll die Liebe durch die Jahre seines Lebens ziehen, wie ein Hund einen Karren Steine in den Tagen des August, und die Liebe, die dir ein Feuer entbrennt am heimischen Herd, soll in ihm hochschlagen wie ein Brand, darin die Welt zu Ende geht! Hahahaha!'

Pfiff da der Wind durch die Büsche oder meckerte da Ohm Benno ‚hehehehe'! — Franz warf sich voller Angst auf den Boden, und da lag er ausgestreckt auf der Erde wie der Christus über ihm am Kreuze hing, und es kamen die Gespenster der alten Tage und hockten sich um ihn: der Vater, die Mutter, der Ohm, der böse Hukozek, die Möbel, — nach allen Seiten hockten sie um ihn in der Nacht. — Er aber betete bebend vor Angst und doch den Gespenstern trotzend den Schwur seines Weibes zu Ende: ‚Wohin soll ich mein Kind bergen, o Herr, wenn nicht in deine Hut? Siehe, will ich es in das Gras der Erde bergen, schleichen Nattern durch das Gras, — will ich es mit Früchten nähren von den Bäumen, sind sie voller Gift, daran es stürbe, — will ich es zu den Menschen senden, daß es Weisheit lerne, gellt ihm Bosheit in die Ohren; du aber, o Herr, gib seinen Füßen die Kraft, daß sie die Nattern zertreten, die im Grase schleichen, — gib seinen Händen den Segen, daß aus den Früchten der Erde das Gift ausfährt, so er in den Bittagen in der Mitte seiner Gemeinde betend und singend durch die Flur schreitet, — gib seinen Worten die Kraft der Ruhe und Stärke wider das Geschrei der Welt, daß sein Wort dein Wort sei und der Engel der Wahrheit den Teufel der Lüge aus deinem Garten treibe.'

Und als Franz Dill so geschworen hatte, ging er zu Tal, — hinter ihm brach sich die Gewalt des Sturmes in den Armen des aufgereckten Kruzifixes. Als er in die Stube trat der goldenen Schmiede und am Bette Christinens niedersank, — da strich sein Weib ihm sanft und tröstend über die gebeugte Stirne: ‚Gott hat uns einen kleinen Jürg geschickt, Franz, — einen Drachentöter, — nun brauchst du den Drachen nicht mehr zu fürchten, der über der goldenen Schmiede hockt.' Es war zu mitten in der Nacht, — da nahm er das Kind und zeigte ihm das Licht der geweihten Kerze, die neben dem Bette Christinens in der Kammer brannte.

Ende des ersten Teiles.

# Nordamerikanische Reisebriefe
## Von Friedrich Dessauer

(Fortsetzung.)

New York, Pennsylvania-Hotel.

Lieber Freund!

Ich lade Dich ein, mit mir zu kommen; ich will Dir Alltägliches zeigen. Wir gehen aus meinem Zimmer, an der Flurkontrolle vorbei, geben den Schlüssel ab und empfangen die Post: Ein Mann, der uns photographieren will, einige Einladungen. Im Flur sind die Türen für die zwölf Personenaufzüge, rechts die sechs Expreßaufzüge, die von der Halle zum zehnten Stock durchfahren und erst von da ab halten, links die anderen, die auf Wunsch an jedem Stockwerk halten, wo ein Lichtsignal sie ruft. Wir, von der Höhe des 13. Stockes, rufen einen Expreß. Huii fährt er mit uns ab, daß einem die Haare kribbeln. Im zehnten steigt eine Dame ein; sofort und automatisch fliegen alle Hüte vom Kopf. In einem Raum mit einer Dame — wer sie auch sei, blond, gelb, in großer Toilette oder ein Schreibmädel — behält kein Mann den Hut auf dem Kopf.

Wir sind unten, drei Stock unter dem ‚ersten' Stock. Das ist ebene Erde, der erste Stock ist da, wo zu Haus der vierte ist. Wir wandeln durch die laute menschengefüllte Hotelhalle, so groß wie eine große Kirche ist sie — aber leider mehr besucht — auf die andere Seite, eine Treppe hinunter, da ist die große Untergrundbahn — Station Pennsylvania. Wir wandern an hundert Menschen vorüber, wie sie das Leben in einer solchen Halle mischt. Aus allen Teilen der Vereinigten Staaten, aus Kanada, Südamerika, Indien, Japan, China, aus England, Frankreich, Spanien. Damen und Herren vom hellen Blond bis zu ziemlich tiefem Schwarz. Was mag sie alle bewegen? Die Amerikaner kennt man heraus aus ihrer Tracht. Denn sie haben sich in diesen heißen Tagen alle die Hose mit einem Riemen um den Bauch gebunden. Es sieht beängstigend aus, man meint: jetzt rutscht sie herunter. Tatsächlich, sie tut's auch; so gut sie kann hängt sie an der untersten Stufe des noch Möglichen, zwischen ihr und der Weste plauscht sich das bunte Hemd heraus und leuchtet vorne breit und behäbig, hinten nur verstohlen zum Jackettschlitz heraus. Es ist eine Götterfreude, es zu sehen, und ich hätte es gerne nachgemacht. Aber es gehört dazu doch eine gewisse anatomische Vorbedingung und eine physiologische Schulung. Die anatomische Vorbedingung, daß etwas da ist, wo die Sache im letzten Augenblick noch hält, etwas bemerkbaren Bauch, besitze ich nicht, und die physiologische, im rechten Moment durch eine rasche Bewegung dem Äußersten zu entgehen, war zu schwer zu erwerben. Ich bleibe also in dieser Beziehung beim europäischen Brauch.

Wir wollen mit dem Expreßzug fahren. Bilett gibt es nicht. Man kauft für 5 Cent eine Marke und wirft sie in einen Kasten. Ein schwarzer

Kontrolleur schaut zu, damit ist der finanzielle Teil erledigt, und wir können unterhalb New York herumfahren wie wir wollen.

Da kommt der Subway-Expreß und steht schon. Im vordersten Wagen ist es am interessantesten. Die Tür schließt sich — ein Beamter ist in der Station nicht zu sehen, das Publikum macht alles allein, und die Türen werden vom Zuge aus mit einer Steuerung geöffnet und geschlossen. Los geht's und wie! So muß es ungefähr einer Kanonenkugel in ihrem Lauf zumute sein, wenn das Pulver angezündet wird. Das saust durch die nächtliche Röhre, Lichter tauchen auf und erlöschen, durch Stationen mit Menschen, an Zügen vorbei, ein Lärm, als müsse unbedingt alles jetzt gleich kaputtgehen. Aber es geht nichts kaputt, wenn Du gute Nerven hast; und Du schaust Dich um und siehst schwarze und weiße Männlein und Weiblein auf den Bänken, und an der Wand leuchtet Dir die Subway-Sun. Das ist eine Zeitung, groß gedruckt, nicht mehr als fünf oder sechs Zeilen, aber sehr wirksam im Inhalt. Zum Beispiel, Du liest und staunst: ‚Ausspucken in der Subway wird mit einem Jahr Gefängnis und 500 Dollar Geldstrafe bestraft.' Du hast sicher noch nie in die Untergrundbahn gespuckt, aber Du beschließt, diesmal davon Abstand zu nehmen. Oder es steht da, wieviel Passagiere die New York Subway, ‚die größte in der Welt', am Rekordtage befördert hat. Es sind Millionen, nachzählen hält zu lange auf, aber es ist wahrscheinlich richtig. Oder die Subway-Sun zeigt Dir den ersten Paragraphen der Verfassung, ‚der freiesten und besten in der Welt'. Er klingt gut, der Paragraph, der Amerikaner kennt ihn, ist stolz auf ihn.

Du siehst es aber hier und siehst es stets: Die amerikanische ‚Formel' ist etwas ganz anderes als unser deutsches ‚Schlagwort'. Das Schlagwort ‚Rätesystem', ‚Vaterlandspartei', ‚Sozialisierung' — es ist etwas Unbestimmtes, hat seine individuelle Mystik, jeder denkt sich etwas anderes — oder vielmehr er fühlt etwas hinein, und so, klarer Umgrenzung enthoben, läßt sich leicht ein großer Haufen, dumpf und unklar und in sich Widerstreites voll, in einer Richtung in Bewegung setzen. Sicher ist nur, daß er zunächst gemeinsam etwas kaputt macht. Sehr fraglich, ob er was damit aufbaut, denn dann muß sich das Schlagwort enthüllen, und dann gibt es Ohrenkratzen und lange Gesichter.

Die Formel ist die einfachste, verständlichste Fassung eines Planes, eines Gedankens, alle Nuancen, alle ‚aber' und ‚wenn' hinweggelassen. Sie packen, bewegen die Seelen zu Gemeinsamkeit in der Hauptsache, die ihnen völlig deutlich ist und auf die sie schwören. Änderungen, später, wenn es nötig ist, nur nicht jetzt im Anfang kompliziert sein. Das ist wirkungslos. Zeit zwischen die Hauptregel und die Modifikation einschalten, und die zweite Formel so einfach wie die erste.

Angekommen. Ja, was soll man sich zuerst ansehen? Da Du in meine Hände gefallen bist, ist es nicht die Kathedrale, nicht die Bibliothek, nicht das Kunstmuseum, sondern ein großes Spital, in welchem Krebskranke behandelt werden. Die normale Spitalpflege ist kostenlos.

Niemand hat für irgendeine Kur oder Operation irgend etwas zu zahlen. Ebenso die Schulen. Die Volksschulen, die Mittelschulen, Universitäten, technischen Hochschulen kosten nichts. Nur den Lebensunterhalt muß der Studierende selbst zahlen, und auch da ist für Begabte manches getan. In der stolzesten Universität der Vereinigten Staaten, der Haward University in Boston, zeigte mir der bekannte amerikanische Physiker Duane die wundervollen Wohnhäuser der Studierenden am Flußufer im Grünen. Hier in diesem Spital, Mont-Sirai genannt, das wir jetzt betrachten, ist alles wie in guten deutschen Spitälern organisiert. Der als Mensch und Arzt vortreffliche Dr. Jaches, der uns führt, ist Chef des Röntgenstrahlen-Departements. Er kennt die deutsche Literatur so gut wie irgendeiner bei uns. Wir wandern und schauen und fragen und antworten, und dann gehen wir in ein Forschungs-Institut, das Crooker-Institut, verbunden mit dem St. Lukas-Spital. Da arbeiten der Physikprofessor Davis und der Kliniker Wood am Krebsbestrahlungsproblem zusammen. Wir bleiben dort manche Stunde, dann ladet man uns zum Mittag in ein großes vornehmes Hotel. Wir durchwandeln die große dämmerige, stimmendurchschwirrte Halle, in der das elektrische Licht nie erlischt, um zu einem Speisesaal zu gehen. Da hören wir ein Geräusch wie Händeklatschen und Beifallrufen. Ist das keine Täuschung? Es wiederholt sich. Wir finden in der Halle eine Gruppe wohlangezogener Ladies und Gentlemen, die aus Möbeln und Schnur eine Grenze um sich zogen. Sie liegen in bequemen Fauteuils, rauchen und trinken Tee, vor ihnen steht ein rotwangiger, etwa vierzigjähriger, sehr eleganter Gent an einer beleuchteten Wandtafel. In der einen Hand eine Kreide, schreibt er Kolonnen auf die Tafel, in der anderen Hand hält er einen Telephonhörer, fest ans Ohr gepreßt. Er schreibt, fragt am Telephon, die Augen der Zuhörer folgen seinen Bewegungen mit Spannung, Ärger und Freude gleiten über ihre Züge — jetzt wieder gewaltiger Beifall. Der Gent legt den Hörer weg und holt Atem. Pause.

Was machen sie denn? Du denkst Börsennotierungen — o nein, hier handelt es sich nicht um Kupfer und Gummi; hier geht etwas ganz Wichtiges vor. Die Ladies und Gentlemen verschiedener Lebensklasse in diesem Riesenhotel, das sind ernsthafte Sportsleute, und zurzeit sind sie mit Baseball beschäftigt. Sie nehmen an einem Wettkampf berühmter Parteien teil, und die wechselnde Szenerie des Kampfes erschüttert sie. Natürlich den langen Weg zum Rasenplatz brauchen sie nicht zu machen, Wind und Sonne sich auszusetzen, davor bewahrt sie die moderne Technik, die Zivilisation der Großstadt. Der Mann mit Smooking, Kreide, Telephon und Wandtafel schreibt jeden Schlag des Turniers auf. Man weiß also alles, worauf es ankommt, sieht geistig jeden Wechselfall des Spiels. Eine wahrhaft glänzende Sache. Vor allem der Zweck des Rasensports, die Erziehung zu körperlicher Tüchtigkeit und geistiger Frische — ja, nicht wahr?

Das Diner ist erschreckend durch die große Auswahl der Speisen, das viele Eiswasser, das als Nationaltrank blieb, die ungeheuren verschwendeten

Reste, die phantastischen Preise, die Schärfe der Würzen. Jetzt aber kommt, gestiftet von Dr. Jaches, eine Automobilfahrt durch die ungeheure Stadt. Wir besuchen auch das Holzhäuslein von Edg. A. Poe im Norden, fahren entlang dem Hudson River, wo gewaltige Kriegsschiffe liegen, rund um die Nordseite des Manhattan-Island, das Newyork-City trägt, dann über eine der ungeheuren Brücken nach Long-Island und Brooklyn und zurück zu den Wolkenkratzern im Süden, zur Wallstreet, wo Gott Mammon seine Residenz hat. Zum Diner sitzen wir oben auf dem Dach des Hotels in Höhe des 17. Stockes, hören rings die Stimmen der Stadt, Musik, man tanzt; es ist eines der fünf Restaurants in diesem Hotel, ‚dem größten in der Welt', das 2200 Gäste täglich beherbergt und jedem sein Bad, sein Telephon, täglich seine Zeitung, sein fließendes Eiswasser zum Trinken, seine Seife, drei Handtücher und drei Badetücher und unzählige andere Dinge, täglich neu, zur Verfügung stellt. Dann geht es in ein ‚Theater', d. i. eine kleine Operette mit viel gutem Tanzwerk oder ein Varieté oder Kino. 60 große ‚Theater' liegen in einem Quartier zusammen. Aber in keinem kann man etwas Unanständiges sehen. Es wäre undenkbar, einen stark sinnlichen Film, ein Stück wie den ‚Reigen' oder ‚Erdgeist' aufzuführen. Die öffentliche Meinung wacht ungemein streng über die öffentliche Moral. Die Films, technisch interessant, sind, soweit sie nicht wissenschaftlich belehren wollen, wenig wert. Aber sie müssen, wenn sie sich halten wollen, eine einfache Moral haben. Ich sah drei im ganzen; ich habe für die nächsten fünfhundert Jahre genug. Aber alle drei verherrlichten das Kind, die Ehe, die Mutterschaft und gingen über alle Versuchungen und Gefahren zu einem etwas weinerlichen guten Ende. Nicht unser Geschmack; hat auch mit Kunst nichts weiter zu tun; aber versöhnend sind zwischen den gesalbten Stellen plötzlich ein paar gute, selbstironisierende echt-amerikanische Witze angebracht.

Aber der glücklich absolvierte Kitschfilm ist nicht das einzige, was das Riesenkino mit seinen 6000 Sitzplätzen bietet. Ein prunkvolles Ballett mit gewaltigen Lichteffekten, ein Orchester von achtzig Mann spielt eine ungarische Rhapsodie von Liszt oder eine Wagner- oder Berliozpartie. Äußerst straff und rhythmisch, etwa wie eine ganz große, gut gedrillte deutsche Militärkapelle es früher tat. Dann kommt ein Orgelkonzert. Dann noch Films.

Immerhin, es war interessant. Gestern in einer ‚Revue' im ‚Columbia-Theater' frug ein Besucher den andern, wie es ihm gefallen habe. ‚O die Zuschauer waren sehr freundlich, es ist ein gutes Volk in New York.' ‚Wieso?' ‚O sie haben alles bis zum Schlusse angesehen und das Theater nicht kaputt geschlagen.' Heute im ‚Capitoltheater' war es besser. Im allgemeinen ist Musik, Theater, Varieté hier primitiv, recht für Kinder. Die Stücke ganz Aufmachung, Toilette, Lichteffekte, die Frauen auf der Bühne — auch sonst manchmal — plump geschminkt, die Musik entweder Fastnachtsspektakel oder sehr triviale Melodien. Man geht nicht gerade glücklich heraus. Im Winter sind gute Opern und Konzerte. Doch

jetzt ist es 10 Uhr, wir brechen auf. Die Stunde der Abfahrt naht. Diesmal werden wir in einem Pullmann-Schlafwagen liegen.

Der ist groß, bequem, das Bett breit, die Wäsche weiß, der bedienende Schwarze höflich und geschickt. Du denkst, das ist wirklich fein, das können sie besser wie wir. Du streckst dich behaglich, du hast soviel Platz, Schlaf umfängt dich . . .

Bautz! Ein Ruck hebt dich, du fliegst in die Luft, fällst wieder aufs Bett und denkst vielleicht: Gott sei Dank, es gibt ja auch mittlere Eisenbahnunglücke, und das ist eines von ihnen; außer einigen verstauchten, verbogenen, zerbrochenen Bändern, Gelenken, Gliedern wird nichts Nennenswertes passiert sein — hoffentlich; aber gleich werden sie draußen rufen. Aber nein, nur die Lokomotive macht tsch, tsch immer schneller und läuft mit dem Zuge geschwind davon, was das Zeug hält, wie ein Junge, der an einem fremden Hause geschellt hat.

Wenn Du Deine ersten tausend Kilometer zurückgelegt hast, machst Du Dir nichts mehr daraus. Du weißt dann, daß die explosionsartigen Stöße und Knalle die Begleiterscheinung des Anhaltens und Abfahrens sind. Anders bringen sie scheinbar die ungeheuer schweren Expreßzüge nicht in Gang. Freilich, wenn der Stoß Dich unvorbereitet findet, aufrechtstehend oder gar an einem stillen Ort, dann gelangst Du überrascht in Stellungen, die an Originalität nichts zu wünschen übrig lassen.

Es gibt nur eine Klasse, etwa unserer zweiten entsprechend mit etwas unbequemeren Sitzen. Willst Du es auf langer Fahrt bequemer haben, so gehst Du in die Pullmanncar. Es kostet extra. Du hast einen Drehsessel, kannst Deine Beine ausstrecken, der schwarze, saubere Gentleman bringt Dir einen Tisch, du kannst arbeiten. Auch einen kleinen Salon kannst Du haben, und der Neger sorgt für Dich wie ein Vater.

Sie fahren schnell und laut.

Das poltert und dröhnt manchmal und dann klirrt es, als führe der Kasten über Millionen Porzellanteller und durch tausend Ladenfenster. Unterhälst Du Dich dabei, so bist Du in einer Viertelstunde so heiser, als hättest Du einen Kapuziner verschluckt und die Kutte säße noch in Deinem Hals. —

So, jetzt schau Dir die Niagarafälle an. Sie sind noch da. In einigen Dezennien werden sie zur Elektrizitätserzeugung verbraucht sein und man wird sie an nationalen Feiertagen zur allgemeinen Freude des Publikums aufdrehen und laufen lassen.

New York, Pennsylvania-Hotel, 12. 10. 21.

Lieber Freund!

In drei Tagen fährt das Schiff. Inzwischen muß ich noch viele Leute sprechen, zwei ‚Meetings' und ‚Dinners' bestreiten. Acht Briefe habe ich schon geschrieben, doch vergleich' ich ihren Inhalt mit dem Inhalt dieser Wochen, so steht nichts drin. Hundert drollige, tausend ernste Ein-

drücke, von denen ich noch nichts schrieb. Nichts von den weiten Ländern, die wir im Auto durchwanderten, von den Wäldern und Farmen und den unermeßlichen unbebauten Strecken, den Reserven dieses Volkes. Nichts von den Unterschieden zwischen dem Osten und Chikago, der Pforte des Westens und Nordens. Nichts von dem Kongreß der Röntgenologen, auf dem sich Wissenschaft und Menschlichkeit — wie oft auf Kongressen — in Nebendingen noch mehr als im eigentlichen Verhandlungsakt offenbarte. Nichts von den Wanderungen durch das auch nach europäischen Begriffen überaus schöne Washington mit unerhört prächtigen Baudenkmälern, überragt vom säulengetragenen Kapitol. Was weht einem durch die Seele, wenn man durch das Diplomatenviertel wandert, die Gesandtenhäuser, das schlichte rote, verwaiste Haus der deutschen Botschaft sieht und den heißen, den verzweifelten Kampf um unser Schicksal ahnt, der hier unhörbar mörderisch geführt wurde.

Nichts habe ich geschrieben von den Parks, der Eigenart der Prärielandschaft, nichts von den Arbeiterfragen, der Wirtschaft, dem religiösen Leben; nichts von den Universitäten, dem kranken Amerikaner und dem gesunden. Nichts von der Presse, dem Negerproblem. Ich muß vor der Fülle des Geschauten meine Ohnmacht bekennen — und ich will aufrichtig sagen: es liegt mir nicht viel daran, von allem zu erzählen. Die Formen sind so vergänglich, die uns anschauen. Zustände von heute sind Episoden, seien ihre Gesten auch noch so herrisch. Auf die Kräfte dahinter kommt es an. Die Ereignisse von einem späteren Tag liegen in den Seelen der Menschen verborgen, und da hineinzuschauen ist wichtig und fesselnd.

Doch zwei Gesichte sollst Du noch mit mir sehen; ob sich die Erschütterung, die ihr Erlebnis mir brachte, auf Dich und unsere Freunde überträgt?

In Detroit borgte sich ein Ingenieur vor einiger Zeit von zögernden Leuten Geld zusammen, um das Modell zu bauen für ein kleines billiges Volksautomobil. Sein Gedanke ist der typisch amerikanische: das ganze Problem auf eine einfachste Formel zu bringen und dieser Formel alles unterzuordnen. Das heißt: ein einziges Automobil zu konstruieren, aber jedem Glied dieser einzigen Konstruktion die höchste Sorgfalt zuzuwenden, es einfach, gleichmäßig, automatisch herzustellen, nie abzuändern und dadurch die Kosten der Herstellung auf das äußerste herabzusetzen.

Heute steht in Detroit ein Ungeheuer von einer Automobilfabrik. Es spuckt mit seinen Zweigfabriken tagtäglich dreitausendfünfhundert Automobile in die Welt. Ford, der arme Ingenieur von neulich, gilt in Detroit als der United Staates reichster Mann.

Durch seine Fabrik bin ich stundenlang gewandert. Dich hätte vielleicht am meisten erstaunt das Montieren der Wagen auf einem langen Band. Ein Transportband läuft entlang dem Boden in einer langen Halle. Zu beiden Seiten stehen Arbeiter mit Geräten und hinter ihnen oder an ihrer Seite Gestelle mit Teilen, die automatisch nachgeliefert werden.

Am Anfang des Bandes wird ein Rahmen darauf gelegt. Wir gehen langsam mit und sehen: ein Arbeiter fügt dem Rahmen ein Stück zu, der nächste, indem er zwei Schritte mitgeht, zieht ein Gewinde fest; auf der anderen Seite geschieht gleiches. Der Rahmen wächst im Gleiten. Kleine Teile werden mit der Hand, andere durch Hebezeuge daraufgesetzt; jeder Arbeiter faßt immer wieder an der gleichen Stelle an, immer das gleiche Teil, denselben Griff, den er geschickt, richtig und schnell machen kann. Jedes Teil, das kommt, muß natürlich auf Bruchteile eines Millimeters genau passen — d. h. alle Teile einer Art müssen durchaus gleichmäßig und präzis gearbeitet sein, sonst stockt das Ganze. Jetzt wird der Motor aufgesetzt. Zehn oder fünfzehn Arbeitsplätze weiter ist er fertig verbunden und verschraubt. Federn, Räder, Zündmagnet, Getriebekasten, Steuerung und Triebwerk — alles wurde auf diese Weise montiert. Zuletzt hebt ein Kran den Wagenaufbau auf die Maschine, er wird festgemacht, Polster, Laternen befestigt; ein Chauffeur springt auf, der Motor läuft an, und der fertige Wagen fährt mit eigener Kraft vom Ende des Transportbandes in den Fabrikhof, wo die Eisenbahnwagen bereitstehen.

So Stück um Stück hintereinander. Von diesem Band fünfhundert im Tag. Im ganzen dreitausendfünfhundert, das ist rund eine Million Automobile im Jahr. Sie sind klein, einfach, sehr gut im Material, zuverlässig. Gegen fünf Millionen Ford-Automobile laufen oder liefen auf der Erde.

Ihr Preis entspricht etwa einem Friedenswerte von 1500 bis 2000 Mark. Jetzt allerdings, bei einer Valuta von hundert Mark für den Dollar, würde man 30 000 Mark ausgeben müssen. Aber das ist kein Maßstab. Ford hat ein Volksauto gemacht — eine Idee, eine Formel durchgeführt mit ungeheurer Konsequenz. Denn mit dem Montagewunder ist es nicht getan. Das weit Schwerere ist die Durcharbeitung jedes einzelnen Teiles bis zur letzten Einzelheit. Eine ganze Fülle neuer Werkzeugmaschinen mußten erst erdacht und erbaut werden; denn alles Fabrikatorische macht hier die Maschine, der Arbeiter lenkt sie bloß. Es sitzen irgendwo in einem Ring 16 Schrauben. Eine Schraubenziehermaschine — die natürlich nur für dieses einzige Teil in der Welt verwertbar ist — zieht diese Schrauben auf einmal an. Natürlich geht all dies nur, wenn alles in den Maßen genau stimmt, wenn das Material gleichmäßig ist, wenn automatische Kontrollen eingeschaltet sind. Riesige eigene Werkzeugmaschinenfabriken bauen diesem Werke die Geräte. Alles Material wird in eigenen Werkstätten hergestellt, damit es sicher pünktlich gleichmäßig eintrifft. Ford hat eigenes Eisen und Stahl, seine eigene Fabrik der elektrischen Teile, seine eigene Stellmacherei, eigene Tuchfabrik. Das ist Wirklichkeit!

Welcher Weg! Wäre er bei uns zurückzulegen? Ein Mann ohne Geld hat zunächst die Idee eines Volksautos, ein Modell hat er nicht, aber den Glauben, erstens, daß es etwas taugt, zweitens, daß man Millionen dieser Dinge verkaufen kann und drittens, daß man, wenn sie

ein Fünftel eines billigen gewöhnlichen Autos kosten, viel Geld damit verdienen wird.

Die Menschen und die Milliarden, die er in den Dienst des Gedankens in einigen Jahren hineinzwang, sind phantastisch. Wie gering ist die Aussicht, selbst so etwas durchzusetzen. Ein Punkt konnte scheitern: Die Aufnahmefähigkeit des Marktes, eine konstruktive Klippe; eine fabrikatorische. Versagt irgend etwas, kommt von den tausend einzelnen Gliedern eines nicht zurecht, nicht gleichmäßig, gibt es Reklamationen, entspricht das Ding dem Geschmack nicht, kommt eine neue Erfindung, — alles ist verloren. Bei uns erlebt man, daß eine Idee nach Jahr und Tag doch siegt, nachdem sie ihrem Schöpfer und vielen nachher zum Verhängnis wurde. Der letzte profitiert dann von der Vorarbeit der Pioniere. Hier ist alles Einem gelungen.

Nun spielt das Auto hier eine ganz andere Rolle wie bei uns. Es ist ein Volksfahrzeug. Die Waschfrau kommt mit ihrem Ford angefahren und der Arbeiter. In einer dreitägigen Tour durch die Adirondak-Berge sah ich drei mit Pferden bespannte Wagen — aber wieviele Tausende von Automobilen ich sah, vermag ich nicht zu sagen. Sie fahren in Prozessionen; am Heuschuppen des Bauern steht ein kleines Auto, damit fährt er seine Erzeugnisse zur Stadt.

Man hat natürlich keinen Chauffeur; der Arbeiter oder Doktor oder Geschäftsmann fährt zur Arbeitsstätte und läßt seinen Wagen, mit einem Sicherheitsschloß gesperrt, außen im Freien auf der Straße stehen. Nach der Arbeit oder nach dem Theater steigt man wieder ein. Überall in den Städten sieht man Tausende von Autos leer herumstehen. Natürlich gibt es Autodiebstähle als Spezialität. Dreihundert Autos täglich werden in Newyork gestohlen. Das macht nichts. Es gibt da drei- bis vierhunderttausend Autos. Fährt man täglich, so hat man Chance, alle drei bis vier Jahre einmal an die Reihe zu kommen. Natürlich ist das Auto versichert, wird ersetzt, und so mag stimmen, was halb im Scherz erzählt wird vom Automobilisten, der nach Theaterschluß nach seinem Wagen ausschaut: im ersten Jahr unruhig, ob er wohl noch da ist, im zweiten Jahr gleichgültig und im dritten unruhig, ob er immer noch da ist.

Daß es außer Ford viele andere — natürlich kleinere — Automobilfabriken gibt, daß der Automobilismus den Straßenbau — Tausende von Meilen zementierte Landstraßen — das Verkehrswesen, die Mischung der Menschen, den Austausch von Stadt und Land beeinflußt, daß er — eine der vier größten Industrien des Landes —, Hunderttausende von Menschen nährt, ist Konsequenz, nicht eine besondere Eigentümlichkeit. Aber daß ein Werk wie Fords Werk in kurzer Zeit nicht nur als phantastische Idee, sondern als Tatsache besteht — ist sehr charakteristisch. Man kann hier in kurzer Zeit Dinge verwirklichen, die bei uns nicht oder nur in Menschenaltern reifen. Hier hilft die Weite des Landes mit seinen 110 Millionen Einwohnern. Wir denken — erstens Inlandsmarkt: eng, überfüllt, zweitens

Auslandsmarkt: Zoll, Abneigung. Der Amerikaner kann vom eigenen Land ausgehend Riesenproduktionen kalkulieren. Die Weite des Landes, abermals, weil es alles enthält, alle Rohmaterialien, alle Halbfabrikate, Verkehrsmittel; dann aber Weite des Landes, weil seine Gesetze, Einrichtungen, Gewohnheiten helfen, endlich Weite des Landes, weil es die Menschen hat, die das machen helfen, die Ingenieure, die Kaufleute, die Arbeiter und die interessierte zustimmende Öffentlichkeit. Der erste, der Ford Geld gab, zehntausend Dollar glaube ich, war der Bürgermeister von Detroit. Die Jugend des Volkes ist ein weiterer Helfer: Es läßt sich hier mit einem Schema, einer Formel weit kommen. Bei uns will jeder, mit Verlaub gesagt, gern eine Extrawurst gebraten haben. Hier kauft man das Produkt, wie es ist. Bei uns möchte man es lieber anders haben, so, wie es ist, paßt es nicht; darum wird es teuer und Arbeitskraft wird vertan. Freilich, größere Anpassungsfähigkeit unserer Industrie, die ihr erlaubt, Einzelaufgaben besser zu lösen, buchen wir als Gewinn.

Ein anderes Bild:

Die Dinge auf eine einfache knappe Formel bringen, dieser Formel alles unterordnen, Ausnahmen, Rücksichten ablehnen: so Aufgebautes hat Wirtschaftsmacht. Warum nur Maschinen? Man kann auch das Töten, das Schlachten der Tiere, ihre Zerlegung in Teile, die Verarbeitung ihres Fleisches, die Verwertung ihres Fettes, Blutes, Felles bis zum letzten Gramm unter diese Formel organisieren. Es müßte billiges, gesundes Fleisch geben, und es könnte menschlich sein.

Durch nüchterne Außenviertel Chicagos fährt das Auto, wo düstere Ziegelbauten, Schornsteine, Bahngeleise, Gestrüpp, aufgewülter Boden, ärmliche Speisehäuser, Holzhütten, Gerümpel Dich bedrücken. Da hältst Du plötzlich den Atem ein, Ekel steigt Dir in die Kehle, daß es Dich würgt. Der Pestgestank der ‚Stock Yards'. Eine dicke, fast greifbare Wolke dieses Brodems von Blut, zersetzten Leichenteilen und Abfällen mußt Du durchdringen, mußt mitten in sie hinein, wo die großen Fleisch-Packer-Firmen ihr großes grauenhaftes Reich regieren und menschlichen Hunger, tierische stumme Todesangst, Bluthandwerk, Maschinenbetrieb durch eine Formel verbunden, in Goldstrom wandeln.

Kannst Du den namenlosen Ekel überwinden, den die schwarzen, rohen, fensterarmen Ziegelkästen ausatmen, so tritt ein, man zeigt Dir gerne, wie ein lebendes Tier — eine Kuh, ein Schaf, ein Schwein nach dreißig Minuten fein zerlegt, sortiert, etikettiert, geprüft in Kühlhallen liegt und anfängt zu erstarren. Den Geruch und den Geschmack bekommst Du tagelang nicht los.

Über ein Dach schreitend siehst Du einen großen Schweinepferch. Hunderte große Schweine sind drin, Hunderte Opfer bringt täglich der Zug dicht heran. Sie stehen drin, traurig, sie riechen das Blut. Ein paar werden durch ein Loch in einen Verschlag gestoßen; da ist ein großes Rad mit Ketten oben an der Wand. Die Tiere stehen dicht gedrängt, den Kopf

am Boden, lautlos. Ein halbnackter Nigger packt eines, fesselt die Hinterbeine, hängt ein, das Rad reißt das aufschreiende, zuckende Tier kopfabwärts in die Höhe, an der Kette läuft es weiter, einem Nigger entgegen. Der sticht ein kurzes scharfes Messer ein und reißt die Schlagader auf. Ein Blutstrom, Zucken, aber die Kette hat es schon einen Meter weitergeschleppt, das nächste Tier empfängt seinen Stich; eines nach dem andern, so schnell die Menschen arbeiten, die Kette transportiert. Und nun ist es unterwegs, noch zuckend wird es in kochendem Wasser gebrüht, dann von Arbeitsplatz zu Arbeitsplatz geführt, jeder Arbeiter macht seinen Schnitt. Eine halbe Stunde später ist nur noch Ware in riesigen Eiskellern.

Die Kühe stehen sanft und traurig im Eisenbahnzug in der düsteren Halle. Sie wissen, was bevorsteht. Sie drängen sich zusammen, denn selbst den Tod erschwert die Einsamkeit den Geschöpfen. Jetzt werden durch Stöße zwei Tiere in den offenen vordersten Wagen gedrängt. Sie drängen sich zurück in eine Ecke. Eine Hand streckt sich lockend über der Seitenwand herein — doch das Tier wendet sich ab, hier sind nur feindliche Menschen. Aber im nächsten Augenblick, das Tier hat seinen Kopf bewegt, wuchtet diese Menschenhand oben von der Seitenwand des Wagens her einen langstieligen Hammer dumpf auf die flache Stirn des Rindes. Es stürzt, das andere schaut erschreckt auf, da trifft der Hammer seine Stirn. Zuckend liegen beide am Boden, da klappt die andere Seitenwand um, sie fallen zappelnd heraus auf den mit Blut und Schleim bedeckten Boden. Dort fesselt ein Kerl die Hinterfüße, eine Transportkette reißt sie kopfabwärts empor und fährt sie zum bereitstehenden Schlächter. Mit bewußter virtuosenhafter Lässigkeit — er sieht die Zuschauer auf der Galerie — sticht der riesige nackte Kerl mit seinem kleinen Messer zuerst die Haut des Halses, dann mit einem zweiten knappen Stich reißt er die Schlagader und wendet sich gelassen ab, ganz knapp so, daß der dicke Blutstoß ihn nicht überschüttet, den der nächste Herzschlag auf den Boden schleudert. Dort läuft das Blut, in Rinnen gesammelt, weiter, denn dies ist oberstes Gesetz: Kein Tropfen, kein Leichenfetzen darf verloren gehen.

Du kannst stundenlang staunend sehen, wie das gemacht wird. Wenn es nicht Beefsteak oder Büchsenfleisch wird, so wird es mindestens Seife. Schließlich zu Geld wird alles, auf eine vortrefflich rationelle, bis aufs Tüpfelchen fein ausgedachte Art. Niemand kann billiger, massenhafter, praktischer Fleisch packen als diese Fords des Schlachtens. Etwas weniger qualvoll für die Opfer könnte es sein, den Blutgeruch, das Todesahnen könnte man ihnen sparen. Das würde etwas kosten, aber man würde es trotzdem sofort gerne tun, wenn das Fleisch besser würde, wenn man das beweisen könnte oder wenigstens dem Käufer suggerieren könnte, so daß er etwas mehr zahlte. Denn wir Menschen, alle, sind so gerne, so herzlich gerne anständig, wenn sich etwas Geld damit verdienen läßt.

New York, 17. 10. 21.

Lieber Freund!

Das Schiff ist ohne mich gefahren. Möglichkeiten, die sich zwei Tage vorher boten, hielten mich. Nun, am 19. fährt die ‚Berengaria‘, unser alter ‚Imperator‘, unter englischer Flagge.

An einem Tage kann man in einer amerikanischen Großstadt, New York zum Beispiel, eine politische Rundreise machen. Wie so oft kam es, daß die Gespräche, von ganz anderen Dingen ausgehend, politisch wurden. Und so war ich in wenig Stunden nacheinander bei Franzosenfreunden und Deutschhassern, bei Nur-Amerikanern, bei Antisemiten, bei Semitophilen, bei Deutschfreunden. Die extremsten Gegensätze, mit Leidenschaft, Einseitigkeit vorgetragen, dann wieder, bei einem klugen Menschenfreunde, brauchbare Menschenweisheit vernahm ich. Alle wollten aber Amerikaner sein — bis auf einen. Alle sprachen wenig von England. England ist nicht geliebt, aber stark und leise zugleich. Viele hoffen im stillen, seine Stunde werde kommen. Nicht nur Hunger macht krank. Auch zu viel Essen. Aber man spricht nicht davon. England ist leise, denn es ist stark; wirklich Starke brauchen kein Geräusch zu machen.

Wir dürfen uns in Deutschland keiner Täuschung hingeben. Dieses Land hier war im Krieg mit uns — mit Wucht und Wirksamkeit. Um diese Wucht zu erzeugen gegen die Unlust der Amerikaner, brauchte es heiße giftige Atmosphäre. Denn gutwillig geht kein Mensch dahin, wo er Schlächter und Opfertier zugleich ist. Diese heiße giftige Atmosphäre war da, wie immer sie entstand. Langsam nur weicht das Gift aus den Körpern. Dem einzelnen Deutschen sind seine Freunde und die Freunde seiner Freunde gerne gefällig. Aber dem offiziellen Auftreten stehen Hindernisse entgegen. Noch kocht der Haß in tausend Herzen, noch sind wir in vielen Augen die Verbrecher der Welt, die Anstifter des Krieges, in vielen Familien die Mörder des Sohnes. In Frankreich hat man gekämpft. Manche persönliche Bande wurden zumal in höheren Kreisen dort geknüpft. Die Franzosen sind die Gefährten von gestern noch. Sie verlieren an Boden, weil ihre von Furcht diktierte Einsichtslosigkeit in der europäischen Politik zu offenkundig ist, weil man Ruhe haben will und Frankreich diese Ruhe hindert. Aber sie kämpfen geschickt, sehr aktiv um jeden Fußbreit politischen Bodens. Große verbreitete Zeitungen sind ihnen dienstbar, bringen sonntäglich französische Propagandabilder; französische Gelehrte huldigen klug dem Patriotismus der Amerikaner. Sie besuchen Soldatengräber, Denkmäler, Friedensglocken, sprechen fein abgestimmte Reden — und erreichen ihren Zweck.

Der Krieg mit den Vereinigten Staaten war nun einmal. Es ist ein schweres Stück, selbst für ein amerikanisches Herz, dahin zu kommen, den Gegner von gestern unvoreingenommen zu betrachten. Es ist viel schwerer, dahin zu kommen, ihm in vielen Dingen recht, sich selbst unrecht zu geben.

Wer glaubt so leicht, daß er mit ganzer Kraft auf der Seite des größeren Unrechts stand! Jeder Fehler, den wir jetzt machen, ist zehnmal schwerer im Gewicht, denn man wartet auf ihn, um zu sagen: Sieh da, wir haben also doch recht gehabt! Vollends im angelsächsischen Kreise ist selbstverständlich immer das recht, was man gerade tut. Undenkbar, daß ein Gegner recht hat!

Und die menschlichen Dinge sind nie so klar eingeteilt wie die menschlichen Begriffe. Nie war alles Recht auf einer Seite. Es ist nicht immer leicht für Deutsche in den Vereinigten Staaten. Aber es beginnt unzweifelhaft leichter zu werden. Viele Kräfte sind am Werk. Die Pestbeule der Kriegsvergiftung wird kleiner; am meisten haben die zurückkehrenden amerikanischen Soldaten getan. Sie fanden freundliche Aufnahme bei deutschen Bewohnern, und sie haben es nicht vergessen. Eine gleichfalls starke Wirkung üben die Berichte aus, die solche Amerikaner bringen, die inzwischen Europa — und darunter auch Deutschland und Österreich — sahen. Auf sie wirkt der Kontrast von dem, was in ihren Blättern über uns stand und was sie sahen. Sie fanden arbeitsame Menschen in Deutschland, die nicht hassen, sondern in die Zukunft schauen. Einige allerdings sind Alldeutschen in die Finger gefallen, die sie mit Vorwürfen überhäuften, von künftigen Kriegen sprachen. Mag es in der Seele solcher Deutscher aussehen wie immer — aber die Wirkung ihres Tuns ist gegen unser Land, könnten sie nur selbst sehen wie sehr!

Schwer war die Stellung der Amerikaner deutscher Herkunft. Sie haben gelitten, sie konnten sich nicht wehren, denn sie sind nicht geschlossen wie die Iren, die Italiener, die Franzosen, sondern zersplittert, politisch einflußlos. Sie können sich auch jetzt noch nicht rühren, wie wir denken und erwarten. Aber das ist sicherer Gewinn: Das deutsche Blut in ihren Adern ist rege geworden, sie sind sich untereinander näher gekommen, sie werden nicht wie bisher nur Material in der amerikanischen Politik sein, sondern auch Wille. Aber auch sie sind Amerikaner geworden, schon damals, als sie mit Europa brachen und eine neue Heimat suchten. Das vergessen wir zu oft. Übrigens: ein Franzose verliert seine Staatsangehörigkeit nicht, wenn er Amerikaner wird. Der Deutsche verliert sie. Haben wir nicht das Interesse, daß geistig mit uns verbunden bleibt, wer aus welchem Grunde immer körperlich von uns scheidet?

Viele Amerikaner sprechen so, als hätten sie, als hätte ihr Reich die Gerechtigkeit, die Sittlichkeit in der Politik in Erbpacht genommen. Bei uns drüben fällt dann das beliebte schnelle Wort von der „Heuchelei". Man sieht auch offenbar, daß Wort und Taten oft nicht genügend übereinstimmen. Aber dennoch ist ein solches Abtun mit einem beschimpfenden Wort eine allzu billige, klägliche Lösung und dazu eine politische Dummheit hohen Ranges. Ihr Schaden fällt auf uns.

Wenn diese Menschen hier begeistert von ihrer Gerechtigkeitsliebe, von dem Ethos in ihrer Politik sprechen, so ist ein großes Stück aufrichtigen

Glaubens dabei. Sie fühlen: Ja, wir wollen das Gute. Wollen wir es im Grunde nicht alle? Das Problem fängt an, wenn die Absicht verwirklicht werden soll. Dann kommt der Konflikt zwischen dem kleinen Ich und dem großen Gut. Bei den Menschen, bei den jungen Menschen ist das ethische Pathos groß, bei den jungen Nationen auch. Waren wir nicht alle jung und haben allem, was gut und schön ist in des Menschen Brust, in begeisterten Reden Treue geschworen? Ist nicht der Einzelfall gekommen, der uns aus Hunger, Not, Interesse, Rücksicht zwang, Ausnahmen zu machen? Waren nicht ganz Schlaue unter uns, die Lautesten teilweise von vorher, welche die Sache kapierten und entschlossen auf die andere Seite gingen, grinsend wie über einen Witz? Waren es nicht nur die Stillen, Starken, bei denen dieser Glaube praktische Siege, kleine Siege errang? Ist er nicht bei den meisten leiser und leiser geworden und weint nur manchmal tief unten im Schacht? Im Amerikaner, dessen Eltern noch das Leben aufbauten, lebt ein starker materieller Interesseninstinkt. Er weiß es vielfach gar nicht, wie stark der ist, er ist selbstverständlich, er setzt ihn unbewußt überall voraus. Und so sind seine Handlungen ein Gemisch von Ethos und Egoismus, seltsam anzusehen, wie überhaupt der Menschen Handlungen seltsam anzusehen sind. Nichts ist rein daran, ein wenig — manchmal viel; Verrat ist immer dabei. Das ist so, kann gar nicht anders sein! Zu kämpfen gilt es darum, daß in den Handlungen ein wenig mehr vom Guten einziehen möge. Langsam kommt Gottes Reich. Was sollen wir erwarten? Daß der Amerikaner ungetrübt die Dinge sähe, wie sie liegen, verzichtend auf sein Interesse? Er sieht sie unter seiner Perspektive, sein Interesse nimmt den größten Anteil an seinen Handlungen. Aber er ist darum nicht mehr Heuchler wie wir alle. Auch vom Guten ist dabei. Daß manche hier mehr als üblich davon sprechen und so den natürlichen Gegensatz zwischen Ideal und Tat in der Erscheinung vergrößern, mag man der Jugend des Volkes zugute halten.

Verzerrt sehen sie die europäische alte Welt. Aber nicht verzerrter, als wir in Deutschland die amerikanische gesehen haben und sehen. Wie vollkommen haben wir uns während des Krieges getäuscht! Ich entsinne mich genau der Stimmen von allen Seiten — Amerika kann nicht wirksam Krieg machen. Ich habe ihnen nicht getraut; aber Eindruck machte auf mich damals die Ansicht eines Ingenieurs, der hier war und mir versicherte, Amerika werde Kriegsgerät und Munition nicht machen können. Es fehle die Anpassungsfähigkeit, die Vielseitigkeit der deutschen Technik. O Narrentrug, all das können sie hier famos, besser vielleicht als wir, weil sie demokratisch disziplinierter sind und freiwillig mittun, statt zu streiten. Das ist ja, was sie können: materielle Probleme lösen, die auf eine Formel gebracht und durch Organisation und Maschinen und Propaganda gelöst werden können. Finde die Formel, und sie werden die größte Flotte, den besten Luftverkehr, die glänzendste Weltausstellung machen, denn sie fügen sich der Formel und machen mit. Das ist's nicht, wo es hier fehlt. Es fehlt hier auch, aber anderswo.

Muß es eine Schattenseite der Demokratie sein, daß es wenige Menschen zu geben scheint, die persönlichen moralischen Mut offenbaren? Jenen Mut meine ich, der im Besitze besserer Erkenntnis den Widerspruch gegen die öffentliche Meinung, die träge öffentliche Meinung des ‚guten Bürgers', wagt und die Nachteile auf sich nimmt. Ich suchte hier und fand nicht. Die Zeitungen haben genau die Ansicht, die sich verkaufen läßt. Sie sind bequem zu lesen, ein Trottel kann sie verstehen. Die Sonntagsausgaben, ein verdammt schlechtes Massenfutter aus unedlem Stoff mit ein bißchen Sensationspfeffer dazwischen. Der politische Einfluß der Zeitungen ist nicht so groß wie bei uns. Man traut ihnen nicht. Man wählt nicht die Kandidaten, die in den Zeitungen angepriesen werden.

Ernsthafte Politik findet sich in periodischen Zeitschriften. Gewiß, es ist eine demokratische Tugend, loyal zu sein, mit dem Ganzen sich verbunden zu fühlen, Selbstdisziplin ist eine gute Sache. Aber muß es sein, daß Dir treffliche Leute, mit denen Du sprichst, die Deine Ansicht teilen, still bleiben und nichts wissen als: Warten, bis die Giftbeule von selbst abnimmt! Ich weiß sehr wohl: ungeschickte Opposition — unzeitige ist auch ungeschickt — ist ein Fehler. Wir machen von diesem Fehler im alten Lande reichlich Gebrauch. Aber nur warten, schweigen, ja sogar ein bißchen mitmachen, bequem ist das — aber ...

Große, starke, mutige Persönlichkeiten sind selten. Nicht von dieser Art Mut, die jeder feiern und loben wird, sondern jene, die sich in Gegensatz setzt, opfert, nur weil das Gesetz im Innern es heischt. Früher, sagt mir einer, vor dem Krieg, sei es anders gewesen. Es werde wiederkommen. Hoffen wir!

Die Politiker? Sie seien unterwegs, besser zu werden. Ich glaube, daß dieses Wort zutrifft. Früher, bei den weiten Möglichkeiten dieses Landes lag es zu nahe, daß tüchtige Menschen sich jenen Berufen zuwandten, die frei sind, Entfaltungsmöglichkeiten zuließen. Die festbesoldeten Berufe wurden von ihnen gemieden. Jetzt merkt man, wie wichtig sie sind, sorgt, daß sie, daß insbesonders die höheren Ämter des Staates tüchtigen, unbestechlichen Menschen Anreiz bieten. Es ist schon so, man legt Hand an hier, hat man einen Fehler erkannt, allgemein, öffentlich erkannt. Jetzt wuchert noch manchmal jene bedrohliche — auch für uns ehemals und heute bedrohliche — Art von Politikern, deren Kunst darin besteht, zu sagen, laut, glänzend zu sagen, was die Masse gerne gesagt haben möchte, was ihr bequem, schmeichelhaft ist — und was meistens falsch ist und verlogen. Denn die Wahrheit, der Aufstieg fordert täglich Opfer von den Menschen und kann nicht bequem sein. Diese Leute lanzieren sich selbst, nicht die Sache. Mancher von ihnen, erst am Ziel, wagt aufrichtig zu sein. Eine schwere Kraftprobe. Die meisten bleiben was sie sind, Abenteurer, zerplatzen, wenn ihre Hohlheit offenbar geworden ist.

Es gibt Dinge, die man nicht in eine Formel bringt, die sich mit einem Rekord nicht erreichen lassen, die man in der Jugend nicht erreichen kann,

und die man hier nicht leicht findet. Sie können alle Rekorde hier machen, wenn sie wollen. Das ist klar. Den größten Tunnel und das größte — meinetwegen sogar das beste Orchester. Aber die Reife der Menschen heißt nicht Rekord. Rekord ist für Jugend. Sie spielt die Spiele, um Gewinner, um Sieger zu sein. Reife heißt Harmonie, Ausgeglichenheit der Kräfte nach ihrem Wert. Weisheit ist etwas anderes als der tüchtigste Mathematiker, der größte Historiker. Musik ist nicht das beste Orchester. Kunst nicht ‚der beste Maler‘. Edles Menschentum nicht ‚die höchste Summe bei einer Wohltätigkeitssammlung‘. Harmonie und Rekord! Diesen habt ihr. Ein guter, tüchtiger Anfang. Zu jener heißt es zu kommen. Sie ist Kultur. Ein weiter, steiniger Weg, er führt durch Leid. Leid muß sein. Für euren Weg hier habe ich gute Hoffnungen.

Denn die Vereinigten Staaten sind, dies scheint mir der Kern, ein junges, kühn aufgebautes, machtvolles Reich, sie beherbergen ein mannigfach zusammengesetztes, doch erstaunlich verbundenes, nach außen geschlossenes Volk. Die Bänder, die dieses Volk verschmolzen haben, sind zuerst das demokratische stark erlebte Ideal: Wir sind der Staat, wir, unsere Väter erst, haben ihn gemacht, selbst gemacht, niemand hat ihn uns von oben gegeben. Er gehört uns, wir halten und ändern ihn nach unserem Bedürfnis. Da ist nichts, was durch fremde Kraft gegen uns gehalten würde. Darum, weil wir es selbst sind, fügen wir uns in freiwilliger Disziplin. Das — und was daraus folgt — ist das erste starke Band.

Aber das zweite ist dies. Diese Menschen haben erst seit kurzem begonnen. Ihre Väter, Großväter, Ahnen, sonst war niemand vor ihnen da. Bei fast allen Geschlechtern ging der Bruch voraus mit alten Ländern und uralten, lastenden Traditionen und Bannen, mit denen sie in Widerstreit geraten waren. Sie faßten den Entschluß, in einer neuen Welt frei von diesen Dingen der furchtbaren europäischen Vergangenheit — das ist ein gut Teil der amerikanischen ‚Freiheit‘ — neu zu beginnen, und sie haben in harter Mühe ihr Leben aufgebaut. Das ist die Vereinigung der Menschen, die neu anfingen und siegten. Mit oft kindlichem Stolz zeigen sie all ihre Rekorde, und das ist so natürlich. Vor 300 Jahren wollten die Indianer das Manhattan-Eiland den Weißen für 25 Taler verkaufen. Jetzt ist es New-York-City.

Das dritte ist: Die ungeheure Weite, die gewaltigen Schätze und Möglichkeiten ihres Landes. Sie stoßen sich noch nicht untereinander wie wir. Der entschlossene tatkräftige Mensch findet hundert Türen offen — in Europa rennt er sich den Schädel ein.

Das vierte ist: Sie sind vereint stark geworden und haben vereint Erfolg gehabt. Vielleicht müssen sie nochmal durch Leid und Unglück gehen. Jetzt aber sind sie mit ihrer Art, die Dinge anzufassen, zum Ziele gekommen: Negerproblem, Außenpolitik, Krieg. Wie es mit dem Arbeiterproblem wird, das verworren liegt und ganz anders wie bei uns, steht dahin.

Aber das tiefste ist: Der Glaube der Amerikaner an ihr Volk. Sie glauben, daß das amerikanische Volk stets das Rechte tun wird. Und irrte es sich, ist eine Formel unrichtig gewesen, sie glauben ganz sicher, das nächstemal wird es schon korrigiert. Es hat mich erstaunt, fast gepackt, als reife, kluge Männer, die eigenes Urteil haben, mir dies sagten: Warten Sie, man wird hier, soweit man sich damit befaßt, das Rechte tun. Und wenn ich hinwies auf die jetzt erlebte falsche Einstellung zum Krieg, zum europäischen Problem, auf das Unrecht, das Deutschen und deutschem Eigentum geschah — so bekam ich dieselbe Antwort: Man wird hier gutmachen, was unrecht war! Wenn es auch nicht ganz zutrifft — etwas ist daran, glaube ich.

So kann, wenn die Dinge ihren Weg gehen, Amerikas Einwirkung auf europäische Fragen zur Heilung beitragen. Nicht so, daß man hier sich mit heroischer Tat und Opferbereitschaft auf die Seite des Schwachen, Unrecht Erleidenden stellt: Wilson hat so etwas gesagt — aber getan wird es nicht. Aber doch so, daß durch diese ungeheure Kraft, die ferner steht, als europäische Nachbarn einander stehen, greift sie aus eigenem Interesse eines Tages ein, in manche Dinge mehr Gerechtigkeit und Maß hineinkommt.

Nochmal: Er ist jung, der Riese Amerika, die Kraft schwellt seine Muskeln, er ist stolz und froh seiner Jugend, er hat ungeheure Weite in sich, er will Erfolge, in die Augen springende Probleme, Klärung, Reife, Ausgeglichenheit, das wird kommen zu seiner Zeit. Sprudelnde Jugend vermißt es nicht. In seiner Seele kämpft das Gute und Böse, die ewigen Kräfte mit dem Mammon, der Eigensucht. Aber das Gute ist da, es zeigt sich in vielen Zeichen, man kann hoffen, daß es reift. Dann wird er einst eine lichtere Seele haben als das alte zerwühlte, arme Europa. Was wird er alles tun mit seiner Kraft? Zuschlagen, wie alle getan, die kräftig waren und gierig zugleich? Vielleicht wird er so kräftig sein, daß er mäßig ist und weise und sich zum Friedenswerk entscheiden, dessen Hoffnung an jedem Völkergrabe neu aufgepflanzt wurde, solange Menschen zur Liebe sich sehnten.

Berengaria, 21. Oktober 1921.

Lieber Freund!

Nun, nach allem Trubel das Meer. Wir sind drei Tage unterwegs, haben den 50. Grad passiert und heben und senken uns mit dem tiefen Atem der Atlantis. Am Abend vor der Abreise bin ich auf das Woolworth-Building gestiegen; 58 Stockwerke saust der Lift hinauf, 230 Meter, also wenn ich nicht irre, höher als über dem Rhein der Drachenfels, und der beansprucht doch, ein Berg zu sein. Da oben, auf dem ‚höchsten Gebäude in der Welt', übersiehst Du, was nicht in Dunst und Brodem versteckt ist. Brausen dringt herauf und Dröhnen, dazwischen verirrte Laute, und auf drei Seiten blitzen die Wasser, die das Man-

hattan-Island umgeben, auf dem die langgestreckte City sich erhebt. Jenseits, auf Long-Island, das ungeheure Brooklyn, Brücken strecken sich gleich Riesenarmen zur Schwesterstadt hinüber. Auf der anderen Seite Hoboken. Eilig kreuzen die Fähren hin und her, beladen mit Menschen, Automobilen, Eisenbahnzügen, ihre Sirenen durchheulen die Luft. Im Süden, mitten im Hafen, die kleine Insel mit der Freiheitsstatue, von der Bernhard Shaw witzig aber einseitig sagt, sie stehe hier recht, am Grabe der Freiheit. Unten die tausend und abertausend Dächer, zwischen denen der und jener Himmelskratzer seinen Kopf zu uns herausstreckt, vergebens, er erreicht uns bei weitem nicht. Denn Woolworth, ein Mann, der Fünf-Cents- und Zehn-Cents-Läden hatte — zuletzt viele hundert, wollte das höchste Gebäude der Welt bauen, und jedenfalls in New-York hat er das höchste gebaut. Zwischen den regelmäßigen Häuserblocks sind tiefe, schmale Rinnen, die Straßen, Avenuen und die Brodway. In diesen Kanälen wimmelt und wühlt das Ameisengeschlecht der Menschen, hastig, unermüdlich und in dieser Hauptstadt des Geldes Tag und Nacht, ohne Aufenthalt. Nie stehen die Bahnen, die Autos, nie, n i e s c h l ä f t s i e, diese fiebernde, feuchtheiße, vibrierende Stadt. Wohin, wozu? In den meisten Herzen sieht es wohl so aus: Unten gähnt Not, Armut, oben leuchtet Geld und Besitz. Dazwischen auf der glatten, gleitenden Bussineß-Leiter strampelt, klettert, keucht der Mensch. Was erreicht er? Sind sie nicht fast alle wohlhabend hier? Die Statistik einer Lebensversicherung gibt darüber merkwürdige Auskunft. Von 100 selbständigen gesunden Männern im Alter von 25 Jahren bringen es in 10 Jahren 10 zur Wohlhabenheit. Aber sechs davon verlieren ihre Habe in den folgenden 20 Jahren. Dann ist einer reich, drei wohlsituiert, 46 verdienen gerade ihren Unterhalt, 30 sind unterstützungsbedürftig. Der Rest ist tot.

Das also ist das Ende? Darum immer, immer wieder dasselbe? Nein, jeder dient sich selbst auf der Erde, seinem Willen nach; aber daß er dabei den anderen dient, Opfer wird, den Aufstieg des Geschlechtes bereiten hilft, der Tat nach — das ist das große, das glückliche Geheimnis. Und so brodle denn weiter, Kessel da unten, keuche, Sklavenherde des Ich, sende auf zum Turm deinen wirren Lärm — du mußt Gutes schaffen, wir alle müssen es endlich, weil Gottes Ratschluß dem Irdischen innewohnt.

An eine Alpenwanderung muß ich da oben denken. Ein Stein fiel mir auf, einstmals in den bayerischen Bergen, durch seine Lage, er drohte zu stürzen, durch seine Nacktheit, durch seine Farbe. Als ich ihn wiedersah, ein Jahr darauf, waren alle seine Ritzen und Rinnen von einer Pflanze ausgekleidet. Eine Flechte oder ein Moos hatte ihn ganz schnell überwuchert. Und dann, ein Jahr darauf — war es ein harter Winter? — der Felsblock lag wieder kahl und bloß, und keine Spur von Pflanzenwuchs war zu entdecken.

In wenigen Jahrzehnten hat das Häusermeer die Insel überwuchert. Es sieht von hier so aus wie eine wirre Pflanzengroteske über einem un-

geheuren, flachen Stein. Was wird in einer Zeitspanne sein, die für den Planeten eine Minute seines Daseins bedeutet, für das Menschengeschlecht zehntausend Jahre? Was ist nach einer Erdenstunde, nach einer Million von Jahren von diesen Kakteen noch da? So breit und laut und dicht sie auch sind — kein Stein mehr auf dem anderen. Babylon, Ninive! Das Meer aber, ringsum, besiegt scheinbar, dienstbar dieser Stadt, wartet, wartet.

Anderes weht in dieser Dämmerung des Abschieds hier oben noch durch den Sinn. All die Einzelschicksale, die ich erfuhr. Es sind noch wenig Deutsche seit dem Krieg herübergekommen, und so freuten sich manche, die einsam waren, und haben mir erzählt, erzählt. Der Oberkellner in einem der ersten Hotels, dessen Wiege in Kempten stand. Das tapfere Mädel aus dem thüringischen Adelshause, das sein Brot im Ausland suchen ging — 16jährig — als das väterliche Vermögen zusammenbrach. Jetzt ist sie ‚durch', eine angesehene Ärztin und hilft denen zu Haus. Die vielen, die als Kinder mit dem Vater, dem Großvater herübergekommen waren. Der Mann aus Hamburg, der schon vielfach den Beruf gewechselt und zweimal reich gewesen ist. Er lacht: Jetzt fang' ich gerade wieder ganz unten an. Der alte Ungar, dem das Heimweh das Herz zerbricht. Er hat Krankheit in der Familie, er muß verdienen, er wird seine Heimat nicht mehr sehen. Der Chauffeur aus Kuxhaven, noch ein Jahr will er sparen, dann wieder nach Deutschland zurück. Wie sieht es drüben aus? fragt jeder. Grüße, grüße das alte Land! Viele erzählen: Der Krieg überraschte sie hier oder in irgendeinem Winkel der Welt. Sie schlugen sich durch. Anfangs schrecklich hart. Aber man kann empor, wenn die Gesundheit, der Wille, die Selbstzucht standhalten. Freilich, auf jeden, der rückschauend erzählt, kommen zehn, die untergingen irgendwo in dem tropisch wachsenden Häusergewirr. In Chikago, im Hotel, anfangs der fremde Mann, der erste Deutsche, der wieder auftaucht. Am vierten Tage kamen einzelne Hotelangestellte in meine Stube und erzählten: Der Großvater war Deutscher oder der Gatte. Der Sohn mußte in den Krieg, aber er ist als Deutschfreund zurückgekehrt. ‚Wie geht es drüben? Kommen jetzt bald wieder mehr Deutsche? Ach, der Krieg!'

Nun, mit Gott, all ihr Seelen, die ihr mir begegnet seid, wie Schiffe einander begegnen in der Nacht. Eure Grüße will ich bestellen. Der Himmel breitet sich über der hastigen Stadt und über diesen Turm, über euch, mich, die neue Welt, die alte. —

Tags darauf. Nächtlich fuhren wir aus dem schwarzen Hudsonfluß, das riesige Schiff gleitet zum Meer. Die beleuchtete Stadt erhebt sich wie ein Funkengebirge mit ihren Millionen bis über zweihundert Meter empor klimmenden Lichtern. Die Freiheitsstatue schwingt ihre Lichtfackel, die Leuchtfeuer blinken. Lange begleiten uns noch die Lichter von Long Island. Ich bin der einzige Deutsche auf dem einstmals deutschen Schiff, dem größten Dampfer der Welt, der Imperator hieß.

Ich lese die Briefe nochmals durch. Sie sind geschrieben mitten in der Hast der Arbeit und Reise, manche in der Nacht. Nun — mögen sie so bleiben. Aber ich will noch einen letzten schreiben.

Berengaria, 22. 10. 21.

Lieber Freund!

Wellen, plätschernde, brausende, glitzernde, drohende legen sich zwischen die neue Welt und das Schiff, auf dem ich der einzige Deutsche bin. Es gleitet langsam, zu langsam, aber stetig, feierlich durch die Atlantis. Noch fünf Tage, dann noch die Fahrt durch Frankreich, dann das erste deutsche Wort im Zug — dann die Frage: Was bringst du mit? Was ist dein Eindruck? Was ist's mit Amerika? Wie denkt man drüben über unsere, über Europas Zukunft, was wird man tun? Was sollen wir Amerika sagen? Wissen sie, wie es uns geht, was wir erdulden? Was ist des großen amerikanischen Rätsels Sinn?

Es ist nicht eine Sache für morgen und übermorgen, die wir zu besprechen haben. Eine lange, geduldige Sache muß es sein, soll es gut werden. Denn ein schreckliches Unglück ist geschehen. Ein ganz großes, jugendliches, kraftstrotzendes Volk, mit starkem Willen zur Gerechtigkeit, ein Volk, das uns nicht abgeneigt war, kam in den stärksten, tödlichsten, gehässigsten Gegensatz zu uns, in den Krieg. Das ist ein schreckliches Unglück, auch heute noch und noch lange. Dies zu vermeiden, wäre des höchsten Opfers wert gewesen, der größten Entsagung. Nun stehen die Geister dort gegen uns, sehen in uns den Feind von gestern; selbst hier, wo man bereiter ist, Ansichten durch bessere zu ersetzen als in Europa, wird Vernunft, Menschlichkeit, Christentum, Politik, Wissenschaft, Wirtschaft zu tun haben, bis diese Gegensätzlichkeit sich gibt. Der Amerikaner ist freundlich im allgemeinen, er will auch dem Einzelnen wohl — aber, sagt er, ihr behauptet, ihr wäret im Elend, warum habt ihr uns in den Krieg gebracht? Und wenn wir dann beteuern, daß uns diese Absicht sehr ferne gelegen, dann gähnt die Kluft des Mißverstehens weit, denn hier drüben sieht es eben anders aus. Konnten wir, konnten unsere unglückseligen Führer von damals, die damit unsägliches Verderben über uns gebracht, erwarten, daß die Amerikaner die Dinge mit deutschen Augen sahen? Jedes Volk sieht die Dinge mit eigenen Augen; will man ein Volk verstehen, sein Handeln voraussehen, so muß man mit diesen Augen zu sehen suchen. Wohl sagt der Amerikaner: Wir wollten von den europäischen Dingen nicht viel wissen. Natürlich hat die Entente viel Propaganda gemacht, und die Wallstreet ist mit England verknüpft. Aber das hätte nicht gereicht. Erst als ihr euren Gegnern zu Hilfe kamt, die Propagandamittel selbst liefertet, als wir sahen, daß eure Unterseeboote dicht an unserer Küste Schiffe versenkten, daß ihr Amerikaner tötet, daß ihr mit Mexiko gemeinsame Sache macht, daß ihr entschlossen seid, alles zu tun, was euch paßt, in Belgien, in Nordfrankreich, mit dem

ungehemmten Unterseebootskrieg, sahen wir oder glaubten wir, das ist die Mehrheit des Volkes, daß ihr unsere Feinde seid, daß der Europäische Krieg uns bedrohe, und zwar ihr. Jetzt sagt ihr, es gehe euch schlecht. Vorher hättet ihr das überlegen sollen. Die Propaganda der Entente hätte nicht freies Terrain gefunden ohne eure Fehler.

Es gibt manche, die anders denken. Ich glaube, sie mehren sich. Aber im ganzen denkt man noch so.

Aber das ist vorbei! Wie wird die Zukunft? Wir haben unser Schicksal schwer genug zu tragen. Aber es muß sich doch ändern. Das deutsche Volk ist Republik geworden. Fortgefegt ist das alte Regime!

Das ist gut, sagt der Amerikaner. Wir beginnen zu vertrauen. Aber ist auch alles echt? Kommt der alte Geist nicht wieder? Ist die Republik heute euer Wesen oder nur eure Maske? Bekennt ihr euch zu den Idealen? Eure Ideale, im Grunde die von achtundvierzig, die eure vertriebenen besten Söhne herübergetragen, sie sind ja die unsern geworden, sie haben unsern Staat mitgeformt, und sie sind gegen ihre Feinde gezogen, die deutschen Fürsten, die einst sie verjagt.

Amerikaner, hör' zu! Was sagst du dazu, daß Millionen Deutsche in fremder Abhängigkeit sind, daß Teile unseres Landes besetzt sind von farbigen Truppen, daß in diesen Teilen Furchtbares geschieht, daß sich neuer Haß tief einsenkt in die Seelen der Jugend, daß Lasten auf uns gelegt sind, die so phantastisch sind, daß sie nie gezahlt werden können und daß die Unmöglichkeit der Erfüllung täglich neue Handhaben gibt, einzugreifen, uns neues Leid anzutun?

Im Grunde: die übergroße Mehrheit der amerikanischen Öffentlichkeit glaubt nicht an Deutschlands Not; die Zeitungen berichten: Alles ist da in den Hotels, in den Läden; die Fabriken arbeiten; die deutschen Produkte sind gut und billig. Sie spüren alle die Konkurrenz der deutschen Ware auf dem Weltmarkt. Die Gesellschaften machen Riesengewinne, und die Kapitalisten legen sie in ausländischer Währung an. Man tanzt, die Feste rauschen. Sie glauben nicht an unsere Not.

Und wenn man ihnen dann sagt: Ja, in den Hotels ist es so, für die Fremden, die kommen und muß es so sein, damit sie kommen; auch eine kleine Schicht von Kapitalisten verdient — aber das Volk: Der Beamte, der seine Kinder nicht sättigen kann, der Universitätsprofessor, der das Jahr über nie Butter auf seinem Tische sieht, der Privatdozent, der davon lebt, daß er seine Teppiche und Möbel verkauft, Stück für Stück, die Scharen von Kindern, die krumm und zurückgeblieben dem Elend ihrer Zukunft entgegenwandern, der absterbende Mittelstand, ja selbst der Arbeiter, der viel schlechter steht als vor dem Kriege — das alles ringt und plagt sich in Not, und die Zukunft ist versperrt durch ein ehernes Tor, denn jede Frucht der Arbeit ist verfallen und versprochen und noch viel mehr.

Vae Victis! Die Zeit wird bessern. Im Grunde, der Amerikaner

will von dem europäischen Unheil nicht viel wissen. Sein Land, sein Erdteil ist so jung, so unermeßlich voll von Möglichkeiten. Europa? — Europa soll uns in Ruhe lassen!

Aber das geht nicht! Eine schwere Krankheit am Körper der Menschheit greift über. Aus der offenen Wunde Deutschland läuft Blut der ganzen Welt, auch amerikanisches Blut! Die Wirtschaft spürt es, die Geschäfte flauen ab, Goldhaufen liegen tot und drückend in den Stahlkammern, der Dollar ist unbezahlbar, kein fremdes Land kann in Amerika kaufen, der Blutkreislauf der Wirtschaft stockt; aber Kreislauf des Blutes, nicht Fettansammlung ist auch wirtschaftlich Gesundheit.

Dies ist ein Punkt, wo Amerika aufmerkt.

Es ist im Grunde so, wie es in der Welt eben ist. Leiden der anderen, schade, Gefühle stehen zur Verfügung. Auch Worte. Taten? Nur aus diesem Motiv? Wo waren unsere Taten in Europa, wenn der Bürger las, daß hinten irgendwo in der Türkei die Völker aufeinanderschlagen? Wir sind weit weg für die Amerikaner. Wir griffen zu, wenn unser Interesse, unser Egoismus in Frage kam. Sie müssen es einmal auch tun, aus Interesse, weil europäische Dinge zu einem hohen Grade ihre eigenen Sachen sind. Und dabei wird von ihrem Gerechtigkeitssinn etwas merkbar werden. Soweit ist etwas von ihnen zu erwarten.

Ja, Deutscher, es ist sehr einsam auf der Welt! Die Sprache der Macht ist englisch auf der Welt. Deutsch wird nicht mehr gesprochen.

Also keine Hoffnung? Diese, die in der Logik der Dinge selbst ruht:

Der Krieg, die schwere Krankheit mit ihrem Fieberwahnsinn, ist vorüber. In mühseliger, langsamer Rekonvaleszenz genest der Patient, falls Rückfälle vermieden werden. Geduld, keine Fehler! Rückfälle können tödlich sein. Geduld, wir genesen mit, weil unser Blut, unser Volk im Kerne gesund ist. Geduld, es gibt noch manchen bösen Tag! Geduld, am Tage der Genesung wird die vergangene Krankheit Episode sein, mit einem aufatmenden Lächeln wie erlöst werden unsere Kinder davon erzählen.

Und was können wir tun? Viel und sehr Schweres. Das meiste und Schwerste: Enthaltung von Fehlern, von großen Worten, leidenschaftlichen Ausbrüchen. Achten wir bei unserem politischen Tun darauf, wie es in den Augen derer aussieht, die die Konsequenzen ziehen, weil ihnen die Macht der Stunde gehört. Die Macht der Stunde.

Also welche Politik? Was wird unser Botschafter in Washington tun können, um ganz konkret an einem Beispiel zu sehen, was du meinst?

Er wird viel, jeder Deutsche hier wird viel tun können. Die Wege bereiten helfen für Verkehr der Wirtschaft, Wissenschaft, für Austausch lebendigen, geistigen und stofflichen Lebens, Verknüpfung der Interessen, Vertrauen durch Wahrhaftigkeit säen.

Und politisch?

Politisch — nicht tun, was wir früher regelmäßig taten, besonders unseren Feinden gegenüber. Aufreizen, erzürnen, ohne Wirksamkeit!

Wie ist das zu verstehen?

Alles laute Gerede, alles triumphierende Verkünden von Leistungen und Rekorden, aber auch alles Betteln, Sich-Erniedrigen ist irrig. Mensch sein und ‚Gentleman'. Nicht deutscher Diplomat, wie es einige gab, die sich für etwas Besseres, anderes hielten als den Kaufmann, den Gelehrten, den Arzt, den Ingenieur, die sich nicht mit ihnen an eine Tafel setzen wollten. Mensch, demokratischer Mensch, der in anderen den gleichen sieht und sich in seine Lage hineindenken kann. Was haben wir im Krieg nicht alles getan mit kraftlosen Mitteln — Bomben über England, das feindliche Volk aufgerüttelt gegen uns, ohne ihm zu schaden. Natürlich, solche Bomben töten Kinder, Schwangere. Aber sie tun dem Gegner keinen merklichen Abbruch: Die Lusitania haben wir versenkt, die amerikanische Millionenarmee ist fast störungsfrei herübergekommen.

Man darf politisch keine solchen Fehler mehr machen. Keine Temperamentshandlungen aus Zorn und Ärger, nicht das fremde Volk mit nutzlosen Vorwürfen überhäufen. Das sind die Bomben auf England, die Englands Armee gegen uns geworben haben. Solche Fehler kann sich ein übermütiger Sieger erlauben — vielleicht — nicht ein geschlagenes Volk, das am Boden liegt und um Atem ringt. Der Deutsche hier muß mit Amerikas Volk fühlen können, er muß ‚seinen Frack zu tragen' wissen, er muß nicht Anstoß erregen.

Er muß wahrhaftig sein, tätig, aber *nicht laut*.

Es ist hier nicht nur die Frage: Recht bei uns! Oder verständliches Aufbäumen der Getretenen. Oder: die anderen taten und tun Schlimmeres. Gewiß, alles wahr! Aber jetzt heißt es, *was hilft* dem Vaterlande? Dem Vaterlande hilft Geduld, immer erneuter guter Wille — noch kommen Enttäuschungen — bis zur Grenze des Möglichen, aber auch nicht weiter, nicht in das Unmögliche hinein. Das ist ein schwerer Weg, entsetzlich schwer. Aber es geht vorüber.

Und was ist mit dem Ethos, dem berühmten Ethos? Wo sind die Menschen, die sich für das Recht einsetzen wollen, auch das Recht des Besiegten?

Es ist da. Es wirkt. So wie es bei Menschen wirkt. Nicht *allein* bestimmend im gegebenen Fall diesen oder jenen Entschluß. Es wirkt langsam. Bei dem *einzelnen* Entschluß überwiegen die Interessen vor dem Recht. Aber die Interessen wechseln, das Ethos hat immer die gleiche Richtung. Wenn nur bei jedem Entschluß, bei jeder Handlung etwas vom Ethos dabei war, so wirkte es auf die Dauer allein, denn die Interessen verschwinden, heben sich auf, töten sich. Wir können viel dazu tun, daß so die Gerechtigkeit uns mehr und mehr zu Hilfe kommt. Und dieses Land hat eine unverkennbar ernste Richtung zum Ethos, ich glaube mehr als die europäischen Länder.

Kann nicht ein politischer Umschwung, eine neue Wahl, eine andere Partei, ein neuer Präsident die Vereinigten Staaten auf unsere Seite

bringen? Werden sie nicht einsehen, daß viel mehr Recht auf unserer Seite lag? Wird diese Einsicht nicht Wandel schaffen?

Die Parteien in den Vereinigten Staaten sind etwas anderes als bei uns. Sie sind persönlich eingestellt. Zwei Heerhaufen mit verschiedenfarbigen Kokarden, aber im Wesen einander ähnlich. Die Wahl wird die eine oder die andere machen durch eine glückliche Formel, durch Mißstimmung mit dem, der regiert. Die Formel wird irgend etwas betreffen, was Amerika interessiert, was es erlebt. Vielleicht Einschränkung des Alkoholverbotes, Zulassung von Bier oder Wein. Das andere geht dann nebenbei. Die europäische Politik war ein Nebending bis vor dem Kriege und viele wünschen, es möge wieder so werden.

Ein Wort von uns und unserer Zukunft: Es kommt der Tag, wo Amerika eingreift. Sie wissen es noch nicht. Ihre Wirtschaft leidet. Sie wissen noch nicht, sie erleben es noch nicht, es steht noch nicht im deutlichen hellen Mittag ihres Bewußtseins, daß Versailles es ist, was ihr Unglück bedeutet. Sie werden es eines Tages wissen.

Ententevölker haben die Entschädigungssummen, welche Deutschland zahlen soll, auf die Einnahmeseite ihres Budgets gesetzt und damit balanziert. Sonst wären sie selbst erschüttert. Ihre Völker, Frankreich insbesondere, halten an dieser Satzung fest. Die Summe, die Deutschland zahlen soll, ist so groß — ein bedeutender amerikanischer Finanzmann sagte das zu mir —, daß selbst die Vereinigten Staaten mit ihren ungeheuren Mitteln sie nicht zahlen könnten, ohne zusammenzubrechen. Die erste Milliarde hat den Wert der Mark auf die Hälfte herabgesetzt. Was werden die weiteren Milliarden — hunderte sind es — tun? Folge: Deutschlands Angebote auf dem Weltmarkt sind die billigsten. Niemand kann damit konkurrieren. Deutschland produziert mit Hochdruck; Arbeiter, Ingenieure, Kaufleute arbeiten, warum?, weil sie nur so eben das tägliche Brot verdienen, weil sie immer um Haaresbreite an der Verelendung entlang leben. Weitere Folge: Dollarland kann nicht mehr exportieren. Niemand kann dort kaufen. Die Riesenfabriken stehen, der Weizen fault, die Schiffe schaukeln träumend in den Häfen. Millionen Arbeiter leben von Ersparnissen, Ersparnisse aber nehmen ab, wenn man davon lebt. So ähnlich geht es allen Ländern hoher Valuta. Und alle klagen und beschweren sich wie einst über die verdammte deutsche Konkurrenz. Aber die ist da, weil nur die äußerste Anspannung aller produzierenden Kräfte dem deutschen produzierenden Menschen — nicht einer kleinen Schicht fetter Kapitalisten — die Aufrechterhaltung bescheidenster Lebenshaltung ermöglicht und gestattet, etwas wenigstens von den aufgezwungenen Verpflichtungen zu zahlen.

Wo ist die Lösung? Es kann so kommen wie in Deutschösterreich: Abstieg, Auspowerung, chronischer Schrecken bis zum Betteldasein. Nur geht es an der Welt nicht so spurlos vorbei wie bei dem kleinen Donauland. Deutschlands Elend bringt Deutschland wachsende billigere Konkurrenz. Je weniger die Mark uns Weizen, Kupfer, Gummi, Eier, Fleisch bezahlt,

desto schneller werden unsere Räder drehen, desto eifriger, unermüdlicher wird unser Geist sich regen, damit wir produzieren, denn wir sind Menschen, die wissen, daß es um unser Leben geht. Wir müssen Weizen, Eier, Fleisch, Kupfer und Gummi haben. Eigene Kolonien haben wir nicht mehr. Wir müssen alles von den Feinden von gestern kaufen. Wir können nur kaufen, nur leben, nur zahlen, wenn wir produzieren wie in Fiebereile, verkaufen, liefern.

Das wird ein langer grauenvoller Weg. Vielleicht muß er gegangen werden.

Aber vielleicht gibt es eine andere Lösung. Kürzere, schwerere Not. Denn was hindert die Genesung? Nur der Geist der Menschen, die Dinge nicht. Man will nicht sehen, man fürchtet sich zu sehen, wie sie liegen. Gut, manchmal wirkt eine Katastrophe erleuchtend.

Eine Katastrophe. Wir zahlen noch weiter. Die Mark sinkt und ihre Kaufkraft nähert sich der Wertlosigkeit. Der Mittelstand ist geopfert, aber darüber hinaus: Der Staat kann eines Tages nicht mehr zahlen, nicht nach außen, nicht seinen Arbeitern und Beamten. Ein neuer Sturm braust durchs deutsche Haus, und die Fugen des Baues zittern, wanken.

Vielleicht dann, vielleicht ohne dies Äußerste, wenn sie dies sehen und daß sie dann gar nichts haben werden wie in Rußland, werden sie bedenklich werden und sachlich prüfen und finden: Eine alte, alte Wahrheit, daß die höchste Leistung eines Menschen, eines Volkes nur erreichbar ist, wenn der bejahende Wille der Seelen dabei ist. Der aber ist nur zu haben, wenn Mögliches verlangt wird, wenn man ein Ende sehen kann, wenn am Ende eines langen Ganges voll Düsterkeit und Opfer der Lichtschimmer eines Ausganges winkt.

Dann, irgendwann jedenfalls wird der Tag kommen, wo nicht die Verblendung, sondern die vernünftige Rechnung gebietet, wo man diese Übel beseitigt, beide auf einmal: die Verelendung Deutschlands und die Verfettung der Vereinigten Staaten. Verringerung der Verpflichtungen auf ein nicht phantastisches, auf ein sachliches Maß; Konsolidierung dieser Schuld durch eine Anleihe. Die Mark steigt, Deutschland kann kaufen, es erscheint wieder als großer Kunde auf dem Weltmarkt; die Mark steigt, die anderen Länder können wieder liefern, ihre Räder drehen sich, ihre Schiffe fahren. Wir aber können Weizen und Fleisch und Kupfer wieder kaufen, ohne in der Fieberhitze zu produzieren, die durch unsere Not und durch die phantastische Zahlungslast uns aufgezwungen wurde.

So ähnlich muß es kommen. Die Kräfte liegen so, und die Dinge haben ihr Gesetz. Dabei wird Amerika die Weltrolle spielen, da es sich nicht entziehen kann, wenn es erlebt hat, was eigentlich ist. Aber, es ist des Menschen Verhängnis, daß immer, immer zu spät geschieht, was doch einmal geschehen muß: das geistige Trägheitsgesetz! Und es wird noch viele Opfer kosten, arme, ganz unschuldige, und es wird eine harte Lehre sein. Aber einmal kommt die Riesenkraft des jungen Riesen!

# Religion und Metaphysik
## Zu Max Schelers „Vom Ewigen im Menschen"
Von Karl Eschweiler

### III.

### Das Problem der religiösen Erkenntnis und seine thomistische Lösung.

Nach der Lehre des Aquinaten ist das Dasein Gottes ein möglicher Gegenstand menschlicher Vernunfterkenntnis. Als solcher gehört es nicht zu dem Corpus der christlichen Glaubensgegenstände selbst, sondern zu den notwendigen Unterlagen der Glaubensartikel, den praeambula fidei. Gibt man dieser Lehre einen mehr auf das Subjekt gewendeten Ausdruck, wie etwa: Das Dasein Gottes ist eine der menschlichen Vernunftwahrheiten, auf die sich die Überzeugung von den übernatürlichen Glaubensgeheimnissen stützt, so möchte es fast als selbstverständlich erscheinen, daß der Thomismus wenigstens in dem genannten Hauptstück wesensverwandt sei mit der systematischen Vernunftapologetik, für welche die metaphysische Gotteserkenntnis die notwendige Voraussetzung bildet. Hält man daneben, daß die philosophische Umwelt, aus der die konstruktive Apologetik hervorgegangen, die Leibniz-Wolffsche Schulphilosophie, tatsächlich noch zahlreiche Erinnerungen an die Scholastik enthält, so ist es wohl verständlich, wie Scheler zu solchen Urteilen kommen konnte: ‚Es ist zu konstatieren, daß im Gegensatze zu den Lehren, die seit dem 13. Jahrhundert bis zum Ende des 18. Jahrhunderts ziemlich gleichförmig die Geister in Europa beherrschten, das 19. Jahrhundert eine kaum übersehbare Fülle von „Standpunkten" bezüglich dieser Frage [der praeambula fidei: ‚Dasein und Wesen Gottes, Unsterblichkeit der Seele usw.'] hervorgetrieben hat' (317). Und: ‚Sieht man die Sache [die Lehre von der Möglichkeit eines metaphysischen Gottesbeweises] außerdem geschichtlich an, so könnte man unschwer zeigen, wie der ungeheure Irrweg des 18. Jahrhunderts zu Vernunftreligion und Deismus seinen Ursprung und seinen Nährboden hatte gerade in dem System [des hl. Thomas], das wir das partielle Identitätssystem genannt haben' (350).

Eine Nachprüfung dieser Urteile ist unumgänglich, um zu einer sachlichen Würdigung sowohl der thomistischen Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Metaphysik wie des Schelerschen Konformitätssystems zu gelangen. Zu dem Zwecke sei der religionsphilosophische Kerngehalt der Leibniz-Wolffschen theologia rationalis und der thomistischen Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis nebeneinander gestellt.

Im Gegensatz zu dem Deismus der englischen und französischen Aufklärung entsprach es der Wolffschule, dieser typisch deutschen Aufklärungsphilosophie, durchaus nicht, den Urheber und Lenker der Welt in einen möglichst weiten Abstand von der Menschen- und Naturwirklichkeit zu rücken.

Vielmehr mußte einem Philosophieren, das sich am geläufigsten in den ontologischen Verhältnissen des Bedingten — Unbedingten und des Zufälligen — Notwendigen bewegte, der absolute Urgrund des Bedingten und Zufälligen sozusagen das Natürlichste von allem sein. Für ein solches Denken war Gott schließlich in jedem wahren Daseinsurteil als letztes Notwendigkeits-Komplementum zu der Zufälligkeit des beurteilten Daseins mitgesetzt. Um einen sogenannten Erfahrungsbeweis für das Dasein Gottes zu führen, bedurfte es nur einer sicheren Tatsache wie etwa ‚Ich bin' als Ausgangspunkt, um daran das erläuternde Verfahren mit den Prinzipien des Widerspruchs und des zureichenden Grundes anheften zu können. Der Schritt zu Gott war rein analytisch. Gäbe es keinen in sich notwendig seienden Grund der zufälligen Welt, so gäbe es auch keine vérité de raison; denn als echte Vernunftserkenntnis galt nur das Wissen der ewigen und notwendigen Wahrheit. Gott und Vernunft gehören also für diesen Rationalismus notwendig zusammen; das unendliche allweise Wesen war die notwendige und selbstverständliche Bedingung dafür, daß ein in sich abgeschlossenes Vernunftwissen überhaupt möglich sei. Wie steht es aber um dieses ens a se? In dem alles umspannenden Reich der Vernunft ist nur Raum für einen Gott, dessen Wirken sich notwendig in den Grenzen des Vernunft- bezw. Zweckgemäßen hält. So konnte er z. B. diese bestehende Welt nur verwirklichen, wenn und weil sie die beste, d. i. die am meisten vernunftgemäße von allen möglichen Welten ist. Eine Welt aber, die auch der höchsten Vernunftserkenntnis des Menschen nur gegeben sein kann als begrenzter Hinweis auf die alle Vernunft übersteigende Fülle des göttlichen Wesens, eine solche Welt hätte ja keinen vernünftig einleuchtenden Daseinsgrund. Sie mußte dem Rationalismus als Vorstellung einer grundlosen Willkür, d. i. als Unding gelten. Wenn die Wolffsche theologia rationalis von Gott redet, so versteht sie darunter nur den kosmologischen und ethischen Grenzbegriff, der das Amt hat, die unbedingte Gültigkeit der Vernunfterkenntnis und die Zweckmäßigkeit des tugendhaften Gebrauches der menschlichen Freiheit auszudrücken. Ihr Gott ist schließlich nichts mehr als der unendliche Horizont und der Absolutheitscharakter der reinen Vernunft. Es leuchtet ein, wie dieser — immerhin noch gegenständlich gedachte — Vernunftgott von der ‚bloßen Vernunftidee' nur durch eine dünne Scheidewand getrennt ist. Um auch diese einzureißen, bedurfte die Geschichte freilich eines Immanuel Kant.*

Mit diesem rationalistischen Gottesbegriff vergleiche man den be-

---

* Die gedrängte Zusammenfassung ist gezogen aus: Joh. Chr. Wolff, ‚Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt usw.' und aus desselben ‚Der Vernünftigen Gedanken von Gott usw. anderer Teil' (besonders lehrreich als Verteidigung gegen die zum Teil sehr bedeutenden Einwürfe der Pietisten). — Daß die Quelle aller dieser Gedanken in der Gotteslehre des schöpferischen Meisters des ‚philosophischen Jahrhunderts' fließt, zeigt z. B. Alb. Görland, ‚Der Gottesbegriff bei Leibniz', Gießen 1907.

kannten ‚Intellektualismus der Scholastik', wie er in der thomistischen Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis zum Ausdruck kommt. Nach dem Aristotelismus des Aquinaten stützt sich alle menschliche Erkenntnis, auch die geistige, letzthin auf Sinneserfahrung, bezw. auf Sinnesbilder. Während aber die Sinnlichkeit immer nur ein vereinzeltes Stück des stofflichen Nebeneinander geben kann, vermag die Vernunft des Menschen das in der sinnlichen Einzelheit sich ausdrückende allgemeine Wesen zu erkennen. Die den sinnfälligen Stoff gestaltende geistige Wesenheit ist der eigentümliche Erkenntnisgegenstand der den Leib zum Menschen formenden Geistseele. Um die Wesenheiten rein für sich und ohne Vermittlung von Sinnesbildern erschauen zu können, bedarf es notwendig auch reiner Geister, wie die Engel sind. Dieser Grundsatz gilt bei S. Thomas auch für die natürliche Theologie. Nach ihm ist dem Menschen jede vernünftige Gotteserkenntnis, die unmittelbar aus irgend einem von der Erkenntnis der sichtbaren Welt nicht bestimmten Bewußtsein geschöpft wird, verschlossen. Die natürliche Erkenntnis des Daseins und Wesens Gottes ist daher nach thomistischer Auffassung notwendig unvollkommen. Denn die Fassungskraft der menschlichen Vernunft ist begrenzt und hat ihren voll entsprechenden Gegenstand in der sinnlich erscheinenden Wesenheit, so daß sie auch die endlichen reinen Geistwesen, wie die Engel und die vom Leibe getrennte Seele, nur unklar und mittelbar zu erkennen vermag. Wenn daher der menschliche Geist die Weltwesen z. B. unter den Gesichtspunkt ihrer Abstufung im Seinswerte betrachtet und dabei erkennt, ein objektiver Gradunterschied im Tätigsein, Gutsein, Schönsein usw. sei nur dadurch möglich, daß es ein unbedingt vollkommenes Sein gebe, so ist der Sinn des Schlusses auf Gott keineswegs die strenge Gleichung: Unbedingt vollkommenes Sein = Gott. Denn die Bedeutung der Begriffe Sein, Vollkommensein und Unbedingtsein, kann nach dem aristotelischen Realismus nur aufkommen und voll erfüllt werden, soweit sie dem menschlichen Geiste in den sinnlich wirklichen Wesenheiten erfaßbar sind. **Darum sind alle Begriffe von Gott nicht adäquate Bedeutungen, sondern analoge Hindeutungen auf das transzendente göttliche Wesen.** Das gilt allgemein und notwendig, sogar von den Begriffen, in denen sich die Offenbarung der übernatürlichen Glaubenserkenntnis mitteilt. Zu beachten ist jedoch, daß der für die thomistische Gotteslehre grundlegende Sinn der Analogie scharf zu sondern ist von der Bedeutung, welche etwa Kant (Kr. d. r. V. im Anhang zur transz. Dial.) jener Bezeichnungsart beilegt. Die analoge Natur der auf Gottes Wesen hinweisenden Begriffe besteht nicht in dem Schema einer Als-ob-Betrachtung, nach welchem eine bloße Vernunftidee rein hypothetisch als Weltursache angenommen wird, ‚lediglich in der Absicht, um darauf die systematische Einheit zu gründen, die der Vernunft unentbehrlich, der empirischen Verstandeserkenntnis aber auf alle Weise beförderlich . . . sein kann.' Ebenso geht die analoge Gotteserkenntnis nicht auf bloße Symbole, die dem religiösen Menschen das Göttliche rein zufällig anzeigen, ohne

daß ihr natürliches Eigenwesen einen an sich notwendigen Hinweis auf Gott darstellt. Vielmehr fassen die thomistischen Gottesbeweise die daseiende Welt unter einzelnen Gesichtspunkten in Schlußfolgerungen zusammen, welche eine in der erfaßten Welteigenschaft sachlich und notwendig gründende Beziehung zu dem an sich von der Vernunft umfaßbaren Wesen Gottes ausdrücken.

Die Lehre von der Analogie ist das Herzstück in der natürlichen Theologie des Thomismus. An ihr wird die grundlegende Verschiedenheit der Religionsphilosophie des 13. und des 18. Jahrhunderts besonders deutlich. Der Gott des deutschen Rationalismus ist samt seiner ‚vernunftnotwendigen Unendlichkeit‘ ein beherrschter Vernunftbesitz. Mit ihm läßt sich rechnen fast wie mit einer mathematischen Größe. Sein ontologisch als ‚möglich‘ und demzufolge auch als wirklich bewiesenes Wesen ist eine ‚ewige und notwendige Vernunftwahrheit‘, die diesen Charakter nicht darum verliert, weil sie die allumfassende, die région des vérités éternelles et nécessaires ist. Deshalb lassen sich aus ihr notwendige Vernunftschlüsse ziehen über die Weltschöpfung, die Erlösung usw.* Der vielgenannte Intellektualismus

* Der Optimismus der leibniz-wolffschen cosmologia und theologia rationalis zeigte allzu aufdringlich die naturalistische Tendenz dieser Philosophie. Um diesem Lehrstück das Anstößige zu nehmen, bedienten sich die theologisch-apologetischen Wolffianer eines Kunstgriffes, den ihnen übrigens ihr philosophus schon vorgemacht hatte. Diese tatsächliche Welt sei zwar nicht die beste aus allen möglichen Welten; das widerstreite der göttlichen Freiheit. Aber sie sei mit Adam und Christus das denkbar beste, also vernunft-notwendige ‚Vorbereitungsmittel‘ zur besten aus allen möglichen Welten. So wurde die naturalistische Konsequenz des Vernunft-Optimismus umgangen und zugleich seine der rational konstruierenden Apologetik unentbehrliche Hilfe für die Demonstration der ‚Vernünftigkeit‘ von Erbsünde und Erlösung freigemacht. — Es ist überraschend, bei Max Scheler auffallende Parallelen zu diesen Gedankengängen des 18. Jahrhunderts zu finden. 494 ff wird nämlich ausgeführt: Wenn der unabhängig von dem Dasein und der Beschaffenheit der Welt, aus der Phänomenologie des religiösen Aktes selbständig gewonnene Gottesbegriff nachträglich mit der metaphysischen Erkenntnis des Weltgrundes vereinigt wird — wie durch das Konformitätssystem gefordert ist —, dann ist es ein ‚sicherer Vernunftschluß‘, daß die uns bekannte Welt voll Übel und Bosheit nicht mehr dieselbe sein kann, ‚die wir als Schöpfung eines alliebenden und allgütigen Gottes zu erwarten haben‘. Deshalb ist der durch ‚die freie Tat eines der menschlichen Macht überlegenen Geistes‘ verursachte sogenannte „Fall“ ‚eine vom Theismus unablösbare Wahrheit der Vernunft und nicht bloß ein Satz der Offenbarung‘. Daraus wird 502 ff. folgerichtig geschlossen, daß auch die Erlösung eine ‚metaphysische Wahrheit‘ ist. Im völligen Einklang mit dem apologetischen Quasi-Rationalismus betont Scheler: ‚Die Metaphysik vermag keine Geschichten zu erzählen‘, jedoch ‚nur die Tatsache der Erlösung ist theologisch positiv‘. Der Grund für diese — in Schelers Religionsphilosophie übrigens einsam bleibende — Rationalisierung der christlichen Glaubensgeheimnisse liegt in der Meinung, aus dem unmittelbar gedachten religiösen Bewußtsein eine apriorische Gottesidee gewinnen zu können.

der Scholastik dagegen wirkt in der thomistischen Gotteslehre als die objektiv demütige und ehrfürchtige Aufgeschlossenheit des Menschen, der sich als Glied einer universalen Seins- und Wertordnung findet.

Aber genug! Die Wegräumung des weitverbreiteten Irrtums von der Wesensverwandtschaft zwischen der scholastischen und der rationalistischen theologia naturalis sollte in diesem Zusammenhang nur den Boden bereiten, auf dem jetzt die thomistische Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Metaphysik mit Schelers Konformitätssystem am Wesen der Religion selbst verglichen werden kann.

Den Punkt, wo Schelers Religionsphilosophie sich am weitesten vom Thomismus entfernt, bildet die Auffassung, daß Gottes Dasein und formalstes Wesen im religiösen Akte als ursprüngliche ‚Urgegebenheit' in der Weise einer unmittelbaren und rein hinzunehmenden Offenbarung erlebt werde. Das ist die scheinbar notwendige Voraussetzung für die von Scheler mit besonderem Eifer hervorgehobene Tatsache, daß die religiöse Erkenntnis von der metaphysischen Welterkenntnis an sich unabhängig sei und in der Religion selbst voll genügende Begründung finde. Es wurde Scheler schon zugegeben, daß seine Kritik an der sogenannten scholastischen Apologetik begründet sei, soweit die subjektive und psychologisch genetische Seite der Religion in Frage stehe. Reines Philosophieren kann ebensowenig Religiosität aus sich erzeugen, wie etwa aus einer papierenen Rose eine lebendige werden kann; die Wirkung ist nie mehr, als die Ursache enthält. Hat ein Thomist damit aber nicht zuviel zugestanden? Er muß ja gemäß seinem aristotelischen Realismus daran festhalten, daß alle menschliche Erkenntnis, also auch die religiöse, ursprünglich von der Sinneserfahrung der sichtbaren Welt ausgeht. Eine unmittelbare Gotteserkenntnis ist demzufolge der menschlichen Vernunft unmöglich. Wohl niemand wird daraus folgern, nach der Lehre des Aquinaten könne die Religion in der Seele erst entstehen beim Schlußergo eines stringent geführten metaphysischen Gottesbeweises. S. Thomas kennt nicht den Ausdruck ‚Natürliche Religion'. Wohl hat die von den bloß natürlichen Kräften des Menschen erreichbare Erkenntnis und Liebe Gottes in seinem Gedankensystem eine große Bedeutung, doch ist diese Vernunftreligion im paradiesischen wie im gefallenen Zustand der Menschheit niemals für sich allein verwirklicht; alle wirkliche Religion ist für Thomas positive Offenbarungsreligion. Wenn er deshalb gelegentlich hervorhebt, die allen Menschen von Natur aus leicht zugängliche Erkenntnis des Daseins und Wesens Gottes bestehe in einem Schluß von der sichtbaren Welt auf ihren Urheber, so bedeutet dies keineswegs, daß der naive Vernunftschluß von der Welt auf den Schöpfer rein für sich genüge, um aus dem vorher areligiösen ‚Naturmenschen' einen religiösen zu machen. Das gilt so wenig, daß vielmehr eine theologisch genaue Fassung der Ansicht von der Uroffenbarung und von der ununterbrochenen religiösen Menschheitsüberlieferung mit dem Thomismus durchaus vereinbar ist. Seine Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis, der metaphysischen wie der naiven,

besagt an sich überhaupt nichts über die psychologische Entstehung der Religion. Ihr echter Sinn ist vielmehr dieser: Auf welchem Wege und in welcher Vollkommenheit auch die Seele zu dem Erlebnis Gottes kommen mag, immer bleibt der vernünftige aus der Weltwirklichkeit erschlossene Gottesbegriff die notwendige sachliche — nicht aber psychologisch zeitliche — Voraussetzung aller möglichen religiösen Wahrheitserkenntnis. Selbst den äußersten Fall gesetzt, daß ein religionslos aufgewachsener und religiös indifferenter Mensch durch eine übernatürliche Privatoffenbarung mit einem Schlage in einen gläubigen Katholiken umgewandelt werde, selbst in diesem Falle wäre die natürliche Erkenntnis des Daseins und Wesens Gottes aus der Welt die sachliche Vorbedingung dafür, daß der Glaube an die übernatürlichen Wahrheiten überhaupt sinnvoll möglich sei. Denn die Versetzung in den christlichen Gottesglauben schließt notwendig die — psychologisch noch so plötzlich aufgehende — natürliche Erkenntnis ein, daß die frühere Beurteilung der Weltwirklichkeit falsch oder unvollständig war. Gratia non destruit, sed supponit naturam; die Gnade hebt die Natur nicht auf, sondern setzt sie voraus. Dieser Satz ist keineswegs eine bloße Ansicht der thomistischen Schule; er ist vielmehr eine Einsicht in das tiefste Wesensgesetz der Religion, die von den großen Religionsforschern der Vergangenheit, von einem Augustin und Bonaventura ebenso wie von einem Pascal und Newman, einhellig gesehen worden ist. Sogar der absolute Gnadenbegriff Luthers und seine moderne Auswirkung im Irrationalismus der protestantischen Religionsphilosophie leben nur von der Einsicht, Religion sei wesentlich Beziehung des Natürlichen zum Übernatürlichen, — mag der Wirklichkeitsgehalt dieser Beziehung hier auch ausgeleert werden bis zu dem formal kontradiktorischen Gegensatz: rational — irrational, ‚Holzklotz‘-Natur des Menschen — allein wirksamer Heilswille Gottes. Wo jedoch Ernst gemacht würde mit der Theorie, das spezifische Wesen des religiösen Aktes in der Unmittelbarkeit der Gotteserkenntnis, bezw. des Gotteserlebnisses zu sehen, da könnte freilich jene Einsicht nur als Irrtum gelten. Wäre nämlich das göttliche Wesen ohne jedes Dazwischentreten der Natur in seinem reinen An sich erlebbar, so müßte es im strengen Sinne das ‚Ein und Alles‘ sein und die gesamte Welt, die Außenwelt und die Ichwelt, wäre in einem solchen Akte nicht nur ‚wie‘ Nichts, sondern ein schlechthin Nichtseiendes. Dann wäre sogar die ‚negative Theologie‘* unmöglich, weil der Versuch, an den Weltwesen zu zeigen, was Gott nicht ist, mit logischer Notwendigkeit voraussetzt, daß Gottes Dasein und Wesen in irgendeiner positiven, realen Beziehung zur Welt erkannt bezw. erlebt wird. Sonst wäre ja der Weg der Verneinung genau so sinnlos wie etwa

* Auf sie legt Scheler mit Recht großen Nachdruck. Er sieht in der religionsphilosophischen via remotionis — so nennt Thomas meistens die ‚negative Theologie‘ — geradezu den geschichtlichen Anfang der phänomenologischen Methode; vgl. 392 ff.

das Verfahren, dem Wesen des Musikalisch-Schönen dadurch näherzukommen, daß man sagt, es sei nicht ein Dezimalbruch, nicht eine Gleichung zweiten Grades usw. Die phänomenologische Arbeitsweise bewahrt Scheler vor einer solchen ideologisch strengen Auffassung der Unmittelbarkeit des Gotteserlebnisses. Die erste Wesenseigenschaft, die Scheler an dem — nach ihm unmittelbar gegebenen — Gegenstand des religiösen Aktes sieht, deutet er selbst als das ‚absolut Seiende' (379 ff.). Damit ist aber in aller Klarheit ausgesprochen, daß Gott oder das Göttliche nicht in seinem reinen, unmittelbaren An sich, sondern nur in seiner Beziehung zu der Welt, nämlich als absolut Seiendes im Verhältnis zu dem abhängigen und bedingten Sein der Natur, erlebt wird. Das ‚Unmittelbar' ist hier eben wie überall bei Scheler in dem besonderen Sinne der phänomenologischen Erkenntnislehre zu verstehen. Danach ist das Sosein eines Gegenstandes unabhängig von der zufälligen Weise seines Daseins; das Wesen kann deshalb nicht auf dem Wege der induktiven Erfahrung erschlossen werden, sondern ist in jeder Daseins-Erfahrung durch unmittelbare geistige Anschauung gegeben. Soweit diese Erkenntnistheorie von dem thomistischen Aristotelismus entfernt sein mag, in dem einen Punkte stimmt Scheler mit Thomas und mit jeder sachlich gerichteten Religionsforschung überein, daß alle religiöse Erkenntnis irgendein natürliches Wissen um die Beziehung der Welt zu Gott notwendig einschließt.*

Das unlösliche Bei- und Zueinandersein von menschlicher Vernunft und göttlicher Offenbarung in der Einheit des religiösen Aktes ist das Wesensgesetz der Religion. Eine Religion, die nichts anderes wäre als reines und unvermitteltes Empfangen der göttlichen Offenbarung, ist ebenso wenig möglich wie eine Religion, die aus bloßem natürlichen Vernunftwissen bestände. Der absolute Rationalismus sowohl wie der absolute Fideismus sind nicht Deutungen, sondern Aufhebungen des Wesens der Religion. Was sich auf diesen Standpunkten noch als Glauben oder Wissen vom Göttlichen ausgibt, ist im günstigsten Falle nur der funktionale Wiederschein erinnerter Religiosität.** Die an sich unaufhebbare Notwendigkeit, daß wirkliche

* Dagegen spricht auch nicht die häufig wiederkehrende Formel, welche das religiöse Wissen um Gott als ein ‚Wissen durch Gott', d. h. als rein rezeptives Offenbarungserlebnis kennzeichnet. Scheler unterscheidet nämlich ausdrücklich zwischen ‚natürlicher Offenbarung' in den Naturdingen und ‚positiver Offenbarung' durch heilige Personen. Wohl reizt gerade seine Deutung der ‚natürlichen Offenbarung' zu kritischer Auseinandersetzung (vgl. z. B. die Symboltheorie, S. 381 f.). Trotzdem muß anerkannt werden, daß Scheler jedenfalls mit mindestens ebensoviel Recht wie etwa v. Kuhn oder Gratry sich in Übereinstimmung wissen kann mit der katholischen Überzeugung von der natürlichen Erkennbarkeit Gottes aus der sichtbaren Schöpfung, wie sie Röm. I 18 f. lehrt.

** Vergl. die eindrucksvolle Darlegung der pantheistischen Quasi-Religiosität in ‚Vom Ewigen im Menschen', 288 ff. — Der Fideismus lebt von den Ausschweifungen des Rationalismus und ist als System nicht durchführbar. De Bonald

Religion in ihrer Erkenntnis die unzerreißbare Beziehungseinheit der spontanen menschlichen Vernunfttätigkeit und der göttlichen Offenbarungsempfängnis ist, gründet in der Natur des formgebenden Gegenstandes der religiösen Erkenntnis selbst. Dieser ist nicht das Göttliche in seinem unmittelbaren An sich, sondern sofern es sich in oder durch ein Natürliches offenbart. Zur Erläuterung dieses Grundgesetzes diene folgende Parallelreihe: Natürliche Weltbeschaffenheit — Gottes Wesen, vernünftige Glaubwürdigkeit als gegenständliche Eigenschaft (credibilitas) — übernatürliches Geheimnis, sichtbares Zeichen — unsichtbare Gnade, wahrer Mensch — wahrer Gott. Der Sinn des gewöhnlich in den Wortpaaren ‚Glauben und Wissen', ‚Religion und Metaphysik' u. ä. ausgedrückten Problems wird darum verfehlt, wenn gefragt wird: Wie kann ein bloß Wissender zum Gläubigen werden? Wo die Religion nicht für eine mehr oder weniger förderliche Fiktion gehalten, sondern als Wahrheitsweg zum höchsten und unbedingten Seinswert anerkannt wird, da kann die Frage gültig nur so gestellt werden: Wie ist die Beziehung von natürlicher Vernunfterkenntnis und göttlicher Offenbarung *in der Einheit des religiösen Aktes* näher zu bestimmen?

Die geschichtlichen Antworten auf diese echte Grundfrage der religiösen Erkenntnislehre bewegen sich in drei Hauptrichtungen. ‚Ihre typische Eigenart kann leicht unterschieden werden durch die Kennworte: Ineinssetzung, Nebeneinanderstellung und Hinordnung der beiden Beziehungsglieder. Dabei ist jedoch zu beachten, daß die beiden ersten Hauptrichtungen, nämlich der Typus der Ineinssetzung oder der Identität und der Typus der Nebeneinanderstellung oder der dualistische Typ, nur relativ verstanden werden dürfen. Denn eine absolute Identität oder ein absoluter Dualismus von menschlicher Vernunfterkenntnis und göttlicher Offenbarungserkenntnis würde die Aufhebung des Wesens Religion bedeuten. Es kann aber unmöglich Aufgabe einer wissenschaftlichen Theorie der Religion sein, um irgend welcher subjektiv vorausgesetzter Absolutheiten willen ihren primären und eigentlichen Gegenstand für ein Nichtsseiendes zu erklären.'* Alle wirkliche Religion fordert

---

und Lamennais gaben ihm den relativ reinsten Ausdruck; und da ist er politische Reaktion und philosophischer Positivismus, aber nicht einmal der Versuch zu einer Theorie der Religion.

* Diese Sätze sind übernommen aus dem Kapitel ‚Die Eigenart des theologischen Erkenntnisproblems und die allgemeinen Typen seiner Lösung', welches die Stoffgliederung der oben (S. 310, Fußnote) genannten Abhandlung begründet. Dort werden die geschichtlichen Bestimmungen des Verhältnisses von Glauben und Wissen gesondert in den relativen ‚Identitätstypus', den ‚dualistischen' und den ‚teleologischen Typus'. Bei wesentlich verschiedener Beurteilung weist diese Gliederung doch auffallende Parallelen auf zu der Typologie, die ‚Vom Ewigen im Menschen' 320 ff bringt (totales und partielles Identitätssystem, dualistische Systeme, Konformitätssystem). Trotzdem ist das genannte Kapitel unabhängig von Scheler und zeitlich vor dem Erscheinen seines Buches niedergeschrieben worden. Diese Mitteilung ist insofern auch von sachlichem Belang, als sie einen

um den Preis ihres Daseins die Anerkennung sowohl der wesentlichen Verschiedenheit, wie der Beziehungseinheit von Natur und Übernatur, von Vernunft und Offenbarung. Innerhalb dieser Schranken bleibt jedoch Spielraum genug für die mannigfaltigsten Lösungen des religiösen Erkenntnisproblems. Nur die genannten drei Grundtypen seien im Umriß angedeutet. Die Eigenart des relativen Identitätstypus liegt in dem Bestreben, Vernunft und Offenbarung möglichst einander zu nähern und miteinander zu vermischen. Geschichtlich tritt dieser Typus in zwei Ausprägungen auf. Das an der Mystik des hl. Augustin entzündete Denken sicht den geraden Weg zu Gott in der Selbstbesinnung, in der ‚Einkehr'. Im inneren Menschen leuchtet das ‚unwandelbare Licht' der göttlichen Weisheit. Die ewigen Gesetze des Wahren, Guten und Schönen werden als unmittelbare Ausstrahlungen des göttlichen Lichtes erlebt. Der menschliche Geist kann zwar nicht unverhüllten Auges in die Sonne des Gotteswesens selbst schauen — er würde geblendet werden—; aber alles, was er wahrhaft erkennt, das sieht er nur, weil er unmittelbar erleuchtet ist von der göttlichen Sonne. Kraft dieser Erleuchtung ist im Grunde alles wahre menschliche Vernunftwissen überhaupt ein Empfangen göttlicher Offenbarung, und der Unterschied zwischen der natürlichen Wahrheit und der übernatürlichen Glaubenswahrheit beschränkt sich auf einen Gradunterschied in ein und derselben, wesentlich religiösen Erkenntnisordnung. Neben die augustinische Erleuchtungslehre tritt als zweite geschichtliche Form des relativen Identitätstypus der apologetische Rationalismus. Er setzt, wie im vorigen Abschnitte gezeigt wurde, die christliche Offenbarung methodisch in die Reihe der philosophischen Erkenntnisgegenstände und verfährt so, als ob wenigstens das ontologische Wesen (= ‚Möglichkeit') der übernatürlichen Offenbarung aus einem metaphysischen Beweissysteme herzuleiten wäre. Auf den ersten Blick mag die mystische Gottinnigkeit der Erleuchtungslehre weltweit entfernt erscheinen von der Vernünftelei der apologetischen Quasi-Philosophie. Die Gegensätzlichkeit liegt jedoch weit mehr im subjektiven Stimmungsgehalt als im Theoretischen. In Hinsicht auf das religiöse Erkenntnisproblem wenigstens ist die formale Haltung des Augustinismus ein und dieselbe wie die des apologetischen Rationalismus. Beide setzen unter gewissen Vorbehalten Vernunft und Offenbarung in eine Linie. Die Grenze zwischen Theologie und Philosophie verwischt sich; und wo die neuzeitliche Vernunftapologetik nicht von der scholastischen Überlieferung gehemmt ist, da trifft sie sich mit der gottbegeisterten Verkündigung des Mittelalters sogar in den inhaltlichen Einzelheiten: ontologischer Beweis aus der bewußtseinsimmanenten Gottesidee, metaphysische Ableitung der Trinität, philosophische Konstruktion des Erlösungsgeheimnisses (vgl. Stattler, Günther, Rosmini). — Der relative Dualismus tritt in der Geschichte durchgängig auf als Gegenwirkung

Beleg dafür bietet, daß die Frage der religiösen Erkenntnis gegenwärtig zu den wahrhaft wirksamen theoretischen Dingen gehört.

zu dem Identitätstypus. Namentlich die apologetische Vermengung von Religion und Philosophie mußte überall als beengend und geradezu als gefährlich empfunden werden, wo die philosophische Überlegenheit der modernen unchristlichen Weltsysteme gesehen wurde. Das Bestreben geht darum hier auf möglichst weites Auseinanderhalten von religiösem Glauben und vernünftigem Wissen. Die Religion und ihre Wahrheitsgeltung ruhe unangreifbar in einer ursprünglichen Anlage der Seele. Sie stehe in keiner direkten Beziehung zu dem vernünftigen Weltwissen. Dieses liege vielmehr neben der religiösen Sphäre in einer anders gearteten Bewußtseinsregion. Die Geschichte zeigt, daß solcher Dualismus gesteigert werden kann bis zu der Lehre von der ‚doppelten Wahrheit', wonach z. B. der persönliche Gott der Religion sich in einer Seele vertragen soll mit dem philosophischen Pantheismus. Die Verteidiger des relativen Dualismus lehnen das jedoch als unhaltbare Verzerrung ab. Nach ihnen ist wohl ein relativ selbständiges Nebeneinander, nicht aber ein unversöhnliches Gegeneinander ursprünglicher Bewußtseinsfunktionen denkbar.

Die angedeuteten Umrisse der beiden ersten Grundtypen unter den geschichtlichen Bestimmungen des Verhältnisses von Glauben und Wissen treten in ihrer Eigenart vielleicht klarer hervor, wenn sie sinnbildlich vorgestellt werden. Der relative Identitätstypus ist wie eine geschlossene Kugel, deren Kern das übernatürliche Licht des Offenbarungsglaubens ist. Die augustinische Erleuchtungslehre läßt den ganzen Ball erglühen von dem göttlichen Lichte; alle Erkenntnis ist Offenbarungserlebnis. Der apologetische Rationalismus aber verschließt das Glaubenslicht methodisch unter einen dichten Mantel rationaler Beweisführungen, so daß die Kugel äußerlich erscheint, als ob sie ein abgerundetes Vernunftsystem wäre. Demgegenüber stellt sich der dualistische Typus dar in dem Bilde zweier stereometrischer Kegel, die sich in den Spitzen berühren. Der gemeinsame Scheitelpunkt ist das menschliche Bewußtsein. In ihm allein werden die wesenhaft verschiedenen Gebiete der Religion und der Philosophie zusammengehalten und gegebenenfalls ausgeglichen.

Schelers Konformitätssystem fällt nun durchaus unter den dualistischen Typus, der seit den letzten 150 Jahren die apologetische Prägung des relativen Identitätstypus als ständige Kehrseite begleitet.* Das göttliche Absolute der Religion ist nach Scheler wesensverschieden von dem absoluten Weltgrunde, den die Metaphysik erschließt. Und dieser gegenständlichen Verschiedenheit entspricht der Wesensunterschied zwischen den subjektiven Akten. Das spezifisch religiöse Wissen ist nämlich immer und notwendig ein

* Die Bevorzugung des Augustinismus bezieht sich bei Scheler allein auf die Deutung des religiösen Erlebnisses (vergl. z. B. 388, 439). Das Konformitätssystem selbst stützt sich nämlich auf die ganz unaugustinische Voraussetzung, daß es ein von der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung ursprünglich unabhängiges Vernunftwissen gebe.

‚Wissen durch Gott', es ist rein rezeptives Offenbarungserlebnis; die vernünftige Welterkenntnis dagegen entspringt einer spontanen Tat des menschlichen Geistes. Eindringlich widerspricht Scheler dem extremen Dualismus von Glauben und Wissen, wie er besonders in der modernen Anschauung von der irrationalen Natur des religiösen Erlebnisses ausgebildet worden ist. Durch den protestantischen Irrationalismus sei ‚alle Einheit und Harmonie des geistig persönlichen Daseins des Menschen unheilvoll zerbrochen worden' (615). Das Konformitätssystem besteht demgegenüber auf der Notwendigkeit einer Verbindung von Religion und Metaphysik. Die Notwendigkeit solcher Synthese ist für Scheler die Forderung eines ‚apriorischen Satzes', dessen Grundlage ‚die Einheit des Menschengeistes und die notwendige Widerspruchslosigkeit aller seiner Setzungen' sei. Aufs erste Hören klingt die aprioristische Rede von der ‚Einheit des menschlichen Geistes' und von der ‚notwendigen Widerspruchslosigkeit aller seiner Setzungen' wie ein Nachhall aus irgend einer Philosophie des transzendentalen Bewußtseins. Einer subjektiv idealistischen Deutung des ‚apriorischen Satzes' widerstreitet jedoch das streng sachlich gerichtete Denken Schelers, für dessen Phänomenologie ‚das Sein und der Gegenstand dem Menschen früher gegeben sind als die Erkenntnis des Seins' (379). Trotzdem bleibt bestehen, daß die Verbindung von Religion und Metaphysik im Konformitätssystem tatsächlich begründet ist und letzthin nur begründet werden kann auf das menschliche Subjekt oder, wie Scheler es ausdrückt, auf ‚den essentiellen Aufbau der menschlichen Natur' (620). Ist nämlich einmal das reine Wesen des religiösen Aktes und Gegenstandes in ein konträres Verhältnis zu dem Akt und dem Gegenstand der Metaphysik gesetzt (rezeptives Offenbarungserlebnis — spontanes Weltwissen), dann ist es unmöglich, die notwendige Verbindung beider Geisteshaltungen gegenständlich zu begründen auf ein Absolutes, das ‚lebendiger Gott' und unbedingt wirklicher Weltgrund in unteilbarer Wesenseinheit ist. Dieses einige wahre Absolute ist weder in der Religion erfahrbar, noch von der reinen Philosophie erschließbar. Das Konformitätssystem kann nur nachweisen, daß das religiöse Erleben der göttlichen Unendlichkeit und Vollkommenheit ‚gemäß' ist der philosophischen Erkenntnis des absoluten Grundes der Weltwirklichkeit, daß die Erfahrung des persönlichen Schöpfergottes ‚gemäß' ist der Wesensphänomenologie des künstlerischen Wirkens usw. Die Eigenart des Schelerschen Dualismus läßt sich bildlich vielleicht so verdeutlichen: Die beiden in den Spitzen sich berührenden Kegel sind hier genau ausgerichtet auf eine durchgehende gerade Achse. Nun ist es möglich, für jeden Punkt innerhalb des religiösen Bereichs einen genau entsprechenden Kontrapunkt im Gebiete des vernünftigen Weltwissens aufzufinden, — wenn eine radiale Verbindungslinie gezogen wird durch den gemeinsamen Scheitelpunkt. Nur die apriorisch gesetzte Einheit des menschlichen Geistes ist es, die auch bei Scheler den Zusammenhalt von Religion und Metaphysik letzthin verbürgt. Beide Funktionen des einen Geistes widersprechen sich zwar nicht, sie entsprechen sogar

einander genau; bei ihrem konträren — nicht kontradiktorischen — Wesen ist es aber widersinnig, ihre Vereinbarkeit zu einer Blickrichtung auf ein und denselben Gegenstand überhaupt zu denken. Schelers natürliche Theologie will und kann selbstverständlich auch nicht einen Gegenstand ‚erzeugen', der lebendiger Gott und absoluter Grund der Weltwirklichkeit in wesenhafter Einheit ist. Ihre Aufgabe beschränkt sich darauf, zunächst die Wirklichkeit der Religion und der Metaphysik nach den reinen Wesensgehalten phänomenologisch zu sondern; ‚nachträglich' verbindet sie dann beides zu einem bloß gedanklichen Kompositum, das als einheitliche Seinswirklichkeit weder im spezifisch-religiösen noch im spezifisch-philosophischen Akte gegeben sein kann. Mit solchen Verbindungsgedanken überspinnt das Konformitätssystem gleichsam den leeren Raum, den die konzentrischen Kegel der religiösen und ‚profanen' Wirklichkeit freilassen. Dadurch wird das System abgerundet und so ‚erhält die Totalität unseres geistigen Verhältnisses zum Seienden letzte Einheit, letzte Harmonie und letzten Sinn' (627).

Das Problem der religiösen Erkenntnis wurde vorhin in der Frage ausgedrückt: Wie ist das in der Einheit der Religion unlösbare Bei- und Zueinandersein von natürlich-spontaner Vernunftserkenntnis und Entgegennahme der göttlichen Offenbarung näher zu bestimmen? Was über den Sinn der Frage oben gesagt wurde, sei an einem gerade naheliegenden Beispiele kurz in die Erinnerung gerufen. Das Weihnachtsgeheimnis — natus ex Maria virgine — ist im besonderen Maße geeignet, einen gläubigen Christen unmittelbar und innerlichst zu ergreifen, sobald er sich ihm zuwendet. Das ist gewiß ein Offenbarungserlebnis erster Ordnung, ein begnadetes Aufnehmen übernatürlichen Lichtes. Aber selbst hier ist das spontane Vernunftwissen ein sachlich unabtrennbarer Wesensteil des religiösen Aktes. Denn das innerliche Ergriffensein von dem Geheimnis der hl. Weihnacht ist nur dann ein wesenhaft religiöses Erlebnis — und nicht etwa ein bloß ästhetisches Angemutetsein —, wenn jene Gottesoffenbarung unbedingt für wirklich gehalten wird. Freilich ruht die unbedingte Gewißheit des Glaubensaktes allein in dem Selbstzeugnis der sich offenbarenden göttlichen Wahrheit: Deus est auctor ipse pietatis. Aber der übernatürlich gewisse Glaube an das Weihnachtsgeheimnis ist sachlich und psychologisch untrennbar von dem natürlich-vernünftigen Wissen, daß die Bezeugung der geschichtlichen Tatsache durch die Predigt oder durch das Evangelium glaubwürdig ist und daß der geheimnisvolle Inhalt dem Ahnen des menschlichen Geistes entgegenkommt. Mag die spontane Vernunfttätigkeit in dem jeweiligen Dasein des Glaubensaktes noch so naiv und unreflektiert erscheinen, an sich gehört die natürliche Glaubwürdigkeit und Konvenienz zum Wesensbestand des Gegenstandes, der das christliche Weihnachtserlebnis gestaltet. Gratia supponit naturam. Ist nun aber das natürliche Vernunftwissen sogar in dem religiösen Erlebnis solcher übernatürlichen Offenbarungsgeheimnisse als wesensnotwendiger Bestandteil ein-

geschlossen, dann gilt dies um so mehr von dem Erlebnis der natürlichen Offenbarung des Daseins und allgemeinen Wesens Gottes, wie immer auch der Sinn der ‚natürlichen Religion' aufgefaßt werden mag. Es ist deshalb irrig, mit Scheler anzunehmen, das spezifische Wesen der Religion bestehe in dem rein rezeptiven Innewerden der göttlichen Offenbarungswirkung, und das spontane Vernunftwissen könne erst ‚nachträglich' dem religiösen Gehalte zugebracht werden. Diese dualistische Scheidung von Vernunft und Offenbarung ist ebenso eine Übertreibung wie die methodische Ineinssetzung beider Faktoren durch die relativen Identitätssysteme. Darum bleibt bestehen: Das einheitliche Wesen des religiösen Aktes ist konstituiert durch das untrennbare Bei- und Zueinandersein von menschlichem Vernunftwissen und göttlicher Offenbarung.

Eine Theorie der religiösen Erkenntnis, welche diesem Wesensgesetz der Religion nicht bloß aufs ungefähr mit einem einlenkenden ‚Als-ob' oder ‚Nachträglich' zu entsprechen sucht, sondern ihm sachlich ganz gerecht wird, hat der Thomismus ausgebildet. Seine Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Wissen vermeidet ebenso die Vermengung wie die äußerliche Nebeneinanderstellung der beiden religiösen Erkenntnisfaktoren. Die Eigenart dieses dritten Grundtypus wird angedeutet, wenn man ihn gegenüber den Systemen der relativen Indentität und des relativen Dualismus kennzeichnet als die Lehre von der Hinordnung des Naturbereiches und des menschlichen Vernunftwissens auf Gott und auf die göttliche Offenbarung. Er sei darum kurz der teleologische Typus genannt.*

Die Erleuchtungslehre des hl. Augustin ist ergriffene Kunde aus mystischem Erleben und keine strenge Theorie. Sie konnte aber im Verein mit dem Neuplatonismus des Pseudo-Dionysius das theoretische Denken des 12. und 13. Jahrhunderts so machtvoll bestimmen, weil sie dem Einheitsbedürfnis des religiösen Bewußtseins in außerordentlichem Maße entgegenkam. Gott ist das unwandelbare wahrhafte Sein; mit den ewigen, der Seele eingeborenen Prinzipien der Erkenntnis reicht der sterbliche Mensch gleichsam in den Lichthof, der die Sonne der göttlichen Wahrheit unmittelbar umgibt; alles, was in der vergänglichen Welt Wesenheit, Gutheit und Schönheit ist, erkennt das Auge des Geistes nur, insofern es ein Spiegelbild des einen wahrhaft Seienden, Guten und Schönen ist. Das Mittelalter hat diese Gedanken tief in sich aufgenommen. Bei aller Verchristlichung steckte jedoch in ihnen noch ein Rest spätantiker Welt-

* Eine ausführliche Theorie des Gegenstandes der religiösen Erkenntnis kann zeigen, daß mit diesen drei geschichtlichen Grundtypen der Ineinssetzung, der Nebeneinanderstellung und der Hinordnung die Möglichkeit verschiedener Problemlösungen überhaupt erschöpft ist. Die Geschichte des religiösen Denkens zeigt aber, daß innerhalb der formalen Grenzen jedes Typus Raum ist für viele Gradunterschiede in der Ausprägungsschärfe sowie für eine fast unbegrenzte Besonderung in inhaltlichen Eigenheiten.

müdigkeit. Die Einkehr zu dem inneren Lichte erschien wie eine Flucht vor der Naturwirklichkeit. Dagegen lehnte sich aber die Jugendfrische des romanisch-germanischen Geistes triebhaft auf. Aristoteles kam. Der Philosoph der Erfahrung ließ die sehfrohen Augen der Schüler staunend durch das Reich der sichtbaren Dinge wandern. Seine organische Naturauffassung wuchs wie von selbst hinein in die einheitlich religiöse Weltanschauung, die der ehrfürchtigen Aufgeschlossenheit des mittelalterlichen Menschen eine Selbstverständlichkeit war. Jetzt galt das Sein der natürlichen Dinge nicht mehr bloß als ein Spiegel, in welchem die Seele das innerlich erfahrene wahrhaft Seiende wiedererkannte. Die sinnfälligen Wesen hatten ein eigenes Angesicht. Sie waren keine Schattenbilder, sondern der Geist schaute sie als wirkende Seinsgestalten; eine jede von ihnen galt als hingeordnet auf die jeweils höhere Seinsform, so daß die Naturwirklichkeit einen immanent zielstrebigen Aufbau bildete. Gerade in diesem freudig aufnehmenden Verkehr mit den Sinnenwesen zeigte sich nun aber die Beziehung der Welt zu Gott viel lebensvoller und umfassender, als sie der mystischen Einkehr jemals erscheinen konnte. Es gibt eine im strengen Sinne natürliche Ordnung; um so erhabener und näher zugleich ist die übernatürliche Gnadenordnung, die jene nicht erdrückt, sondern erhebt und vollendet. Es gibt eine echte natürliche Sittlichkeit, die zwar unvollkommene, aber wirkliche Tugend ist, wenn die Liebe zu den irdischen Gütern die Richtung innehält, auf welche die gegenständliche Wertabstufung der Dinge selber hinweist. Es gibt endlich ein reines lumen naturale, worin die sinnlich-geistige Welt dem Menschen wahrhaft erkennbar ist; und das ‚eingegossene' übernatürliche Licht des göttlichen Glaubens verdrängt nicht das natürliche Vernunftlicht, sondern durchdringt es und verklärt es, so daß der Mensch in seiner analogen Erkenntnisweise sogar von den Glaubensgeheimnissen einiges zu begreifen vermag, was ihm sonst ganz unzugänglich geblieben wäre.

Die Bedeutung der aristotelischen Hochscholastik liegt vorzüglich darin, daß sie in einer Zeit glühendsten Gotterlebens dem monistischen Supranaturalismus gewehrt und gerade dadurch die organische, lebendige Einheit der im vollen Sinne katholischen Religiosität begründet hat. Das Wesen der Religion selbst fordert notwendig den Unterschied von Natur und Gnade, von Vernunft und Offenbarung, von Philosophie und Theologie. Das unsichere Schwanken des früheren Denkens ist durch Thomas von Aquin überwunden worden; seit dem großen Meister der neuen Schule sehen wir erst unzweideutig, was ein reines Dogma ist. Die geniale Kraft und Freiheit dieser Leistung erhält gegenwärtig vielleicht das hellste Licht, wenn an die Staatstheorien eines Bonifatius VIII. und eines Dante erinnert wird. Der Papst gibt dem überlieferten Augustinismus die letzte politische Zuspitzung: Das Doppelschwert der geistlichen und weltlichen Hoheit in der einen geistlichen Hand, das ist das politische Angesicht des relativen Identitätstypus. Dante aber kann dem Weltkaiser eine von dem Papste

Offenbarung. Demzufolge muß die apologetische Erkenntnis eine vernünftige sein, weil ihr Objekt in dem Bereiche des lumen naturale steht. Zugleich ist jedoch das Wesen der credibilitas notwendig bestimmt durch ihre Beziehung auf die Offenbarung. Eine streng auf ihren Gegenstand gerichtete Apologetik wird deshalb den Offenbarungsglauben nicht methodisch verbergen oder gar irgendwie als problematisch hinstellen; sie wird ihn vielmehr in jedem Satze offen bekennen durch das klare Herausstellen der Beziehung, in welcher das von ihr natürlich Erkannte zu dem übernatürlich Geglaubten steht. Wenn in der neuzeitlichen Apologetik der Gebrauch der Als-ob-Methode, des fiktiven Zweifels und des ‚rein vernünftigen Wahrheitssuchers' bis heute noch so weit verbreitet ist, dann ist das unter anderem* durch die irrige Annahme bedingt, die wissenschaftliche Theorie der credibilitas habe wenigstens nebenbei noch die Aufgabe, dem Nichtgläubigen zum Gläubigwerden zu verhelfen. Das ist aber eine unglückliche Verquickung zweier durchaus verschiedener Zielsetzungen; beide müssen dadurch beeinträchtigt werden.

Die aufs Subjekt gerichtete Apologetik faßt nicht unmittelbar die gegenständliche Glaubbarkeit der Offenbarung ins Auge; ihr Gegenstand ist vielmehr der psychologische Prozeß, in welchem die Einzelseele zum Erlebnis der christlichen Glaubensüberzeugung gelangt. Die Lösung dieser Aufgabe ist von der Hochscholastik kaum angedeutet worden. Das psychologisch-pädagogische Einfühlen in fremde Seelen lag ihrem gegenständlichen Denken fern; und das Leben in der Gnade des Glaubens war ihr das selbstverständliche Eingegliedertsein in jene heilige Gemeinschaft, die sichtbar als einige und unbedingte dastand. Erst der in seinem Selbstgefühl ruhende Mensch der neuen Zeit empfand den persönlichen Glaubensbesitz als Problem. Die subjektive Apologetik ist eine wirkliche und wichtige Aufgabe der modernen Theologie geworden. Ihre geniale Vorahnung sind Pascals Pensées und ihr größter Meister ist Newman. ‚In religiösen Untersuchungen kann jeder von uns nur für sich selber sprechen; .... er kann nur seine eigenen Erfahrungen zu dem gemeinsamen Vorrat psychologischer Erfahrungen hinzubringen. Er weiß, was ihn selbst befriedigt hat und befriedigt; wenn es ihn befriedigt, wird es andere wahrscheinlich auch befriedigen.'** Gewiß wäre die Verallgemeinerung eines solchen ‚Egotismus' auf das gesamte Gebiet der Theologie oder Philosophie eine unhaltbare und undurchführbare Einseitigkeit. Ebenso gewiß ist es aber, daß der englische Kardinal mit den angeführten Sätzen den für die subjektive Apologetik einzig möglichen Weg anzeigt.

* D. h. abgesehen von der oben im 2. Abschnitt angedeuteten Bedingtheit durch die polemische Konkurrenz mit der unchristlichen ‚absoluten' Zeitphilosophie, die es der Apologetik vormachte, wie man das All der Dinge aus einem Vernunftpunkte heraus konstruiert.

** J. Henry Newman, Philosophie des Glaubens, übertragen von Th. Haecker, München 1921, 329.

Denn der oberste Grundsatz dieser neuen Disziplin muß das Axiom sein: Religiöses Leben ist nie und nirgends ein Erzeugnis theoretischer Beweisführungen; und Religiosität kann in anderen nur geweckt werden durch lebendige Religiosität. Je ‚egotistischer‘ darum die subjektive Apologetik verfährt, d. h. je konkreter und lebensvoller sie den persönlichen Aufschwung zur Glaubensgewißheit zu sehen und darzustellen vermag, um so näher wird sie dem Ziele kommen, in anderen Seelen ein ähnliches Glaubenserlebnis aufzuwecken. Freilich ist dieser notwendige Egotismus an eine Voraussetzung gebunden, welcher die religiösen Vorträge Newmans und seine ‚Philosophie des Glaubens‘ in kaum übertrefflicher Weise gerecht werden. Nur derjenige kann eine subjektive Apologetik schaffen, der entweder intuitiv oder durch sorgfältige psychologische Einfühlung nach Möglichkeit die Beziehungen berücksichtigt, welche seine persönliche Erlebnisweise mit der Subjektivität seiner Zeit und Umgebung verbinden.

Eine zeitgemäße und zielklare Ausbildung der streng auf das religiöse Subjekt gerichteten Apologetik ist heute von außerordentlicher Bedeutung; die religiöse Not ruft nach ihr ebenso sehnsüchtig wie nach — großen heiligen Menschen. Darüber darf jedoch auf keinen Fall vergessen werden, daß diese neue Methode nie geeignet sein kann, die reine Theorie der religiösen Gegenständlichkeit in der objektiven Philosophie und Theologie zu ersetzen. Das Ziel der subjektiven Apologetik ist Wegräumung psychischer Hemmungen und religionspädagogische Aufweckung, damit die Seele sich in lebendiger Glaubensgewißheit hingebe der veritas catholica. Ein Beharren in der Subjektivität wäre im schroffsten Sinne unkatholisch und im Grunde überhaupt unreligiös. Was auf eine ‚religiöse Erneuerung‘ — so lautet der Untertitel des Schelerschen Buches — hoffen läßt, ist das geheime Sehnen des modernen Menschen, aus der Einöde des ausgeklärtesten Ichglaubens herauszukommen. Religiosität ist ehrfürchtige Hinneigung zu der objektiven Wirklichkeit der Welt und Gottes.

Scheler kennzeichnet die Religion wiederholt als die ursprünglichste oder ‚wurzeltiefste‘ aller Anlagen und Akte der menschlichen Natur. Sie ist noch mehr. Die religiöse Anlage ist auch die umfassendste, die alle anderen trägt und in ihren Betätigungen einheitlich bestimmt. Das Buch ‚Vom Ewigen im Menschen‘ enthält einen Abschnitt mit der Überschrift: ‚Der religiöse Akt wird von jedem Menschen notwendig vollzogen‘ (559 ff.). Dort ist überzeugend dargelegt, daß die ‚Absolutheitssphäre‘ in jedem wie immer geformten Welt- und Lebensbilde gegeben ist. ‚Jeder endliche Geist glaubt entweder an Gott oder an einen Götzen.‘ Das ist eine uralte Einsicht. Schon der hl. Augustin hat sie in seiner lebendig persönlichen Art ausgedrückt durch die immer wiederkehrende Rede von dem allgemeinen Seligkeitsverlangen als der ‚Schwerkraft der Seele‘. Die nur sehende Sachlichkeit des hl. Thomas zeigt dasselbe: Das natürliche Streben des Menschen sei auf die seiner Wesensform entsprechende Vollendung in der natürlichen Erkenntnis und Liebe Gottes gerichtet; weil das aber für sich

allein eine noch unbestimmte Neigung auf das Ziel hin sei, darum könne es Menschen geben, welche im Reichtum, in der Lust oder in sonst etwas ihre Vollendung wähnen. Ist nun aber die Religion die ursprünglichste und umfassendste Potenz der menschlichen Natur, dann muß auch die ihr zugehörige gegenständliche ‚Absolutheitssphäre' erlebt werden als der höchste Wertinbegriff, an dem alle anderen erlebten Werte Maß und Richtung erhalten. Ist einmal der Mensch in der unverkümmerten Religion hingegeben an das wahre Absolute, an den Schöpfer Himmels und der Erde, dann muß alle Wirklichkeit in ihrem Eigensein als ein Hingeordnetsein auf Gott geachtet werden. Die mystische Erleuchtungslehre, in der die Natur und die natürliche Erkenntnis gleichsam versengt wird durch die Glut des ‚inneren Gottes', bedeutet letzten Endes ebenso eine Verengung des Wesens der Religion wie der dualistische Grundsatz, daß das religiöse Gotteswissen wesentlich geschieden sei von dem metaphysischen Weltwissen. Der teleologische Typus vermag allein die umfassende Einheit der religiösen Weltanschauung zu wahren und zugleich das Eigenwesen der Natur und der natürlichen Erkenntnis rein zu halten. Der echte Thomismus kennt keine Zweckphilosophie in dem Sinne, daß dem Philosophieren nur die Bedeutung eines methodischen Mittels zukomme, um andere zur religiösen Überzeugung zu bekehren. Diese Aufgabe machte dem 13. Jahrhundert wenig Sorge; das darin liegende neuzeitliche Problem ist auf ganz anderem Wege, durch die psychologisch-pädagogische Darstellung lebendiger Religiosität, zu lösen. Die Philosophie ist nach thomistischer Auffassung streng objektive Theorie; die natürliche Ordnung ist der Bereich, in dem ihre sachlich gegründete Erkenntnis souverän ist. Wie der teleologische Typus keine ‚philosophoïde Apologetik' (Blondel) anerkennt, so lehnt er allerdings auch die ‚absolute Philosophie' ab, die um irgendeine für absolut gehaltene Bewußtseinsfunktion herum ein rundes Weltall baut und — wenn es gut geht — dem Gott der Religion darin einen ‚logischen Ort' einräumt. Für den Thomismus ist es eine der großen Selbstverständlichkeiten, daß aus dem menschlichen Wissen von den bedingten Wesen unmöglich ein absolutes Vernunftsystem herauskommen kann. Das höchste, was die philosophische Vernunft nach ihm auf einem langen schwierigen Erkenntnisweg erreichen kann, ist die Einsicht, daß der Bedingungszusammenhang der Weltwirklichkeit und die Relativität der Seinswerte hinweisen auf das absolut wirkliche und vollkommene Sein, ‚was alle Gott nennen'.* Die Frage, welcher philosophische Weg zu der

* Mit dieser Formel oder ähnlich lautenden schließt Thomas regelmäßig seine Beweisführungen für das Dasein eines ‚ersten unbewegten Bewegers', der ‚ersten Wirkungssache' usw. Schon daraus ist deutlich zu erkennen, daß der philosophische Beweis bei Thomas gar nicht den Sinn hat, die persönliche Überzeugung von dem Dasein Gottes ursprünglich zu erzeugen; diese war im Glauben viel sicherer und vollkommener schon gegeben. Es bedarf einer argen Verkennung des Thomismus und besonders seiner Lehre von dem bloß analogen Charakter

natürlichen Gotteserkenntnis führt, oder die Frage, ob ein von irgend jemand vorgemachter Beweisgang auf sicherem Grunde verlaufe, das sind Angelegenheiten, die auf rein philosophischem Gebiete liegen und über die eine sachlich gerichtete Erkenntnistheorie und Metaphysik allein gültig entscheiden kann. Wird jedoch gefragt, ob es überhaupt denkbar sei, daß diese bestehende Welt in ihrem objektiven Eigensein hinweise auf Gottes Dasein, bzw. daß sie als solche von der menschlichen Vernunft erkannt werden könne, — dann ist die Antwort darauf nicht mehr die Sache der philosophischen Theorie. Denn die Stellungnahme zu dieser allgemeinen Möglichkeitsfrage richtet sich notwendig nach der ‚Absolutheitssphäre', an die der philosophierende Mensch seine ganze Persönlichkeit hingibt und in der auch sein Erkenntnisstreben die abschließende Erfüllung findet. Der relativistischste wie der absoluteste Philosoph kann nicht anders als aus seiner sogenannten ‚Weltanschauung' heraus zu philosophieren.* Die offen als religiös auftretende Weltanschauung, deren ‚Absolutheitssphäre' Gott ist, muß jene Möglichkeitsfrage bejahen, wenn sie sich nicht selbst aufheben will. So mannigfach die sachlichen Deutungsversuche der wirklichen Religion sein mögen, tatsächlich sehen sie alle die vernünftige Welterkenntnis in irgendeiner notwendigen Beziehung zur Gotteserkenntnis. Davon machen auch die dualistischen Systeme keine Ausnahme. Wenn sie von der religiösen eine sogenannte ‚profane Weltbetrachtung' abspalten, so ist das letzthin nur der Ausdruck des subjektiven Unvermögens, den gleichsam als ‚profane Absolutheit' erlebten Wertgehalt der Kultur in die umfassende Einheit der Religion lebendig aufzunehmen. Der teleologische Typus bejaht unumwunden, daß alles Sein und Gelten in Gott gründe und auch als in Gott gründend erkannt werden könne; dadurch bewahrt er die Religion vor der Verkümmerung in eingeengter oder zwiespältiger Subjektivität. Aus ihm spricht so rein wie nirgendwo jene große Ehrfurcht, die sich jedem Wesen und jedem Werte liebend neigt, ohne in ein wirres Auseinander von Eindrücken zu zerflattern; denn die ehrfürchtige, wesengemäße Liebe ist in allen Dingen Gottesliebe. Wer von dieser Liebe beseelt ist, der ist der wahrhaft katholische Mensch!

---

der natürlichen Gotteserkenntnis, wenn Heinrich Scholz (Religionsphilosophie, Berlin 1921, S. 470) zu der erwähnten Formel bemerkt, das ‚alle' darin müsse richtig wiedergegeben werden durch ‚alle, mit Ausnahme der religiösen Subjekte. Denn diese fallen ganz sicher nicht unter die Kategorie der Leute, die den Namen Gottes für das primum mobile (Scholz meint gewiß das primum movens immotum) hergeben werden'.

* Vgl. die Abhandlung ‚Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens' (Vom Ewigen im Menschen 59—123), wohl das Tiefste, was Scheler uns bisher geschenkt hat.

# Gottfried Kellers Weg zum „Atheismus“
## Von Max Schwarz

(Fortsetzung.)

Die Versuche, das Erleben in Begriffe zu fassen, sind übrigens bei Keller immer etwas Vorläufiges; die Formeln gewinnen bei ihm nicht den gleichen Einfluß auf das Erleben selber wie beim Durchschnittsmenschen. Trotz der Entpersönlichung seines Weltbildes hat Keller nie aufgehört, jede Hilfe vom Weltganzen her wie aus einer gegenwärtigen Vaterhand kommend anzunehmen. Nur in Worten hat er die Souveränität des Gebenden geleugnet. Daß er das tat, stand dahinter die heimliche Schwäche des Stolzen, der fürchtet, sich zu verlieren, wenn er sich bedingungslos in die Hand eines anderen gibt? Oder war es die Schamhaftigkeit eines Guten, der sein Schönstes, eben die bedingungslose Demut, dem profanen Auge verbirgt? Genossen hat Keller jede Wohltat sein Leben lang mit echtem Dank, nicht wie einer, der sie sich selbst verschafft zu haben meint. Sein Dank war aber immer schamhaft verhalten.

Die Sammlung von 1846 beleuchtet das Erlösungserlebnis des frühen Keller nochmal, mit dem Gedicht ‚Grillen‘. Der Dichter schwebt um Mitternacht ‚in düsterm Sinnen‘; da fällt ihm ein, daß er ja vielleicht den Schlag der Morgenglocke nicht erleben wird. Sofort setzt er sich hin und schreibt einen langen Brief an alle, die ihn lieben; dann trifft er in seinem Zimmer allerhand Veranstaltungen, die denjenigen, die ihn finden werden, sein Wesen vergegenwärtigen sollen. In dem Brief schreibt er beflissen alle seine Irrtümer auf, merkt auch die Spuren des Guten an — ‚doch fast war's eine Nachschrift nur‘; auf dem Tisch legt er den Lieblingsdichter aufgeschlagen hin, in manchem anderen Buch bezeichnet er ‚den und jenen guten Spruch‘; ein kühnes Trinkgeschirr wird umgestürzt aufs Gesims gestellt; eine Knospe von den mageren Sträuchern, die auf der Fensterbank blühen, wird abgebrochen hingelegt: kurz, er tröstet sich über den eingebildeten frühen Tod damit, daß viele sagen werden: Es ist schad um ihn. Keller selbst verweist sich im zweiten Teil des Gedichtes die ‚tiefgeheimste Eitelkeit‘; aber er hat doch verraten, welchen Trost er sich in dieser Zeit wünschte und in welchem Sinn sein Roman, zu dessen erster Konzeption der ‚zypressen-dunkle Schluß‘ doch gehört hat, von vornherein ein Preislied auf die Vorsehung werden sollte. Er sollte den Glauben ans Jenseits aussprechen in ähnlicher Weise wie der Tagebucheintrag vom 8. Juli 1843 und die ‚Gedanken eines lebendig Begrabenen‘; der frühe Tod des Helden sollte Sympathie für ihn erwecken, der Held selbst wäre im Gedanken an diese Sympathie versöhnt gestorben; das Versöhnungsgefühl wäre die eigentliche Grundlage des Glaubens an die Unsterblichkeit gewesen. Mit eigentümlicher Hartnäckigkeit hat Keller später am tragischen Schluß festgehalten, obwohl dieser nach der Überwindung der Sentimentalität seinen Sinn verloren hatte. Da mußte denn zur

Motivierung die ‚nebulose Schwärmerei‘ des zeitgenössischen Christentums oder Deismus eintreten, an der doch Keller selbst in den ernstesten Augenblicken seiner Jugend nicht gelitten hatte. Im Winter 1842/43 hatte er alle eigensinnigen Diesseits-Wünsche und damit auch den Versuch, Gott für sie in Dienst zu nehmen, aufgegeben.

So wichtig, daß er dran hätte zugrunde gehen können, ist Keller von da an nichts mehr seinem vergänglichen Bestande nach geworden, kein Ding, kein Unternehmen, kein Mensch. Er hatte von Kind auf ‚in Symbolen gelebt‘, wie es in der zweiten Fassung des Romans heißt. Gerade deshalb aber mußte er den Sinn aller Erscheinungen durchdringen, ihre Lage im Weltganzen sozusagen ausmessen. Diese Aufgabe griff Keller als ‚ein wesentlicher Mensch‘ — so wird der Grüne Heinrich an der gleichen Stelle noch genannt — nicht mit dem bloßen Verstande an, sondern mit seinem ganzen Wesen. Er wählte die Gegenstände seines Nachdenkens nicht willkürlich, sondern dachte über das nach, was ihm das Leben nahe brachte. Da kam denn die Unsicherheit seiner Tat-Instinkte wieder zur Geltung und trübte die für einen Augenblick erreichte ‚Jenseitigkeit‘ noch in manchem Fall.

In so einem Rückfall bildete er, bald nachdem er sich von der Katastrophe erholt hatte, in der ersten Freude über die Entdeckung, daß er reimen könne, eine Idee der Vorsehung aus, die er später in der Seldwyler Novelle ‚Pankraz, der Schmoller‘ mit sichtlicher Belustigung darstellen sollte; zunächst, im ‚Poetentod‘ der Sammlung von 1846, nahm er sie pathetisch ernst. Es handelte sich für ihn, der längst aufgehört hatte, an Gott als den Proviantverteiler und Drahtzieher der irdischen Geschicke zu glauben, jetzt, nachdem sein Versuch, sich das Schicksal selber zu machen, kläglich gescheitert war, neuerdings um die Frage: Wie soll der richtige Mensch, der nur von innen heraus sich bestimmen läßt und nicht kleinlichen Zwecken zustrebt, zu dem doch so notwendigen Brot und zu bürgerlichem Ansehen kommen? Die Frage liegt auch dem ‚Schmollen‘ des kleinen Pankraz zugrunde, nur daß in dessen Kopf die theologische Lösung nie Platz gegriffen hat. Er ist nicht faul im gewöhnlichen Sinn, obwohl er in Gottes Welt nichts tun mag. Er verfolgt mit gespannter Aufmerksamkeit den ordentlichen Verlauf der Dinge und guckt in seinem scheinbar müßigen Brüten den Leuten ab, wie man Rechen und Gabel anfassen und schwingen müßte, wenn man schon ein Arbeiter sein wollte. Er sucht den in der Sache selbst liegenden Zweck und prüft die angesetzten Mittel in bezug auf diesen Zweck; aber es ist ihm zuwider und unmöglich, mitzutun, wenn alles Hantieren nur darauf hinausläuft, für ihn selber die tägliche Mahlzeit zu beschaffen. Das ewige Spinnen von Mutter und Schwester, das sie doch alle drei ernährt, macht ihm Kopfweh. Er schwärmt für die Sterne am Himmel, die große Ordnung und Pünktlichkeit halten, aber nicht für einen Taglohn oder eine Portion Kartoffelsuppe, und doch stehen sie sich gut dabei! Eine geheime Harmonie zwischen selbstvergessener, sachgemäßer Arbeit und angenehmem Wohlstand findet er schließlich mit

Genugtuung auf einem englischen Schiff, wo fleißig exerziert wird ohne jeden sichtbaren Zusammenhang mit dem Essen, das doch immer zur rechten Zeit da ist.

Jene Idee der Vorsehung, die Keller in der ersten Dichterfreude aufnahm, bestand darin, zu glauben, daß solche Harmonie tatsächlich in der Welt besteht. In dem Gedicht ‚Poetentod' stellt der sterbende Poet sie dar. Er ist armer Leute Kind gewesen; ohne daß er je seine Absichten auf den Gelderwerb gerichtet hätte, ist ihm ein wahres Königshaus zugefallen — ‚aus luftigen Klängen' aufgebaut. Sterbend verfügt er nun, daß sein Reichtum nicht auf Sohn und Tochter übergehen soll; die sollen wieder im Volk verschwinden, aus dem der Genius den Vater emporgehoben hat; er selbst legt auch den irdischen Tand zufrieden weg:

‚Ein frisches Lorbeerreis biegt mir zusammen
Und legt's zu Häupten mir im Totenschrein.
Arm, wie ich kam, soll man hinaus mich tragen!
Den Lorbeer nur will ich mit Zaubermacht
Als Wünschelrute an die Sterne schlagen
Nach neuen Klängen aus der Strahlenpracht.'

Keller verrät in diesem Gedicht, wie er sich das natürliche Dichterschicksal vorstellt: dem inneren Wert des Mannes wächst äußerer Wohlstand und Glanz infolge einer Stileinheit der Welteinrichtung von selbst zu, etwa wie ein überflüssiger und doch dazu gehöriger Schnörkel einem Namenszug. Die Bereitheit, an diese Stileinheit zu glauben, kam Keller vermutlich, als er die romantischen Lebensläufe des A. A. L. Follen und des Georg Herwegh, die sich in Zürich aufhielten, kennen lernte; beide waren durch Zufall und doch nicht ohne Zusammenhang mit ihrem Wert zu reichen Frauen gekommen. Warum sollte Ähnliches nicht auch ihm geschehen — oder wenigstens dem Helden seines geplanten Romans? In die Konzeption des Grünen Heinrich kam offenbar in dieser Phase der Entwicklung Kellers die Dortchen-Episode hinein. Vermutlich sollte aber Heinrich nicht vom Schloß weggehen, ohne ‚ein herrliches Poetenweib' gewonnen zu haben. Der frühe, mit versöhntem Gemüt angenommene Tod wäre dann erst recht eindrucksvoll, das Preislied auf die Vorsehung erst recht volltönend geworden.

In diesem Aberglauben an die prästabilierte Harmonie zwischen dem Wert des Mannes und seinem diesseitigen Geschick sind die widerspruchsvollen Gemütsbedürfnisse des jungen Keller in drastischer Weise zusammengefaßt; er wünscht sich eine günstige Umwelt, um sich drin glücklich zu entfalten, will aber doch nicht im Dienst des Äußerlichen befangen sein; er möchte die Welt als in sich geschlossene Einheit auffassen, möchte sie aber doch nicht einem nach Willkür schaltenden Willen ausliefern; er will sich selbst als Ursache seines Geschickes wissen und doch sich sein Glück nicht in einfältigem Hochmut allein zuschreiben. Jede dieser Forderungen war in Kellers Gemüt so stark, daß er lieber phantastisch dachte, als daß

er eine von ihnen aufgegeben hätte. Er ahnte ihre zusammenfassende Erfüllung und malte sie sich in grotesken Bildern aus, schloß sie in einer vorschnellen Theorie zusammen. Aber Bilder und Theorie waren ihm nicht das Wichtigste; er war bereit ihre Korrektur vom Leben anzunehmen. In seiner Natur und in seiner bisherigen Entwicklung waren die Bedingungen zur Klärung jener Bedürfnisse schon gegeben; er hatte schon gelernt, materielle Entbehrungen gleichmütig zu ertragen; er hatte schon eine Ahnung von einem alles leitenden Willen, der nicht nach Willkür schaltet; er vollzog schon jenen Akt, in dem Demut und Stolz, das Bewußtsein, selber etwas frei zu leisten und Ungeschuldetes zu empfangen, Schenken und Danken sich verbinden, ohne einander aufzuheben — das ‚Errötend-Lachen‘ des Sinngedichtes ist schon in seiner Seele. Es dauert aber noch lang, bis weniger groteske Formeln für das Erleben gefunden werden.

Bedenklicher als in dieser Phantasietätigkeit kam das Körnchen Begehrlichkeit, Auflehnung, Hochmut, das in Keller steckte wie es in jedem Menschen steckt, zur Geltung, als er durch die Versbücher Grüns und Herweghs aus dem ‚Nachtleben‘ in das ‚Tagleben‘ hineingerissen wurde, aus dem Glück der Betrachtung ewiger Zusammenhänge in den Kampf zur Verwirklichung dieser Zusammenhänge im Diesseitigen; als er ein Weltverbesserer und Tyrannentöter wurde. Seine erste politische Stellungnahme hat gelautet: ‚Zwischen wahrem Freiheitssinn und Freiheitsschwindel ist ein himmelweiter Unterschied.‘ Als er den Satz notierte, noch an der Industrieschule, schwärmte er für die ‚Aristokratie‘ gegen die aufrührerische Landschaft. Dem damals bekundeten Willen zur Ordnung ist er nie untreu geworden; wohl auch deshalb nicht, weil er den Zusammenhang zwischen dem ihm verhaßten Zweckstreben einerseits und grundsatzloser Neuerungssucht anderseits mit der Zeit immer deutlicher sah. Es gab aber in seinem Wesen doch etwas, was ihm überliefertes Recht und fremde Autorität zum Problem werden ließ. Wir haben dieses Etwas schon einmal bezeichnet und aus der Tatsache abgeleitet, daß in Kellers Erziehung der Vater gefehlt hat; so hat er Befehl und Zwang nicht als einen Akt der Liebe in Liebe aufnehmen gelernt. Wir haben weiter gesehen, wie der Achtzehnjährige die Freude des Selbstfindens gekostet und sich in eine Abneigung gegen alles, was ihm von andern ‚vorgeleiert‘ wurde, hineingelebt hat. Die Versuchung zu Unbotmäßigkeit kam aber bei ihm nicht nur aus Mißtrauen und Bequemlichkeit.

Es machte sich da ein Zug in Kellers Wesen geltend, für den er selber im Grünen Heinrich, wohl aus der Erinnerung heraus, ein treffendes Sinnbild gibt. Als zwei- bis dreijähriges Kind vergnügt sich der Held an schönen Abenden oft damit, vom Fenster der mütterlichen Dachwohnung aus in die Wolken zu schauen, die sich um die fernen Spitzen der Schneeberge ziehen; die Mutter erklärt ihm den Unterschied zwischen Bergen und Wolken; aber das Kind kann und mag sie nicht auseinanderhalten, bis es erheblich später einmal selber sieht, wie die Berge vom Boden aufragen, während die Wolken frei schweben. In jener frühen Zeit faßt es aus

eigener Machtvollkommenheit alle Dinge, die ihm ‚Achtung und Neugierde einflößen', in einen Begriff zusammen und legt ihn in das Wort Wolke, das ihm aus irgend einem Grund geeignet erscheint, gerade diesen Inhalt zu fassen. Auch ein junges Mädchen, das manchmal in die Familie kommt, ist ihm die ‚Wolke'.

Diese Taubheit für Belehrung durch bloße Worte, diese Eigenmächtigkeit im Herausheben und Bezeichnen bestimmter Komplexe des Ganzen der Erscheinungen ist wie ein Gesetz der Kellerschen Natur. Für ihn ist die Mitteilung durch die Rede immer ein ungenügender Ersatz für den Eigenerwerb geistigen Besitzes; nur was er unmittelbar von der Sache her aufnimmt und selber formt, geht, ohne Krisen hervorzurufen, in den Organismus seiner inneren Welt ein. Jeder Ausdruck, den er gebraucht, bleibt hartnäckig in der Verbindung, die er im Akt der Konzeption eines Begriffes eingegangen ist. Deshalb versteht er andere Menschen schwer und wird schwer von anderen verstanden. Daher die ungesuchte und doch rücksichtslose Originalität seines Stiles. Wie mit den sprachlichen Konventionen geht es ihm aber auch mit den gesellschaftlichen, auch mit Einrichtungen und Gesetzen, überhaupt mit allen jenen Formulierungen des Erlebens, die der Durchschnittsmensch so gierig und leicht aus fremdem in den eigenen Besitz übernimmt. In Berlin, im Juni 1854, las er zufällig nebeneinander die Bekenntnisse des hl. Augustinus und eine Abhandlung Hermann Hettners über den Robinson Crusoe; da glaubte er in den Bemühungen Augustins wie Robinsons etwas Eigentümliches zu erkennen, was er selbst von Kind auf durchgemacht und eben in seinem Roman zu beschreiben gesucht habe, nämlich ‚wie sich ein Individuum alles neu erwerben, aneignen und sich einrichten muß'. Dieser Vorgang hat für ihn einen eigenen Reiz, er war aber auch immer seine Qual. ‚Es sind dieses alte Geschichten,' hat er schon vier Jahre vorher an Hettner geschrieben, ‚ich muß aber alles neu und von vornherein erleben.' Alles fertig Bestehende zieht ihn an und setzt ihm zugleich einen Widerstand entgegen, den er wie eine Last fühlt. Soweit das Begegnende der Natur angehört, findet er sich verhältnismäßig leicht hinein; aber jedes der Petrefakte menschlichen Erlebens ist ihm zunächst ein drückendes Rätsel. Das Glück des kleinen Pantheisten im Tannenwald gelingt ihm leichter als das, Glied einer menschlichen Gemeinschaft zu sein. Es ist sein beständiges Bestreben, auch hier zu übersehen, ‚wo die Sache herkommt und wo sie liegen bleibt', wie er sich einmal ausdrückt, also in der Weise Goethes ‚den Zusammenhang und die Tiefe der Welt zu empfinden', ‚nicht nur die Form, sondern auch den Inhalt, das Wesen und die Geschichte der Dinge zu sehen und zu lieben.' In München und später in Berlin ist es ihm unmöglich geblieben, eine Nationalkultur mitzuleben; erst in dem mit ihm selbst allmählich wachsenden Zürich ist ihm das gelungen.

Sein Verhalten zu dem einstweilen Unverstandenen und deshalb Drückenden hat nun zwischen 1843 und 1845 eine Krise durchgemacht. Wenn er

als Knabe auf Widerstand stieß, zog er sich wohl, ohne eine Verteidigung zu versuchen, trotzig in sich zurück und begnügte sich damit, in der Phantasie das Schicksal seiner Widersacher zum schlimmen Ende kommen zu lassen, den Dingen und Menschen selbst gegenüber behielt er aber die ehrfürchtige Vermutung, daß etwas Richtiges dahinter stecke, was gewiß einmal herauskommen werde. Der Zusammenbruch in München war einer der Fälle, die diese Ahnung bestätigten und verstärkten. Die eigentümliche Stille der Briefe aus jener Zeit ist nichts anderes als tiefer Respekt vor der sich offenbarenden Folgerichtigkeit des Weltlaufes.

Die Ehrfurchtshaltung hat Keller auch in der Parteinahme für den ‚Fortschritt‘ gehemmt. Er hatte während des langen Wartens auf die ‚Kunstreise‘ viel in jenem Kreis von fortschrittlichen Handwerkern verkehrt, dem er später im ‚Fähnlein der sieben Aufrechten‘ ein verklärendes Denkmal gesetzt hat. Was er da gewann, waren natürlich in erster Linie nicht politische Einsichten, er wurde mit Parteigefühlen angesteckt; der antiklerikale Zug, den er von der Schule mitgebracht, mag dabei zunächst angesprochen worden sein. So fühlte er sich schon 1839, beim ‚Straußenhandel‘, als Liberaler. In der Münchener Schweizergesellschaft wurde auch leidenschaftlich Politik im freiheitlichen Sinn getrieben. Zum Witzblatt des Bundes steuerte Keller einen ernsthaften Aufsatz bei mit dem Titel ‚Vermischte Gedanken über die Schweiz‘; der Aufsatz zeigt, wie Keller sich gegen die Leidenschaft wehrt, wie er bereit bleibt, auch beim Gegner Einsicht und guten Willen vorauszusetzen. Mit überraschender Schärfe beschreibt er hier die richtige Bürgergesinnung als Noblesse; er betont, daß sie wie ihr Gegenteil, die Selbstsucht, in jeder Staatsform möglich ist; in der Schweiz selbst, meint er, habe es Republiken gegeben, in denen die ‚Aristokratie‘ besser war für das Volk als die Demokratie. ‚Aber jene Aristokraten liebten ihr Volk, sie achteten es und erkannten ihren wahren Beruf. Von den unsrigen kann man es nicht sagen. Die jetzigen Überreste und Anhänger der Patrizier in den meisten Kantonen, vorzüglich in Zürich und Basel, sind selbstsüchtig, geldgierig, schmutzig, zopfig; sie lieben das Volk nicht, suchen nur aus Privatinteressen und Herrschsucht das Ruder zu halten, sind oft in der stupidesten Spießbürgerei versunken und ermangeln ganz jener feineren Bildung und höheren Kultur des Geistes, welche sonst die Aristokraten anderer Republiken so sehr auszeichnete; kurz, was ihre Haupteigenschaft sein sollte, sie sind nicht nobel.‘ Man könne aber nicht leugnen, ‚daß auch auf unserer liberalen und radikalen Seite nicht immer alles so war‘, wie es hätte sein sollen; ‚unsere Radikalen sind oft so schroff, so verblendet, so intolerant, als nur ein eingefleischter Aristokrat es sein kann.‘ Er glaubt, daß der Entscheidungskampf nahe bevorsteht: ‚Geben wir uns der schönen Hoffnung hin, daß jeder redliche Schweizer in der Entscheidung sein wahres Heil erfüllt sehen werde. Zu dieser Hoffnung ist aber nur der berechtigt, der auch an sich selbst nichts fehlen läßt, was dem Ganzen frommen kann . . .‘

Auch als er zu dichten angefangen und von vornherein beobachtet hatte, daß die Zeit der ‚Tändeleien in elegantem Stil' vorbei sei, der Dichter sich ‚mit den großen Weltfort- und -rückschritten beschäftigen' müsse, entsprangen ihm aus der Ehrfurchthaltung zunächst Bedenken, sich der ‚deutschen politisch-philosophischen Propaganda' anzuschließen. ‚Die Sache der Menschheit, die Freiheit', erkennt er allerdings sofort als seine eigene. Aber ‚mit dem zersetzenden, höhnischen Wesen' der Partei kann er sich schwer abfinden; besonders die rücksichtslose Bekämpfung des Christentums geht ihm gegen den Strich. ‚Ich will eine so zarte, schöne Sache, wie das Christentum ist, auch mit Liebe behandelt wissen, und wenn es zehnmal auch ein Irrtum wäre; nicht der Pfaffen und Vorrechtler, sondern des armen Volkes wegen, dessen fast einziger Reichtum, wenn auch durch die heillosen Volksblutegel freilich mehr zu seinem Schaden, das Christentum bis dato noch ist.'

Daß er die Möglichkeit, das Christentum könnte ein Irrtum sein, so leichthin zuläßt, bedeutet nicht, daß er etwa wie der Grüne Heinrich schon bei der Konfirmation mit dem Christentum abgerechnet hätte. Es war eher eine Konzession an Gegner, deren er sich anders nicht erwehren konnte; zur Rettung dessen, was ihm am Christentum lieb war, diente ihm eine Auffassung des Glaubens, die ihm von jeher nahe lag. Es kam ihm nicht auf die historische Wahrheit der Evangelienberichte an; so spricht er in einem Sonett in bezug auf eine andere Sache, die ‚Tellenschüsse', den energischen Satz aus:

‚Ob sie geschehn? Das ist hier nicht zu fragen;
Die Perle jeder Fabel ist der Sinn!'

Auch die in logischen Ableitungen festzustellende Wahrheit ist ihm nicht wichtig. Am 15. August 1843 schreibt er in sein Tagebuch: ‚Ich bedachte, was am Ende der Mensch mit all seinem Wissen sei; und daß die größte und tiefste Philosophie zuletzt Irrtum und konsequente Blindheit sein könne, wie der Aberglaube eigentlich nur eine Konsequenz des positiven Christenglaubens ist.' Glauben bedeutet ihm, bereit sein, alles von vornherein für möglich halten, was wirklich ist, auch wenn man es bisher noch nicht gewußt hat; Unglaube ist ihm alles Zu-gewiß-wissen, daß das und das nicht sei, nur weil es in den eigenen Kram nicht hineinpaßt. Keller hat sich diesen Glaubensbegriff in seiner Art eigenmächtig, nach seinen Bedürfnissen und Erfahrungen gebildet, ohne zu fragen, was andere mit dem Wort bezeichnen und was man unter Umständen, wenn man logisch reden will, damit bezeichnen muß. Schon als Knabe hatte er sich im Trödelladen der Frau Hotz unter Menschen herumgetrieben, die sich zu den verschiedensten Meinungen bekannten, und sich gewöhnt, nicht die Menschen nach den Meinungen, sondern umgekehrt die Meinungen nach den Menschen zu beurteilen. Er schätzte die subjektive Wahrheit und haßte nur das ‚Beharren im selbstgefühlten Unsinn zu einem eigennützigen oder eitlen Zwecke'. Schon in den ‚Vermischten Gedanken über

die Schweiz‘ hatte er ausgesprochen: ‚Was der Mensch einmal als wahr empfunden hat, an das soll er halten; was er als sein geistiges und materielles Glück erkannt hat, von dem soll er nicht lassen, bis er eine andere Überzeugung bekommt.‘ In einem Sonett billigt er ‚Brentano, Kerner und Genossen‘ das ‚recht haben‘ zu aus keinem anderen Grund, als weil sie das, was sie sagen, aufrichtig meinen:

‚Freund, das sind Dichter; laß sie ungeschlagen;
Denn solche, weißt du, haben immer recht!‘

In einem anderen Sonett unterscheidet er scharf zwei Gruppen von Atheisten; er wendet sich noch gegen beide Gruppen, läßt es auch bei der ersten noch dahingestellt, ob sie die Wahrheit haben; jedenfalls ist ihre Rede Poesie und als solche ehrlich empfunden, deshalb bringt er ihnen Achtung, Ehrfurcht entgegen; er ist bereit, ihre Meinung mitzudenken und in den eigenen Denkkomplex einzuordnen. Die andere Gruppe von Atheisten hingegen ist ihm unleidlich, nicht bloß jetzt, sondern sein Leben lang:

‚Wenn ein Prophet ein Stück vom ew'gen Leben
Im Herzen trägt schon hier als Morgengabe,
Wenn in Verklärung alle Dinge schweben,
Die er berührt mit seinem Zauberstabe,

Und er den Blick nach dem, was überm Grabe,
Unsterblichkeit getränkt nicht mag erheben:
O, was er auch im Rausch gesungen habe,
Euch soll es drum kein gültig Zeugnis geben!

Wenn, sonnend sich auf einem Maienthron,
Bunt schillernd eine Schlange sich erhebt,
So ist sie mit den Blumen Poesie:
Jedoch der Atheist von Profession,
Der nur vom Atheismusknochen lebt,
Ist eine eingefleischte Blasphemie.‘

Noch im ‚Verlorenen Lachen‘ schaut Jucundi die frommen Stündlerinnen nur darauf hin an, ob ihre frommen Reden selbstempfunden sind; er wendet sich enttäuscht und traurig von ihnen ab, weil er bemerkt, daß ihnen die Sache innerlich fremd ist, daß ihre herzliche Güte ihnen nicht aus der Lehre kommt.

Der scheinbare Verzicht auf objektive Wahrheit ist bei Keller nie verzweifelte Skepsis, sondern heitere Ehrfurcht. Er setzt von allem, was ihm begegnet, auch von dem, was er sagen hört, immer voraus, daß es eine verborgene, nicht auszuschöpfende Tiefe habe; er stimmt dem, was er jetzt meint, zu, ohne zu vergessen, daß er noch nicht alles weiß; Wissen ist ihm nicht ein Akt des Herrwerdens über eine Sache, sondern des Teilnehmens an ihr. Er hält sich jeden Augenblick bereit, bisher Gemeintes aufzugeben, um noch weiteres zu empfangen, innerlich sicher, daß der

wesentliche Kern des bisherigen Besitzes nicht verloren ist. Er hat nicht den Trieb, alles Gute und Wahre, das er ahnt, schnell zu erobern; er hat einstweilen immer genug zu tun mit den Fragen, die ihm das Leben aufdrängt; er hat die Neigung, die sich der Grüne Heinrich zuschreibt: ‚es dem Zufall zu überlassen, ob er ihm Anknüpfungspunkte zum Erfassen und Durcharbeiten zuführen wolle, und einen bedenklichen Hang zur Trägheit, anstatt die Dinge zu schütteln und das Wesentliche aus freiem Entschluß an die Oberfläche und an sich zu ziehen.‘ Aber die Perspektive des Unendlichen umgibt ihm jede Erscheinung. Er bedauert nicht seine gegenwärtige Ohnmacht, er freut sich über das, was ihm vorbehalten ist für später. Er macht es den Atheisten der zweiten Gruppe zum Vorwurf, daß sie ‚Zweifellose‘ sind; er sagt zu ihnen: ihr

‚Meßt vor dem Geist das Erdreich ohne Scheu,
Als ob zu hoffen kein Kolumb mehr bliebe!

Euch ist der eigne Leichnam noch nicht klar,
Ihr kennet kaum den Wurm zu euren Füßen,
Die Blume nicht, die sproßt aus eurem Grab;
Und dennoch krönt ihr schon mit Stroh das Haar,
Als Eintragsgötter stolz euch zu begrüßen —
Der Zweifel fehlt euch, das bricht euch den Stab!‘

In dieser Ehrfurchthaltung, die zu seinem Wesen gehört — sie gehört zum Erleben des unendlichen Ganzen, das vom geschaffenen Geist nur perspektivisch erlebt werden kann —, ist Keller auf lange hinaus beirrt worden durch Parteileidenschaft; diese wendete sich bei ihm von vornherein weniger gegen wirtschaftlichen und staatlichen Zwang als gegen alles Kirchentum und dann auch Christentum. Zunächst hatte er nichts gegen das Christentum. 1843 war er sich der Punkte, in welchen sein Denken schon von der überlieferten Lehre abwich, noch in keiner Weise bewußt; man muß vermuten, er wäre verhältnismäßig leicht zu einer Klärung seines Personbegriffes gelangt, wenn er nicht in den Gegensatz zum Christentum hineingekommen wäre. Bei seiner geringen Anlage zum Lernen durch bloßes Hören hatte er die christliche Lehre von Kind auf nicht in ihrer ganzen Ausdehnung und Schärfe erfaßt. Aber er hatte, wie der Grüne Heinrich noch bezeugt, viel Christliches aufgenommen; ‚die Lehre vom Geist, als welcher ewig ist und alles durchdringt‘, hatte er als das Schönste vom Christentum empfangen, er liebte auch die Person Christi und das Vaterunser. Deshalb hielt er sich 1843 noch für einen Christen; es wurde ihm schwer, fortan als Feind des Christentums sich zu fühlen: ‚die Vergangenheit ringt sich nur blutend von mir los.‘ Trotzdem schreibt er schon am 5. August 1843 in sein Tagebuch: ‚Indessen werde ich mich aller etwaigen Differenzen ungeachtet dennoch an die Propaganda anschließen.‘ Den Grund bezeichnet er mit aller Genauigkeit: ‚Denn lieber will ich keinen Glauben herrschend wissen als den schwarzen, keuchenden,

ertötenden Glaubenszwang. Im ersten Fall kann am Ende jeder Mensch, jede wärmere Seele sich aus sich selbst erheben und den Weg zu ihrem Schöpfer suchen, was mir die festeste und reinste Religion zu sein scheint; während der denkende Mensch im letzten Falle gerade durch den erdrückenden Glaubenszwang immer in negative Haltung und Bitterkeit zurückgedrängt, der nicht denkende Mensch aber von den Verrätern der Seele und des Leibes, von den Finsterlingen, mißbraucht und mißhandelt wird.‘

Keller hatte in München für sich selbst die Gefahr gesehen, ein Schmarotzer zu werden, und war erschrocken über die Gefahr. Ein unnützes, schädliches Glied des geliebten Ganzen zu sein, hätte ihm das größte Unrecht und Unglück geschienen. Jetzt lebte er sich in die Vorstellung hinein: die ganze Menschheit sei ein armes Wesen, das von Schmarotzern aller Art unerträglich gequält wird und eben dran ist, sie abzuschütteln; er empfand es als eine heilige Pflicht, das Seinige zur Befreiung der Menschheit beizutragen. Diese Vorstellung und dieses Verpflichtungsgefühl, dieser Mut haben für eine gewisse Zeit alle Hemmungen seiner Ehrfurcht überrannt. Er gebärdet sich in seiner Parteilyrik wie ein kommandierender Feldherr, der einen Feind vernichten will. In der Sammlung von 1846 steht eine Anzahl von Stücken, die keine Ahnung mehr verraten davon, daß auch der Gegner gute Gründe für seine Meinung oder wenigstens die ehrliche Absicht, auch dem Ganzen zu dienen, haben könnte. Keller setzt jetzt bei ihm ohne weiteres Habsucht, Genußgier, Herrschsucht voraus. Weil der Gegner ‚heillos‘ ist, keine Rücksicht nimmt auf das Ganze, darf nach Kellers Meinung, die in einem Sonett scharf formuliert wird, jeder den ‚Tellenschuß‘ auf ihn tun, der seinerseits Gut und Blut einsetzt für das Ganze. Dem entsprechend zog Keller selbst wiederholt mit aus, die katholischen Bürger der Nachbarkantone mit der Waffe in der Hand zur Freiheit zu bekehren.

Haß im genauen Sinn war seine Kampfwut nicht; er sah, wie der Soldat im Kriege, im Gegner nicht die Person, sondern den Feind; er wollte nicht persönlich erlittenes Unrecht vergelten, sondern einer guten Sache dienen. Die Schuld an seiner eigenen Armut und an all dem Mißgeschick, das er erfahren, hat er nie bestimmten Personen oder Parteien gutgeschrieben; er kämpfte nicht für sich, sondern für die Unterdrückten überhaupt. Sein Unrecht bestand darin, daß er vorschnell bei andern die Gesinnung der Selbstsucht, bei sich selber reine Selbstlosigkeit voraussetzte.

Bei der Zähigkeit, mit der Keller alles, was einmal in seinen geistigen Organismus eingegangen war, festhielt, bis sich dessen wesenhafter Gehalt von der Schlacke losgelöst hatte, dauerte es lange, bis er wieder frei wurde von den Pauschalverleumdungen und sonstigen Ungerechtigkeiten der Parteileidenschaft. Noch 1855 setzte er eine verklausulierte Rechtfertigung der Freischarenzüge in den Roman hinein. Eine Wirkung hat die Krise der Ehrfurcht für immer in Kellers Leben hinterlassen: daß er von da an das Christentum nicht mehr als die Vertretung des Göttlichen und damit

auch der vollen Menschlichkeit gelten ließ; er bringt ihm jetzt nicht mehr die Vermutung entgegen, daß es alle Wahrheit, die er selbst erkennt und je erkennen wird, von vornherein enthält, daß es Pflicht eines jeden richtigen Menschen ist, der Gemeinschaft der Christgläubigen auf Erden anzugehören und als ihr Glied den Kampf, den das Leben ‚durch sich selbst um sich selber‘ führt, mitzukämpfen. Zur ‚Kirche‘ wurde ihm von 1843 an die ‚Zeit‘, die fließende Gemeinschaft der Lebendigen im Gegensatz zu denjenigen, die an hergebrachten Rechten und Formen eigennützig festhalten und dem ‚Fortschritt‘ widerstehen.

Wir haben das Jugendschwanken Kellers verfolgt. Den Ausgangspunkt hatten wir schon früher festgestellt. Die Seele Kellers war in der Hingabe an das Ganze der schönen und guten Welt sozusagen geboren worden. Die Hingabe war im Kind naiv, unreflektiert. Als das Bewußtsein erwachte, wurde die Hingabe ans Ganze im Trotz gegen die Welt der Menschen festgehalten, eine Art Flucht aus ihr wurde versucht. Aber der Mensch muß einen Platz einnehmen in der Menschenwelt, wenn er auch nichts sein will als ein Landschaftsmaler. So mußte Keller doch den Kampf mit den Widerständen aufnehmen. Er versuchte zunächst, Herr einer Welt von Kunstwerken zu werden, die von ihm als ihrem Schöpfer Zeugnis ablegen sollten — vor Menschen. Eitelkeit war gewiß dabei, aber auch Liebesbedürfnis. Keller erstrebte auch als Maler und Dichter nicht Erhebung auf einen Thron; nicht einmal seine Träume gingen darauf; sein Traum spiegelte ihm nur ein versöhntes Sterben vor, versöhnt, weil ein bescheidener Kreis von Liebenden um ihn trauern würde. Der zweite Versuch einer Weltschöpfung ging deutlicher auf ein Siegen, Unterwerfen; aber nicht auf ein Siegen als einzelner; als einer von vielen wollte er kämpfen, einen Feind vernichten und selbstmächtig eine neue Welt samt ihrem Gott aufbauen:

‚Vor der Posaune Schallen
Ist Jericho gefallen;
Vor eurer Tuba stürzen selbst
Des Himmels höchste Hallen!

Dann aber folgt der Sänger Schar,
Die einen neuen Himmel baut,
Darinnen man im Lichttalar
Den alten Gott der Liebe schaut!‘

Das Unternehmen ging langsam voran; aber schon lange, bevor die allgemeine Enttäuschung und Ernüchterung des Jahres 1848 eintrat, hat sich Keller innerlich von dem Geist der Gewalttätigkeit, in dem es begonnen worden war, losgelöst. Gerade der vorausgenommene Siegesrausch ließ ihn fühlen, daß seine Seele nicht im Herrsein über andere Frieden finden konnte, sondern nur im freien Dienen und Dienstempfangen.

(Fortsetzung folgt.)

# Kritik

## Neue Romane* / Von Franz Herwig

Es ist ein erzählendes Werk erschienen, das umfaßt in drei Bänden zweieinhalbtausend Seiten, und sein Dichter, Albrecht Schaeffer, scheut sich, es ‚Roman' zu nennen. Vielmehr nennt er es ‚Bilder aus dem Leben zweier Menschen von heute und aus der norddeutschen Tiefebene'. Das klingt exakt und anspruchslos. Unter dem Haupttitel ‚Helianth' kann man sich zunächst nichts vorstellen, wenn man nicht an die Sonnenblume denkt, die ihr lichtdurstiges großes Gesicht immer der Sonne zuwendet. Über Schaeffer ist an dieser Stelle bereits gesprochen worden, als seine drei Bücher ‚Gudula', ‚Simon Montfort', ‚Elli' erschienen — wenn ich nicht irre, etwa in dem Sinne, daß Schaeffer ein passiver Dichter sei mit grandioser Fähigkeit zum Beschreiben. Wenn man nun die drei ‚Helianth'-Bände, stets gefesselt und ebensooft ermüdet, liest, so hat man immer das Gefühl, als habe man diesen Menschen, jene Situation, eine Stimmung, ein Gespräch bereits irgendwie erlebt; man gerät in eine dunkle, geheimnisvolle Verfassung mit gespitzten inneren Ohren, bis man merkt, daß Schäffer Menschen seiner früheren Bücher in sein großes Werk hineingehen läßt; es geistert in ihm von Revenants. Keinesfalls ist es nun so, daß die ersten Bücher eine Art von Vorstudien sind, sondern der Dichter ist von den Menschen, die er einmal konzipiert, irgendwie besessen; er wird sie nicht los, er lebt durchaus in einer Vorstellungswelt, ist wehrloses Medium, entzückter Gemißbrauchter, der nicht selber führt und gestaltet, sondern durch den auf mysteriöse Weise gestaltet wird. Es ist nicht gut möglich, zu sagen, was diese Lebensbilder eigentlich sind. Es handelt sich nicht um ‚zwei Menschen von heute' allein, sondern um ein Dutzend Menschen, um viel mehr als ein Dutzend, aber genau kann man das auch wieder nicht feststellen, denn in der Rückschau, der ich mich hingebe, fließt alles ineinander; ein Schattenzug, dessen einzelne Schatten ineinander überfließen, zufällige Namen tragen, ohne innere Notwendigkeit die bleichen Gesichter tauschen. Lese ich ein Stück nochmals nach, so beglückt mich die volle Süße des Lebens, die aus jedem Satz spricht; lasse ich einige Zeit verstreichen und versuche das eben Gelesene wieder zu fassen, so entgleitet es wie ein Geist, durch den man hindurchgreift. Vielleicht darf man Hofmannsthals kleine Dichtung ‚Tor und Tod' zur Erläuterung des Gesagten heranziehen: dieselbe Unwirklichkeit und dieselbe schmerzliche Süße des Lebens ist auch in ‚Helianth', nur daß in ihm alles mit den Gesetzen der Alltäglichkeit daherkommt und eine sehr genaue Schilderung tausendfältiger Vorgänge des Alltags mit der Unwirklichkeit geheimnisvoller Vorgänge sich mischt. Das Werk hat in seiner Art sicher keinen Vorläufer und wird sicher keinen Nachfahren haben. Am ehesten entspricht sein inneres Wesen vielleicht einer gewissen Art höchster weiblicher Dichtung, die, wie etwa ganz wenige Sachen der Forbes-Mosse, der Voigt-Diederichs passive, von blumenhaften Gefühlen ungewollt umrankte Empfindsamkeit ist. Es ist keine aktive, willensstarke Gestaltung in ihm; man kann mit

* Albrecht Schaeffer, ‚Helianth', 3 Bände. (Insel-Verlag, Leipzig.) Walter von Molo, ‚Das Volk steht auf'. (Albert Langen München.) Frank Thieß, ‚Der Tod von Falern'. (Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart.)

den Dingen nichts anfangen, man kann sie nicht einordnen. Man gibt Gefühle, sehr differenzierte und köstliche Gefühle, führt Gespräche, sehr kluge und interessante Gespräche, man leidet schön unter Stimmungen (mit einer köstlichen Wollust, der man sich nicht entreißen kann: Haschischraucher): der Mensch herrscht, bestimmt, entscheidet nicht mehr, sondern er wird unaufhörlich überwältigt von den Dingen. Zuweilen knallt eine jähe Tat in die duftende Schwüle, und der willenlose, entfleischte und entherzte Mensch schaudert, ahnt dunkle, gewaltige Mächte, die mit ihm spielen, er kniet nieder vor diesen Mächten, die vielleicht selbstgeschaffener Spuk sind, wie ein Kind, dem der heilige Niklas in der Adventzeit graulich erscheint. Man beobachtet sich selbst, man setzt sich außer sich und beobachtet sich wie ein rechter Skrupulant; bei jedem Tun drängt sich dieses Fremde, das man doch selber ist, dazwischen und lähmt. Empfindungen, Überlegungen, geheimnisvoll zwischen Lipp- und Kelchesrand hineineskamotiert, stören und zerreißen die gerade Linie des Geschehens. Wenn man liest, wie Georg, der zukünftige Herzog (der aber eigentlich ein untergeschobenes Kind ist — man müßte eigentlich gleich einen langen Exkurs über die Psychologie der Vorliebe für Kolportagemittel einschalten), wenn man also liest, wie der junge Mensch seiner Liebsten ins Fenster steigt, und aufmerksam liest, wie er sich weiter benimmt: niemals Wille, niemals Leidenschaft, sondern Gestohlenes, Getriebenes, immer von nebensächlichen Empfindungen beirrt, so hat man beinahe das klinische Bild neurasthenischer Impotenz. Wenn man in irgendeinem der drei Bände weiter liest, wie derselbe junge Mensch, angeblich von höchster Eile gepeitscht, durch die Stadt nach dem Rathaus fährt, so scheint der allein Wollende der Droschkenkutscher zu sein, der das Pferd antreibt, den Wagen zu ziehen, in dem der Prinz sitzt und sich fahren läßt. Der Prinz hat keinen Willen, oder dieser Wille wird unaufhörlich peinlich unterbrochen durch das, was von der Straße her in das Empfinden schlägt: jede Ladenauslage mit Wäsche, Blumen, Konservenbüchsen, Wurst und Reklametafeln ist Unterbrechung. Fast sieht das alles wie naturalistische Beschreibung aus, in Wirklichkeit ist es wehrlose Hilflosigkeit den Dingen gegenüber, wobei man freilich gleich fragen könnte, ob nicht die Hilflosigkeit eben das Wesen des Naturalismus ist. Der einzige Mensch in dem ganzen Werk, der Mensch, das heißt Gestaltender und Handelnder ist, der Herzog, wird erst eingeführt, nachdem er sein Lebenswerk hinter sich hat. Im Roman spielt er dieselbe dumpfe und traurige Rolle wie die übrigen Schatten.

Der Roman ist die letzte und schönste Blüte einer Zeit des Untergangs, er ist Dekadenzprodukt. Er betrifft nicht Menschen von heute, sondern Menschen von gestern, Totenvolk, Gespensterschar. Natürlich hat Schaeffer keine Absicht gehabt, als er sich der märchenhaften Arbeit unterzog, diese drei Bände zu schreiben. Er hat keinen Dekadenzroman schreiben wollen. Aber er war das Medium, durch den das versinkende Gestern, eine ganze Zeit, sich noch einmal erstaunlich manifestierte. Dieses Gestern hat noch nie ein begabteres Medium gefunden. Dieses Instrument ist von einer so großen Vollendung, daß es dem leisesten, hauchartigen Anschlag gehorcht, mit Klängen reagiert, die schlechthin schön sind. Das wollende Geschlecht, das im Scheine der Morgenröte daherkommt, hat Wachs in den Ohren wie Odysseus als die Sirenen sangen; das neue Geschlecht geht stürmisch vorbei, und das ist recht so.

Nun gibt es aber Bücher, die, von weitem gesehen, mit schwellenden Muskeln marschieren, die Brust erhoben, den Nacken steif und Entschlossenheit in allen Mienen. Man täuscht sich da leicht, wenn man annimmt, sie seien nun auch

von jenem mächtigen Willen besessen, der eine neue Welt aufbauen kann. Ich denke, daß viele dieser Täuschung erliegen, wenn sie etwa Walter von Molos Bücher sehen. Von dieser Stelle aus sind die Romane des preußischen Konvertiten von Anfang an kritisch betrachtet worden. Sein letzter Roman ‚Das Volk steht auf' gibt Veranlassung, den Schlußstrich zu ziehen. Wie es Menschen gibt, die die Schwäche der Wirbelsäure durch ein Korsett, oder eine innere Haltlosigkeit durch eine wohlbedachte und sorgsam einstudierte äußere Form verdecken, so gibt es auch eine Art dichterischer oder literarischer Dekadenz, die ihr Wesen verleugnet, indem sie es, das schlaffe, hilflose Wesen, mit Luft zu prallem Pathos aufpumpt. Zuweilen ist es auch eine Rettung durch einen Sprung in die Verschanzung hinein, manchmal sogar ein sehnsüchtiges Hineinkriechen in gewaltige Zustände, Begebenheiten und Menschen (man denke an Zettel den Weber, der in das Löwenfell kriecht und nun einen Löwen vorstellt). So etwa hat man sich die Vorbedingung für die Dichtart Molos zu denken. In seinen Büchern brüllt nicht der Löwe, sondern Zettel der Weber, und wenn das Volk aufsteht, so ist es nicht das Volk von 1813, auch nicht das zeitlose heroische Volk schlechthin, sondern Walter von Molo, der geschäftig mal hier und da seinen Kopf hervorsteckt und das aufstehende Volk mimt. Wo ist denn in diesen hundert kleinen Szenen, die er zu einem Buch summiert, irgendwo der Hauch eines großen, entscheidenden Willens? Selbst Leute wie Scharnhorst, Hardenberg oder sonstwer kommen aus dem Kleinmenschlich-Augenblicklichen nicht los, immer sieht man Zettel unter dem Löwenfell. Er gebraucht die krassesten naturalistischen Mittel wie der Räuber-Schiller, der Götz-Goethe oder der Kleist der ‚Hermannsschlacht'; aber was bei diesen explosives Rasen einer zum Platzen mit Leben gefüllten Natur ist, ist bei Molo kreischende Anstrengung, literarisches Mittel, Schein statt Sein. Dazu kommt, daß eigentlich überhaupt von dem Aufstehen eines Volkes, beseelt von einem großen Gedanken, nicht die Rede sein kann — eben weil der Verfasser (oder Regisseur, wie man ihn nennen will) gar nicht im tiefsten Sinne aufstehen und stürmisch wollen kann. Man könnte das Buch ebenso gut ‚Das erniedrigte Volk vor dem Aufstehen' nennen, denn wahrhaftig, es ist schließlich nur die flackernde Zustandsschilderung einer Knechtschaft, einer bitteren Niedrigkeit, einer lustig sich tummelnden Verderbtheit. Es ist auch nicht der Zorn der großen sittlichen Natur, die bußpredigend nichts beschönigt; es ist im letzten Grunde das Liebäugeln des Literaten von gestern mit dem Stoff, die heimliche Lust des Dekadenten. Wenn gelegentlich der Besprechung über Molos ‚Luise' gesagt wurde: ‚Das ist Geschichte durchs Schlüsselloch gesehen,' so soll das auch mit Bezug auf das neue Buch noch einmal nachdrücklich wiederholt werden.

Es ist — das muß betont werden — nicht so sehr der Widerspruch zwischen Können und Wollen, der hier schadenfreudig aufgedeckt wird, sondern die Überheblichkeit des Komödianten, der ‚Herklessens Natur, eines Tyrannen Natur' spielen will und sich dazu die Trikots wattiert. Etwas davon hat auch Frank Thieß, der daranging, Deutschlands Schicksal in seinem Roman ‚Der Tod von Falern, Roman einer sterbenden Stadt', in dichterisches Symbol zu fassen. Zweifellos hat er mehr echte Kraft und ehrliche Inbrunst wie Molo, und doch wird man während des ganzen Lesens den verteufelten Geschmack von falschem Pathos nicht los. Das Buch ist niemals dem ursprünglichen, überfließenden Gefühl ein notwendiger Ausdruck, sondern das Produkt einer Absicht. Der große oder kleine Literat sieht mit lüsternem Gruseln den gewaltigen Stoff und sagt:

‚Das will ich einmal machen.‘ Vaterlandsliebe, sicher, spielt da mit, vor allem aber Eigenliebe; wird man nicht selber groß, wenn man einen großen Stoff behandelt? Das ist das Entscheidende bei allen diesen Leuten.

Der Untergang Deutschlands ins Zeitlose gesteigert! Das Gewesene allein darzustellen, die heroischen Kämpfe gegen Feind und Hunger, gegen Schwäche und zerstörende Gedanken — das wäre, ganz vollendet, schon etwas so Grandioses, daß nur ein ganz großer Dichter sich daran wagen könnte. Dieses Ringen aber ins Zeitlose, in die dünne Luft der Tragödie zu steigern, daran würde, glaube ich, sogar ein Genie scheitern — es müßte denn von dem Ausmaß der alten Tragiker sein, die Gott noch in ihre Schicksale einbezogen. Wenn irgendein Talent, das irgendwann ein leidliches Buch zustande bringt, sich an die Aufgabe des Genies macht, so hat das mit hohem Wollen und mangelndem Können nichts zu tun, sondern es ist die psychische Verwirrung des Dekadenten, die nicht mehr Mein und Dein unterscheiden kann.

Schlechthin als Roman genommen, vermag der ‚Tod von Falern‘ auch nicht zu ergreifen; auch hier stört das Pathos, das mangelnde Gestaltungsfähigkeit verdeckt. Dazu kommt, daß man ja doch unwillkürlich nach Parallelen mit Deutschland tastet; hier ist eine Figur, die uns bekannt erscheint; nun biegt sie um oder wird von fremden Eigenschaften verdrängt; ein reiner und zweifelsfreier Eindruck bleibt nicht. Es wird ein großer Aufwand mit harten und gewaltigen Worten getrieben, jede Situation muß das Letzte hergeben, und jeder Satz ist mit halb zugekniffenem Auge auf seine Wirkung hin geprüft. Und nichts geht ans Herz. Das Orchester, durch alle Hilfsmittel klanglicher Wirkung verstärkt, rast; jedes Motiv gibt sich maßlos bedeutend, aber ‚um elf Uhr ist alles aus‘, nichts bleibt, denn der Komponist hatte ja nichts auszudrücken. Viel Lärm um Nichts.

Irgendwelche handwerklich-literarische Fähigkeiten entscheiden nicht. Literatur hängt nicht in der Luft, sondern in der Zeit. Es muß durch die literarischen Erscheinungen hindurch gesehen werden, um die entscheidenden Kräfte zu gewahren, die sie bewegen. Literaturkritik ist immer zugleich Kulturkritik, oder sie ist nichts.

# Rundschau

## Zeitgeschichte

**Völkisches Christentum.** Daß unseren Nationalisten das Christentum, wie alle guten und tugendhaften Dinge, als spezifische deutsche Errungenschaft gilt, ist bekannt. Selten wurde aber wohl dieser Ansicht unter derartigem Mißbrauch eines Kirchenvaterwortes und einer Schriftstelle Ausdruck verliehen, daß sie vom Christen geradezu als Sakrileg empfunden werden muß, wie kürzlich von Oberschulrat Bang in ‚Deutschlands Erneuerung' (Juniheft 1921, ‚Die völkische Schule als Voraussetzung deutscher Wiedergeburt'). ‚Von der Bedeutung des Religionsunterrichts in der völkischen Schule', so schreibt Bang, ‚kann uns in erster Linie die Religionsfeindschaft völkisch entarteter Glieder unseres Volkes überzeugen' — als ob die Religion nicht in *erster* Linie ihren Wert und ihre Begründung in sich selbst trüge! ‚Sie wissen,' so heißt es in dem Aufsatz weiter, ‚was sie tun; denn die Entdeutschung unseres Volkes geht nur über die Leiche seines Glaubens. Entchristlichung ist Vorbedingung der Entdeutschung. Das Deutschtum ist mit dem wahren Christentum so innig verwachsen, daß man das Wort des heiligen Augustinus (gemeint ist wohl Tertullian) ohne Vergewaltigung so wenden darf: „Die deutsche Seele ist eine geborene Christin!" . . . Die irregeführten deutschen Massen werden . . . einst, wenn sie des Scheinbrotes der Fremde satt sind, ins deutsch-christliche Vaterhaus heimkehren. . . . Eine völkische Schule ohne das Christentum der Liebe, der Kraft, der Wahrheit wäre eine große Geschichtslüge. Mit ihm ist sie die Macht, die uns von inneren und äußeren Feinden befreien hilft, ja die Pforten der Hölle überwinden wird!' Das Christentum als Kampfmittel gegen innere und äußere Feinde — an der Hölle, vor der es uns bewahren soll, sind also vermutlich Lenin und Foch Pförtner; und es soll uns nicht zu Gott führen, sondern zum Deutschtum, zum ‚Völkischen'. Sein Antisemitismus hindert den Verfasser nicht, vom Judentum die Idee der Auserwähltheit eines Volkes und die Rassenvergötterung kritiklos zu übernehmen. Man müsse auch vom Gegner lernen, meint er, und bekennt zugleich, er stehe ‚auf dem Boden des *biblischen* Antisemitismus'. Er erkennt die Auserwähltheit Israels an, aber gerade damit, ‚daß dieses Volk seinen Segensberuf verleugnet, sein erstes Gottesgebot übertreten und seinen Gott ans goldene Kalb des Mammonismus verraten und damit den Segen zum Fluch für sich und die übrige Welt verkehrt hat', begründet er seine Judenfeindschaft. Seine Bibelgläubigkeit bleibt also im Alten Testament stecken — wiederum ein Beweis dafür, daß der Antisemit nur der Affe des Juden ist, in der nichtjüdischen Völkerwelt derjenige, der innerlich am stärksten vom Judentum abhängt. Mit der Gesinnung des Neuen Testamentes, mit dem ‚Christentum der Liebe', von dem Bang wohl spricht, hat diese Gläubigkeit nichts gemein. Denn daß Bang nicht den *Mammonismus* bekämpft, den Tanz um das goldene Kalb, sondern das jüdische Volk *als solches* — ‚Juda ist meinen Augen nicht nur *ein* Feind, sondern *der* Feind' —, das ist nicht nur ein logischer Fehler, sondern auch ein Mangel an Liebe.

Dr. Hans Otto.

## Geschichte

**Zu Karl Ludwig von Hallers** *Konversion* tragen wir, in Ergänzung des Artikels von Oberkonsistorialpräsident a. D. Dr. Friedrich Curtius, ein Selbstzeugnis Hallers nach, das seine Persön-

lichkeit von der religiösen Seite beleuchtet. Nachdem Haller von seiner langjährigen Neigung zum Katholizismus gesprochen hat, fährt er fort: ‚Im Herbst 1818 riefen mich besondere Geschäfte nach Neapel. Auf der Fahrt von Reggio nach Rom befand ich mich in der Gesellschaft einer englischen Familie und eines französischen Abbé. Dieser rühmte mir die guten Gesinnungen der englischen Familie in Betreff der katholischen Religion. Als ich ihm erklärte, daß mich das keineswegs befremde, da die Revolution vielen Leuten die Augen geöffnet habe, und daß auch ich Protestant sei, wollte er dies nicht glauben, und er deutete sogar die Worte, die der Heiland zum Hauptmann von Kapharnaum sprach: „Einen solchen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden," auf mich. Er drang in mich, ich möge in den Schoß der Kirche zurückkehren, die ich ja als die wahre erkenne. Allein ich konnte mich dazu nicht entschließen, teils aus Menschenfurcht, aus Rücksichtnahme auf meine Familie, teils auch, weil ich den Schritt, den ich vorhatte, bis zu meinem Lebensende aufschieben wollte. Der Abbé beharrte nicht länger auf seinem Zureden, aber er schrieb mir von Rom aus einen Brief, worin er mich an einige Schriftstellen erinnerte, insbesondere an die Worte: „Heute wenn ihr seine Stimme höret, verhärtet eure Herzen nicht" (Ps. 94, 7). Meine Seele war unbeschreiblich bewegt. Es war an einem Sonntag-Morgen vor Weihnachten 1819, als ich in meinem Zimmer in Tränen religiöser Rührung zerfloß, eingedenk der Worte der Heiligen Schrift, auf die mich der Abbé hingewiesen hatte. Ich war beunruhigt wegen der Erziehung meiner Kinder, die ich Gott dem Herrn im Gebete empfahl. Da trat plötzlich meine Frau ein und riet mir, ich möchte in die Predigt gehen, die ein gelehrter Professor halten werde. Wie groß war da mein Erstaunen, wie tief meine Erschütterung, als der protestantische Prediger zum Texte die Worte nahm: „Heute, wenn ihr seine Stimme höret, verhärtet eure Herzen nicht!" Die Predigt schien mir von der göttlichen Vorsehung gerade für meine Geistesverfassung angeordnet zu sein. Der Prediger sprach von der Einführung des Christentums, vom hl. Paulus, der an einem Tage 5000 Menschen bekehrte, von dem Senfkörnlein, das zu einem großen Baume heranwuchs, von der Notwendigkeit, in das Reich Gottes auf Erden einzugehen, von der Gefahr, den bezüglichen Entschluß bis zum Ende des Lebens aufzuschieben usw. . . .

In der vernommenen Predigt glaubte ich den Finger Gottes, der mir den einzuschlagenden Weg andeutete, zu erkennen; und so war mein Entschluß gefaßt. Tags darauf schrieb ich meinem Freunde, der allein um meine Gemütsstimmung wußte, folgendes: „Diese Nacht konnte ich nicht schlafen; süße Tränen entflossen meinen Augen. Der Herr scheint das Gebet vieler Christen für mich erhört zu haben. Seine Gnade wirkt so mächtig in mir, daß ich weder vermögend noch gesonnen bin, ihr länger zu widerstehen. Unmöglich kann ich in einem fortwährenden Widerstreben gegen Gott und meine Überzeugung weiterleben. Verfügen Sie sich also, alter Freund, nach Freiburg zum Herrn Bischof und teilen dem hochwürdigsten Herrn mit, was wir miteinander besprochen haben. Erflehen Sie die Erbarmungen der Kirche für ein Schäflein, das im Irrtum geboren ist und inmitten der Irregehenden weilt, das aber mit innigem Blick zur gemeinsamen Mutter aufschaut, und nur der günstigen Stunde harrt, um sich öffentlich mit der Herde Jesu Christi, die von rechtmäßigen Hirten geleitet wird, zu vereinigen." . . .

Unterdes vergingen noch acht Monate; in dieser Zeit vollendete ich den 4. Band meiner „Restauration". Dieser Band ist ganz nach katholischen Grundsätzen geschrieben und enthält gleichsam mein vor der ganzen Welt abgelegtes Glau-

bensbekenntnis. Während der Zeit drang der Bischof nicht in mich, wie das denn überhaupt nicht im Geiste der Kirche liegt. Sie sieht zu, wenn sich jemand nähert, sie läßt Gottes Gnade wirken, die mächtig genug ist, das menschliche Herz wirksam zu rühren. Ich hätte noch länger zögern können; ich ging nicht voreilig zu Werke; ehe ich zu einem endgültigen Entschlusse gelangte, bedurfte es zwölf Jahre. Zuletzt hatte ich keine Ruhe mehr: mein Entschluß stand unerschütterlich fest. Es wurde mit aller Vorsicht Tag und Ort bestimmt, nämlich der 17. Oktober 1820 im Landhause des Herrn Boccar zu Jetschwyl. Dorthin hatte sich der Bischof begeben, vor dem ich das Glaubensbekenntnis ablegte und der auch meine Generalbeichte abnahm. Zwei Tage darauf wurde mir im Oratorium des Bischofs zu Freiburg das Sakrament der Firmung und die heilige Kommunion gespendet. Aus dem Empfange dieser Sakramente schöpfte ich eine Ruhe und Zufriedenheit, von der kein Protestant sich eine Vorstellung machen kann. . . .

Wäre ich ein Atheist, ein Mitglied unchristlicher, aufrührerischer Gesellschaften geworden, so hätte kein Hahn darnach gekräht: höchstens einige gute Menschen hätten mich vielleicht in der Stille bedauert. Wäre ich in die Sekte der Socinianer oder der Mährischen Brüder oder der Methodisten übergetreten, so würde man mich im ungünstigsten Falle für einen überspannten Kopf gehalten haben. Daß ich mich aber mit der auf der ganzen Welt verbreiteten katholischen Kirche vereinigt habe, der Kirche, die immer die nämliche geblieben ist, von der alle übrigen christlichen Genossenschaften sich getrennt haben: sollte das denn ein so unverzeihliches Verbrechen sein? Man sagt, ich hätte meine Religion geändert, den Glauben unserer Väter abgeschworen. Aber ein Protestant, der katholisch wird, tritt einfach in den Schoß der Kirche, der seine Vorfahren angehörten, zurück; ein verirrtes Schäflein sucht nur seinen rechtmäßigen Hirten und seine Herde wieder; ein fahnenflüchtiger Soldat reiht sich wieder dem Heere ein und folgt seinem Führer. Wäre niemand vom Glauben seiner Väter abgewichen, so wäre die Welt nie christlich geworden, und wir lebten noch im Heidentume. Die Protestanten sehen die Bibel ausschließlich in Glaubenssachen maßgebend an, sie halten diese für das Wort Gottes, jedoch so, daß daraus jeder sich seine Religion nach Gutdünken gestalten kann. Aber den Katholiken ist die Bibel ebensowenig unbekannt wie den Protestanten. Die Bibel und alles, was wir noch Gutes haben, erhielten wir von den Katholiken. Ohne die katholische Kirche hätten wir gar keine Bibel, nur auf der katholischen Kirche Zeugnis glauben wir an deren Göttlichkeit, deren Unverfälschtheit. Nur will sie (und mir leuchtete es immer mehr ein, daß es so sein muß), daß, wenn über den Sinn von Schriftstellen Zweifel entstehen, es ihr zustehe, diese Stellen richtig auszulegen.' **

## Bildungswesen

**Ein deutsches Gelehrtenleben, im** Grunde sogar etwas mehr, ist der Inhalt der ‚Lebenserinnerungen' des Indologen Leopold von Schroeder (Verlag H. Haessel, Leipzig 1921). Der Verfasser fühlt sich nämlich gar nicht zum Gelehrten berufen, sondern zum Dichter; seiner eigentlichen Bestimmung nach war er vielleicht keins von beiden. Obwohl er ein ausgezeichneter Forscher war, sein innerstes Wesen fand doch erst im Religiösen letzte Erfüllung. Und auch rein äußerlich ist seine Lebensgeschichte an abenteuerlichen Zwischenfällen reich, die sie über das Alltägliche hinausheben. Schon der Rahmen der Kindheit, des größten Teils der Studienzeit und der ersten Dozentenjahre, die livländische Heimat Schroeders, die alte deutschbaltische Universität Dorpat hat für uns etwas

exotisch Reizvolles und doch zugleich heimatlich Vertrautes: echtes, selbstbewußtes deutsches Leben in fremdartiger Umgebung. In erinnerungsfroher Altersstimmung zeichnet der nahezu Siebenzigjährige das behagliche Wohlleben auf den livländischen Gütern, die Sitten des esthnischen Landvolkes und das Studentenleben in Dorpat, wo die ganze Intelligenz des Baltenlandes zusammenströmte. Aus der älteren Generation traf Schroeder hier angesehene Forscher wie Karl Ernst v. Baer und Ernst v. Bergmann; von den Studiengenossen wurden später nicht wenige namhafte Universitätslehrer, so z. B. Strümpell und die drei Brüder Harnack. Das geistige Leben der Studentenschaft war entsprechend rege; die frohe und lebhafte Geselligkeit der Verbindung ‚Livonia', an welcher Schroeder als Senior und unermüdlicher Festdichter großen Anteil nahm, hielt sich denn auch ziemlich frei von den Auswüchsen des Verbindungswesens. ‚Es war damals schon in allen Dorpater Korporationen möglich und erlaubt, die Erklärung abzugeben, daß man durch sein Gewissen verhindert sei, sich zu duellieren. Das waren die sogenannten „Gewissensfreien", die oft in den Korporationen eine hervorragende Rolle spielten. Angesehene Theologen hatten zuerst dieser Richtung die Bahn gebrochen.'

Den etwas urwüchsigen Verhältnissen seines Heimatlandes verdankt Schroeder manches Reiseabenteuer, so die lebensgefährliche Fahrt über den zugefrorenen Peipussee bei der ersten Studienreise nach Deutschland, die Zwischenfälle auf dem Weg zum Internationalen Orientalistenkongreß in Stockholm, wo der junge Dozent, der als Delegierter der Universität Dorpat reiste, seines ganzen Gepäckes beraubt wurde und ohne Paß die schwedische Grenze überschreiten mußte — und schließlich auch noch in späteren Jahren eine Fahrt von Wien in den Kaukasus, wo ein Stiefsohn die Jagden des Fürsten Demidow verwaltete. Am erstaunlichsten ist aber wohl eine Episode aus Deutschland. Den Leipziger Studenten erreichte eine abfällige Kritik seiner auf Kosten der Dorpater Universität gedruckten Erstlingsarbeit von dem Jenenser Professor Delbrück. Kurz entschlossen fuhr Schroeder nach Jena, ‚um den Stier gleichsam an den Hörnern zu packen'. Delbrück war zunächst nicht wenig erstaunt über den Besuch und seine Veranlassung; bei näherer Aussprache verwandelte sich aber der unliebenswürdige Rezensent in einen liebenswürdigen und liebevollen Lehrer, der Schroeder aufforderte, nach Jena überzusiedeln, und ihm dann noch in den Ferien täglich ein Privatissimum über den Rigveda las. Wie dieses Erlebnis, so zeugt auch die weitere Laufbahn Schroeders, die sich ungewöhnlich glatt abwickelte, von einer hervorragenden wissenschaftlichen Begabung. Nur einmal war der junge Dozent ernstlich um seine Zukunft besorgt, als die russische Regierung, wenige Jahre nachdem er in recht bescheidener wirtschaftlicher Lage geheiratet hatte, mit ganzer Strenge die Russifizierung der Universität Dorpat durchsetzte. Treu am Deutschtum festhaltend weigerte sich Schroeder standhaft, die geforderte Erklärung abzugeben, daß er von einem bestimmten Zeitpunkt an seine Vorlesungen in russischer Sprache halten werde. Er mußte Dorpat verlassen; verschiedene Berufungsverhandlungen schlugen fehl, so daß er schon fürchtete, durch Habilitation an einer deutschen Hochschule wieder ganz von vorne beginnen zu müssen. Doch im letzten Augenblick wendete sich noch alles zum Guten. Ein Freund sagte damals ‚halb ernst, halb scherzend' zu ihm: ‚Petersburg hat sich für Sie zerschlagen, Berlin desgleichen, jetzt Chicago; also was bleibt übrig? Sie kommen nach Wien!' Diese Prophezeiung hat sich dann tatsächlich auf dem Weg über Innsbruck erfüllt.

Trotz aller wissenschaftlichen Erfolge

hat sich Schroeder in seinem Beruf nie ganz heimisch gefühlt. Ein ungestilltes Sehnen ließ ihn immer wieder nach anderen Zielen streben. Er hielt sich für einen Dichter und litt sein ganzes Leben lang darunter, daß seinen Dichtungen — abgesehen von einer erfolgreichen Aufführung am Rigaer Stadttheater — die Anerkennung versagt blieb. Nach den in den ‚Lebenserinnerungen' veröffentlichten Proben zu urteilen, war der Glaube an seinen Dichterberuf doch wohl ein Irrtum und der Mißerfolg nicht so ganz unbegründet. Er begann übrigens schon auf der Schule. Ein Lehrer ließ die Schüler Gedichte nach eigener Wahl aufsagen; Schroeder versuchte zweimal unter dem Namen weniger bekannter Dichter eigene Verse einzuschmuggeln. Das erstemal gelang es ganz gut mit einem kleinen Kindergedicht; als er aber unter dem Namen Lessings, den er damals noch nicht kannte und deshalb für ziemlich obskur hielt, die grausliche Ballade von einer Pulververschwörung am Hofe des Mithridates vortrug, war die Blamage vollkommen. Letzten Endes war Schroeder seinem Wesen nach weder Dichter noch Gelehrter, sondern homo religiosus, sein Sehnen nach dem Überweltlichen hat sich im Stoff vergriffen. So ist denn auch der Teil seiner ‚Lebenserinnerungen', der von seiner religiösen Entwicklung berichtet, der wertvollste. Schon früher in ausführlicherer Form veröffentlicht,* erhält dieses Selbstbekenntnis doch erst in den ‚Lebenserinnerungen' seinen konkreten biographischen Hintergrund. Hier erzählt er eine ergötzliche Geschichte von der kindischen Frömmigkeit des Knaben. Als er sich häufig an den possierlichen Sprüngen der kleinen, weißen Ziegen ergötzt hatte, soll er einmal vorwurfsvoll ausgerufen haben: ‚Nun habe ich den lieben Gott schon so oft gebeten, er soll mich eine kleine weiße Zicke werden lassen, und er tut und tut es nicht.' — ‚Wie viele unerhörte Gebete der Menschen' fügt der greise Erzähler bei, ‚mögen vor Gottes Augen ähnlich dastehen wie dies Zickleingebet des Knaben.'

Daß sich Schroeder dann als Gymnasiast und Student von seinem Kinderglauben abgewandt hat und ‚das Christentum für einen überwundenen Standpunkt' hielt, ‚eher Buddhist als Christ zu nennen' war, scheint vorwiegend in der rationalistischen, wissenschaftsgläubigen Zeitströmung begründet gewesen zu sein; persönliche, schicksalhafte Motive zu seinem Abfall gibt er jedenfalls nicht an. ‚Ich hatte', so berichtet er, ‚in dem Wahne gelebt, auf der Höhe der modernen Kultur zu stehen, die mit christlichem Glauben unvereinbar schien. Die Weltanschauung unserer Klassiker, unserer Philosophen, unserer großen Männer der Wissenschaft erschien mir der christlich-gläubigen überlegen, ja einzig mit vorgeschrittenem Denken vereinbar. Aber ich mußte es erleben, daß diese Art, Welt und Leben anzuschauen, mir immer mehr und mehr innerlich hohl und unbefriedigend zu erscheinen begann. Die Wissenschaft hatte ihren Nimbus für mich verloren und ein qualvolles Gefühl der inneren Leere und Haltlosigkeit fing an, mich zu beherrschen.' In dieser ‚inneren Verödung' blieb die Liebe der Menschen Schroeders Trost; als seine erste Verlobung aufgelöst wurde, schien auch sie zu versagen. In der Absicht, sich zu zerstreuen und seinen Schmerz zu betäuben, geriet Schroeder unter anderem auch in eine Aufführung des ‚Tannhäuser'. Da ging ihm plötzlich ‚im Bilde der Elisabeth, in den Worten und Tönen dieses künstlerischen Wunderwerkes, in erhabener Vision d i e Liebe auf, die sich auch dem Sünder neigt, die erbarmende, rettende, christliche, göttliche Liebe'. Das Kunstwerk wurde ihm ‚zu einer erhabenen Offenbarung des Christentums'. Dieses Erlebnis nennt Schroeder den Wende-

* **Das Rufen Gottes.** 3. Aufl. 1917 Berlin, Furche-Verlag.

punkt in seiner religiösen Entwicklung. Es dauerte allerdings noch geraume Zeit, bis er wirklich und entschieden zum evangelischen Christentum seiner Kindheit zurückkehrte. Seine frühverstorbene Frau Lilly mit ihrer ursprünglichen, schlichten Frömmigkeit war ihm dabei Vorbild und Führer. Das Bild dieser Frau ist in den ‚Lebenserinnerungen' in so engelhafter Verklärung gezeichnet, daß man nur noch die entscheidende Bedeutung herauslesen kann, welche die Verbindung mit ihr für Schroeder hatte. Die greifbare Gestalt eines Menschen steht nicht vor uns, nur der unbestimmte Eindruck eines liebevollen, herzensguten Weibes voll unerschütterlichen Gottvertrauens. Die Gemeinschaft mit dieser Frau war es jedenfalls, die Schroeder schließlich alle intellektuellen Hemmnisse über Bord werfen und ihn das Wagnis des Glaubens unternehmen ließ. Er begann zu beten in der festen Zuversicht, daß, wer den Willen des Vaters im Himmel tue, auch inne werde, ob die Lehre Christi von Gott sei. Und diese Zuversicht hat noch keinen getrogen. Schroeders Bekenntnis bezeugt das aufs neue. Der Versuch, nun auch ‚die volle Harmonie zwischen Glauben und Wissen' herzustellen, die Bedenken und Zweifel des Verstandes, die er zunächst kühn beiseite geschoben hatte, nun doch noch zu beschwichtigen, führte ihn dann freilich zum Synkretismus einer ‚arischen Weltanschauung' Deussenscher und Chamberlainscher Prägung. Kants Lehre von der ‚bloß subjektiven Bedeutung' des Raumes, der Zeit und der Kausalität — wohlgemerkt eine Lehre des von Schopenhauer-Deussen interpretierten Kant! —, die er schon von den altindischen Denkern der Upanishads intuitiv vorweggenommen und auch von Parmenides und Platon berührt sieht, dient ihm zur Überwindung der Widersprüche, die ihm zwischen dem wissenschaftlichen und dem religiösen Weltbild zu bestehen scheinen. Gewiß keine vollkommene Lösung, gewiß auch keine christliche. Was wäre uns schließlich ein allmächtiger Schöpfergott, der eine Welt ‚von bloß subjektiver Bedeutung' geschaffen hätte! Und auch die indologische Wissenschaft ist längst vom Hirngespinst einer ‚arischen Weltanschauung' zur Tagesordnung übergegangen. So betont z. B. Alfred Hillebrandt im Vorwort zu seiner Übersetzung der Upanishaden (Jena 1921, E. Diederichs), ‚daß die Stellung dieser Werke nicht an der Seite Kants und Schopenhauers, sondern in der Nähe einer primitiven Völkerpsychologie zu suchen ist'. Trotzdem Schroeders verstandesmäßige Erkenntnis des Religiösen unzulänglich, seine intellektuelle Formulierung anfechtbar ist, die echte Frömmigkeit, die er, unbeirrt durch alles Intellektuelle, in den letzten Lebensjahren besaß, zeigt uns, daß in unserer gottentfremdeten Zeit auch der Weg über die Upanishaden oder andere entstellte Bruchstücke einer verschollenen Uroffenbarung zu Christus führen kann. Ein Umweg ist eben immer noch ein Weg.

Daß es Schroeder ernst war mit seinem Christentum, bezeugt die Wirksamkeit, die er in den Kriegsjahren als Vorsitzender der Wiener Evangelischen Stadtmission im Dienste der Nächstenliebe entfaltete. So traf ihn denn auch die Auszeichnung durch den theologischen Ehrendoktor der Wiener evangelischen Fakultät sicherlich weniger unverdient als manchen anderen. Sein ganzes Wesen wurzelte im Religiösen. Die Gedichte, welche die Zeitereignisse, vor allem das Schicksal seines baltischen Heimatlandes, in ihm auslösten, wurden so ganz von selbst zu geistlichen Liedern. Die Befreiung der Heimat gab ihm ein ‚Baltisches Dankgebet' ein, ihre Preisgabe an die Feinde den Ausdruck demütiger Unterwerfung unter Gottes Willen. Kurze Zeit nach diesem schweren Schlag, am 8. Februar 1920, fand das bewegte, an Glück und Leid reiche Leben dieses liebevollen und gütigen Menschen ein friedliches Ende.

Dr. Gründler.

# Soziales

**Der Katholische Fürsorgeverein für Mädchen, Frauen und Kinder** blickte im August 1921 bei seiner 5. Generalversammlung auf eine 20jährige Tätigkeit zurück. Bei seiner Gründung bestand der ganze Verein aus vier Frauen, die sich — durch zufällige Berührung mit den Kranken der Syphilisstation des Dortmunder Krankenhauses — zusammentaten, um diesen unglücklichen Frauen und Mädchen zu helfen; heute besitzt der Gesamtverein 158 Ortsgruppen mit 42 Asylen und 3025 Betten, und an dem Büro der Zentrale in Dortmund sind zwei Haupt- und zwei technische Kräfte angestellt. Damals dachte niemand an einen Verein; nichts als das tiefe Erbarmen mit jenen Opfern ihrer Verhältnisse und Anlagen trieb Frau Agnes Neuhaus dazu, Wege zu suchen, auf denen für ihre Schützlinge durchgreifende Hilfe zu finden war. Heute ist der Fürsorgeverein durch das ganze Deutsche Reich von Königsberg bis Konstanz ausgebreitet, und die Zentrale Dortmund mußte 1916 eine Fachschule eröffnen, um Helferinnen für die Arbeit zu schulen, weil die mächtig zunehmende Tätigkeit nicht mehr nur von freiwilligen Hilfskräften ausgeübt werden konnte. Mit einem halben Dutzend kranker Frauen und Mädchen und deren sittlich verwahrlosten Kindern begann die Fürsorge; heute werden durchschnittlich 35000 Fälle jährlich vom Gesamtverein bearbeitet. Es konnten in einem einzigen Jahr 13518 Schützlinge untergebracht werden, davon 8610 in den Vereinsheimen, die übrigen in Dienst- und Pflegestellen, in Klöstern und Waisenhäusern, und — eine ganz besondere Freude — 550 fanden durch Vermittlung des Vereins Annahme an Kindes Statt bei ordentlichen Eltern.

Die Schützlinge des Fürsorgevereins sind in allen Altersstufen und allen Berufen zu finden. Im letzten Jahr wurden 5126 Dienstmädchen und 2000 Fabrikarbeiterinnen in Fürsorge genommen, auch nicht weniger als 2515 Beschäftigungslose, 1613 Frauen und 1035 ganze Familien. Diese Zahlen sollen nur einen Hinweis geben auf die Vielgestaltigkeit der Arbeit, zu der mancherlei Gesetzeskenntnisse und Fühlung mit staatlichen und städtischen Behörden nötig sind.

Der § 1 der Vereinssatzungen lautet: ‚Der Zweck des Fürsorgevereins ist: Schutz und Rettung sittlich gefährdeter und gefallener Mädchen und Frauen sowie der mißhandelten, gefährdeten und verwahrlosten Jugend.‘ Eine Fülle von Aufgaben in wenigen Worten! Bedenkt man, daß der Fürsorgeverein seit zwanzig Jahren alle diese Gebiete bearbeitet und dadurch eine unvergleichliche Erfahrung und Kenntnis erworben hat, so sieht man in ihm eine Schöpfung, die nur der lebendige Geist christlicher Nächstenliebe schaffen konnte, so schaffen, daß die schwersten Aufgaben der Gegenwart darin vorausgeahnt erscheinen und gründliche Hilfe für ihre Nöte bereit gestellt.

Der geniale Blick der Gründerin, Frau Amtsgerichtsrat Neuhaus, erkannte, daß die ganze Fürsorgearbeit ein lückenloses Netz sein muß. Will man gründlich helfen, so muß man beim ganz kleinen Kinde beginnen, ja oft schon vor der Geburt; die gefährdete oder kriminell gewordene Jugend bedarf dann der erziehlichen Beaufsichtigung oder Unterbringung; in den Gefängnissen und Krankenhäusern müssen die weiblichen Gefangenen und Geschlechtskranken, auch die Polizeimädchen, besucht und nach ihrer Entlassung ihnen weiter geholfen werden. Und alle müssen im Auge behalten oder anderen Ortsgruppen übergeben werden.

Besonders auch die Sorge für uneheliche Mütter und ihre Kinder ist eine Hauptaufgabe des Vereins. Es ist bekannt, daß zirka zwei Drittel aller Zucht- und Irrenhäusler unehelich Geborene sind. Die Erfahrung hat aber gelehrt, daß Mädchen, die bei der Geburt des ersten Kindes in feste gütige Hände ka-

men, sich oft zu Ordnung und Sittlichkeit zurückfanden und treue, tüchtige Mütter wurden. In allen Fällen aber gilt es, für die Kinder zu sorgen. Deshalb hat der Fürsorgeverein die Übernahme von Vormundschaften (besonders Unehelicher) von Anfang an in den Kreis seiner Tätigkeit gezogen. Wie viele verlassene Kinder dadurch zu ordentlichen, frohen Menschen erzogen sind, läßt sich nicht mehr nachrechnen; im Jahre 1920 haben etwa 10 000 Minderjährige durch den Verein Vormünder erhalten, die mit Liebe für das leibliche und seelische Wohl ihrer Mündel sorgen.

Wenn der Entwurf des Reichsjugendwohlfahrt-Gesetzes in seiner jetzigen Form angenommen wird, dann wird die Frage nach tüchtigen katholischen Vormündern überaus brennend werden. Die Jugendämter, die überall obligatorisch entstehen werden, sehen die Mitarbeit der freien Liebestätigkeit vor, natürlich unter der Voraussetzung guter, zeitgemäßer Arbeit. Es gibt im Bereich der Jugendpflege und -Fürsorge kein wichtigeres Amt als das des Vormundes und Pflegers; nach dem Gesetzentwurf können die Ämter des Vormundes für Uneheliche und Waisen, des Pflegers für vorübergehend Schutzlose und Verwahrloste, für Schwachsinnige und für die Leibesfrucht und schließlich die Schutzaufsicht über die beim Jugendgericht Angeklagten den freien, konfessionellen Vereinen übertragen werden. Nun gilt es, genügend tatkräftige und geschulte Persönlichkeiten dafür bereit zu stellen. Der gute Wille, der längst für ernsthafte soziale Tätigkeit nicht mehr ausreichte, muß heute durch gründliche Anleitung, Erfahrung und Kenntnisse befähigt werden, gute Arbeit zu tun. Nur wenn wir Katholiken auf dem Gebiet der Jugend- und Gefährdetenfürsorge Leistungen aufweisen können, die denen der staatlichen und städtischen Angestellten nicht nachstehen, dürfen wir hoffen, daß die katholische Fürsorge ihren Platz in den kommenden Jugendämtern behaupten oder erkämpfen wird. Einzelne können das nicht erreichen. Das kann nur ein Verein, in dem die Arbeit geteilt ist und doch in engster Fühlungnahme der einzelnen Abteilungen geschieht. Innerhalb eines gut geleiteten und zeitgemäß arbeitenden Vereins ist die Tätigkeit nicht schwer; der einzelne erhält in jedem Falle Rat und Anleitung, vieles, wie schriftliche Anträge und Berichte, den Verkehr mit den Behörden usw. besorgt in der Regel der Verein, so daß z. B. dem Vormund oft ‚nur' die persönliche Sorge bleibt, was freilich für das Kind die Hauptsache ist.

‚Es gibt Aufgaben, die ihrer Natur nach besser durch öffentliche Jugendhilfe, d. h. mit den Macht- und Finanzmitteln des Staates bzw. der Kommunen gelöst werden können. Es gibt aber ebenso Aufgaben, die ihrer Natur nach besser durch freie Betätigung der Gesellschaft, durch freie Jugendhilfe gelöst werden können. Öffentliche und private Jugendhilfe sind daher als zwei verschiedenartige, aber in ihrer Eigenart durchaus gleichwertige und selbständige Träger der Jugendhilfe anzuerkennen. Ja, grundsätzlich gesprochen, ist eine geeignete Hilfe, die der Jugend erwächst aus der freien und unmittelbaren Betätigung der Gesellschaft, höher zu werten und volkserzieherisch eher anzustreben als dieselbe Leistung durch behördliche Maßnahmen.' (Lenné.)

Die idealste Hilfe ist jedenfalls die von der christlichen Liebe inspirierte, die dem Menschen, besonders der Jugend, nicht um des Staates und der Gesellschaft willen hilft, sondern um seiner Seele willen, die Gott gehört und zu ihm zurückkehren soll.

Der katholische Fürsorgeverein ist Unglücklichen und Irrenden nachgegangen, hat ihrer leiblichen und geistigen Not im Stillen abgeholfen und sich dabei langsam, fast unmerklich entwickelt und ausgebreitet. Heute darf er nicht mehr im Verborgenen bleiben. Nie hat die

christliche Fürsorge vor einem so weiten Arbeitsfeld gestanden wie heute, nie vor so vielen, so unausweichlich fordernden Aufgaben. Sie bedarf der Anteilnahme weitester Kreise, wenn sie diese Aufgaben erfüllen soll, wenn sie unsere gefährdete Frauenwelt für ein nützliches, reines, glückliches Leben wieder gewinnen und erziehen soll. Werden sich genug Mitarbeiterinnen finden, die sich dem großen Gedanken der Liebesarbeit des katholischen Fürsorgevereins einfügen wollen?

B. Göring.

# Kunst

**Das Salemer Münster.** Wer, selbst unter den Reisenden, kennt Salem? Wer, selbst von den Liebhabern alter religiöser Kunst, kennt diese ehemalige Zisterzienserabtei in der Nähe des Überlinger Sees, eines Armes vom Bodensee? Sie liegt in dem schönen Tale vor dem bekannteren Heiligenberg, dem Ursitz der Fürstenberger. Seit der napoleonischen Säkularisation ist sie im Besitze des nun auch schon ehemaligen Großherzoglich Badischen Hauses der Zähringer und wird bewohnt vom Prinzen Max von Baden, dem einstigen Reichskanzler des Deutschen Reiches. Von der Abtei, die heute Schloß heißt, war der Mittelpunkt die Kloster-, jetzt Pfarrkirche, ein in benediktinischer Reinheit sich erhebender frühgotischer Bau. Im Innern ist er mit einer solchen Anzahl prächtiger, in Alabaster und buntem Marmor schimmernder, spätbarocker Altäre geschmückt, daß der erste Blick darauf die Seele verwirrt. Bisher hat man diese scheinbare Überladung und Überfüllung der Kirche mit 26 Altären dem Prachtsinn von zweien der letzten Äbte zugeschrieben. Nun weist in einem illustrierten Büchlein* Joseph Klein, der Pfarrer vom nachbarlichen Mimmenhausen, durch geistreiche Beobachtungen und Folgerungen überzeugend nach, daß die gesamte Ausstattung nicht Willkür ist, sondern die vielfältige Gestaltung eines Gedankens, eines Themas. Dieses selbst findet sich in goldenen Lettern auf schwarzer Tafel verkündet von einem singenden sterbenden Schwan vor der Darstellung Mariä Himmelfahrt, einem Riesenrelief, das die ganze Ostwand einnimmt. ‚Dem gekreuzigten Gott unter Anrufung der in den Himmel aufgenommenen seligsten Jungfrau Maria geweiht,‘ heißt es auf Deutsch. Danach gliedert sich das Thema dreifach: 1. die Passionsgeschichte des gekreuzigten Gottes nach Ursache, Vorbereitung und Verlauf; 2. die Erlösungsgnade in Maria; 3. die Weihe des Gottestempels durch den dort fortlebenden gekreuzigten Gott. Jeder dieser drei Gliedgedanken wird durch eine ganz bestimmt gelegene und gestaltete Reihe von Altären in Ganzfiguren, erzählenden Reliefs, schmükkenden Engelsköpfen zur hinreißenden Form. Diese Ausstattung führt durch die Bildersprache des Künstlers stufengleich ein in die Erlösung des Menschen. Meiner Ansicht nach sind noch manche andere unserer alten Kirchen zu Zeiten, wo der religiöse Gedanke lebendiger war als heute, nach einheitlichen Ideen aus der christlichen Erbauungslehre durch Steinbilder und Gemälde ausgestattet worden. Dies zu untersuchen und dann den Gläubigen und den Neugierigen einleuchtend darzustellen, würde die Stein- und Bilderpracht der Kirchen mit neuem Licht erfüllen, sie gewissermaßen organisch als Glieder einer übersinnlichen Gemeinschaft erscheinen lassen. Und das gäbe solchen Kirchen mit der neuen religiös vertieften Erkenntnis eine neue Weihe, eine neue Sprache, eine predigende und ergreifende Lebendigkeit.

Hans Roselieb.

* Das Salemer Münster, die Gedankenwelt der Innenausstattung. Verlag August Feyel, Überlingen, Bodensee.

## Theater

**›Totentanz 1921‹. Zur Uraufführung des Spieles von Leo Weismantel in der Katharinenkirche zu Nürnberg.**

Schicksale und Handlungen sind nach Dutzenden in dieses breite Freskengemälde gesammelt. Es ist ein Werk der großen Gebärden, die ein grausam-tierisches Leben und ein unersättlicher, Schicksale webender Tod hervortreibt. Leo Weismantel, der Franke, auf den die Literatur große Hoffnungen zu setzen berechtigt ist, rang hier mit dem Genius des Dramas und will seinen Segen an sich reißen; ob es ihm rein gelang? Es werden sich Stimmen erheben gegen diese Art von Querschnittdrama, welches das Bühnenspiel mit allen seinen Kräften potenzieren möchte. Diese fünf ‚Geschehnisse' mit Vor- und Nachspiel nähern sich stellenweise (in gewisser Notwendigkeit ihrer formelknappen Gedrängtheit) dem dramatischen Bilderbuch; aber die harte Schmiedearbeit des von Ideen heißlaufenden Dichtergemütes zwingt die tobende Mannigfaltigkeit zum großen Bekenntnis zusammen. Fürchterliche Musterung hält der Schnitter der Lebensgefilde. Kleidet er sich hie und da auch als Erlöser und Erfüller der reifen Menschlichkeit — seine Zartheit ist selten und schlecht verständlich. Dort erscheint er, um dem Haß den letzten Stoß zum Selbstmord zu geben: er zeigt die schreckhafte Grimasse seines Janushauptes. Oder er hält zynisch seine Auktion im Wüten der Feldschlacht und höhnt die Wertphilosophie des Grüblers, der töten muß. Als ‚wahrer Jakob' steckt er alle Gewinne ein; nur eine Seele entrinnt ihm zu neuem Kampf um neue Aufgaben. Oder er tanzt als schwarzer Werber mit der treulosen Schönen, die den armen Feldsoldaten an den fetten Prasser verriet: ein Kavalier in dunkler Seide, der seine Hochzeit feiern will. Gröbere Arbeit hat er zu leisten, wenn er den lügnerischen Pressekönig und seine ‚Gezeugten' zu fällen hat, wobei er zum Ende gar zu spüren bekommt, wie ‚des Dichters liebende Gewalt' die Mühseligen und Beladenen zur Glorie führt, an deren Glanz und erbarmender Liebe seine teuflische Tücke zuschanden wird. Dann aber gibt es vollauf zu tun, wenn er wuchernden Bauern seine Abrechnung vorlegt und ihnen ein schaudervolles Spiegelbild zeigt. So greift er barsch und kalt nach allem Leben und zieht aus Fluch und geistigem Unrat sündiger Erdensöhne die Schlußfolgerung, daß alles, was entsteht, nur wert sei, daß es zugrunde geht. Nur lernt er spät, daß stärker und tiefer als seine negative Lust an der Zerstörung der Wille des großen Gottes ist, der das Leben schuf und segnet und mit der erneuten Menschheit einen beschworenen Bund schließt, daß sie lebe und wirke — trotz Tod und Grauen. Dem ‚überkünstlerischen Willen' dieses Spieles (nach des Dichters eigenem Geständnis) hat die fachliche Dramaturgie gewiß manches vorzuwerfen; nur hüte sie sich, das Kind mit dem Bade auszuschütten — in diesem Falle: den glühenden Geist zu übersehen, der diese Szenen in fieberhafter Eruption aus sich schleudert, ... der diese fürchterliche (und doch wohltuende) Abrechnung mit den Erbärmlichkeiten unseres Diesseits und Säkulums hält und mit ihr einige wohlverschlossene Türen der Ästhetik des Dramas aufsprengt, daß unserer Tage Sturmwind durch sie wehe. Hier verraten viele Stände ihre ungeschminkte Innerlichkeit, die heute sonst nur öffentliches Geheimnis ist, ohne noch ins ‚Poetische' aufgenommen zu sein. Hier versuchen wenigstens Typen und Symbole — stellenweise allerdings auch nur Allegorien — Unerhörtes darzustellen. Doch wer wollte einem Eroberer verübeln, daß sein eifernder Drang nicht sogleich breite Straßen anlegt! —

Die Uraufführung am 25. November durch das Nürnberger Stadttheater unter W. Stuhlfeld hat das Verdienst, einem Dichter unserer eigensten Angelegenheiten gedient zu haben; ein Lob, dessen vor allem der ausgezeichnete Szenenbildner E. L. Schön und schließlich alle Mitwirkenden würdig sind. Einige rhetorische Längen des Textes (Buch im Patmosverlag Frankfurt a. M.) zu streichen, würde das ‚Spiel' auf den Brettern noch gewinnen lassen, das sicherlich seinem nachdenklichen Autor aufs neue den Weg weist, künftig noch strafferer und mehr ‚betastlicher' Gestaltung nachzusinnen!

Dr. O. S.

# Neues vom Büchertisch

## Religiöse Literatur

**Die deutsche Ausgabe des Neuen Testamentes**, nicht die gelehrte, sondern die praktische, die auf unsern Nachtkasten gehört, ist die von dem Kapuziner Konstantin Rösch. Er bleibt nicht am Buchstaben des Grundtextes — es ist der griechische nach Nestle, an den er sich hält — kleben, noch verwässert er ihn. Der Druck ist übersichtlich angeordnet, der Text sinngemäß gegliedert, Kapitel- und Verseinteilung nur am Rand vermerkt; dünnes Papier ermöglicht bei 600 Seiten und deutlichem Druck handliches Format (F. Schöningh, geb. M. 28.— und höher. — ‚Helden des Christentums' nennt sich eine von Konrad Kirch S. J. herausgegebene kleine hagiographische Bibliothek, deren zweites Bändchen den großen Heiligen des Ostens wie Athanasius und Johannes Chrysostomus gewidmet ist (Bonifaciusdruckerei, 197 S., geb. M. 18.—). —‚Das Leben Anna Katharina Emmerichs' von P. Th. Wegener erschien in 6. Auflage (A. Laumann, Dülmen, 356 S.; geb. M. 22.50). — Eine vollständige ‚Papstgeschichte' liegt nun in drei handlichen Bänden der Sammlung Kösel vor. Der Breslauer Kirchenhistoriker Frz. X. Seppelt hat in zwei Bändchen die Päpste ‚von den Anfängen bis zur französischen Revolution' behandelt (Nr. 88/89 u. 90/91, Kösel & Pustet, je M. 14.—), nachdem früher schon Klemens Löffler die Pontifikate von der Revolution bis zur Gegenwart dargestellt hatte (Nr. 46, M. 7.—). — Einen kurzen Lebensabriß des ‚seligen Petrus Canisius' (Kühlen, M.-Gladbach, M. 3,50) hat zu dessen 400jährigen Geburtstag sein Ordensgenosse Johannes Metzler geschrieben und autobiographische Aufzeichnungen des Seligen übersetzt und herausgegeben: ‚Die Bekenntnisse des sel. Petrus Canisius' (Ebenda). ‚Confessiones' hatte sie Canisius nach dem Vorbild Augustins überschrieben. — ‚Des Heiligen Augustin Bekenntnisse' hat Herman Hefele neu ins Deutsche übertragen (Eugen Diederichs, 316 S., M. 40.—, geb. M. 50.—). Zu einer Auseinandersetzung mit der Einleitung Hefeles ist hier im Rahmen einer Bücherschau nicht der rechte Platz. Wir nennen aber die Neuerscheinung an dieser Stelle, weil eine Zeit, die in ihren Büchereinkäufen wählerisch sein muß, auf ein so unsterbliches Werk der Weltliteratur verwiesen sein will, zumal wenn es so glücklich übersetzt ist wie hier. Das ist nicht der Hefele des Dantebuchs, das ist der Hefele vom ‚Gesetz der Form'! Bei einem Augustinus, der nicht nur ein Denker, sondern auch ein Künstler ist, der, gerade in den hymnischen Konfessionen, das Instrument der antiken Kunstprosa, jenes rhythmisierten, auf Klangschönheiten angelegten Lateins, mit Virtuosität meistert, ist es nicht genug, richtig zu übersetzen, obwohl auch dies philologische, theologische und philosophische Kenntnisse voraussetzt, über die nicht alle modernen Übersetzer Augustins verfügten, sondern es gilt auch, die sprachliche Kunstform nachzuschaffen. Hefele ist dies gelungen. — Eine Konfession im Sinne eines Lobpreises Gottes für empfangene Gnaden, aber ferne jeder literarischen Absicht, ist das ‚Geistliche Tagebuch' der Lucie Christine (L. Schwann, XXX u. 372 S., M. 28.— geb. M. 32.—). Es ist Zwiesprache einer erwählten Seele mit Christus, aber auch schlichter und doch wunderbarer Bericht über mystische Gnadenerweise, für den Seelenführer, der das Tagebuch veranlaßte, bestimmt und von uns mit Ehrfurcht gelesen; hat doch diese Frau, eine in großer, beziehungsreicher Familie stehende Dame der Pariser Gesellschaft — Lucie Christine ist ein Deckname — glückliche Gattin, zärtliche,

vielbeschäftigte Mutter von fünf Kindern, aus Demut und keuscher Zurückhaltung nicht einmal dem ihr eng verbundenen Gatten ihr Geheimnis entdeckt, obwohl es ihr auf den Lippen brannte. Nachdem die Begnadete 1908 gestorben war, veröffentlichte der Jesuit Poulain, eine Autorität auf dem Gebiet der mystischen Theologie, ihre Aufzeichnungen. Romano Guardini, dem das ‚Tagebuch' in jahrelangem Umgang ans Herz gewachsen ist, hat es mit liebevollem Bemühen übersetzt und eine Einleitung dazu geschrieben, die den Leser schon im voraus gefangennimmt.

## Geschichte

In allen Nöten der Gegenwart, inmitten der schwerwiegenden Auseinandersetzungen zwischen Macht und Recht wird man sich trotz der Sorgen um die Zukunft doch immer noch, vielleicht sogar in erhöhtem Maße gedrängt fühlen, das Werden der Gegenwart zu erfassen und das Gewordene aus der Vergangenheit heraus pragmatisch zu erklären. Ein großzügig angelegter, kulturpsychologisch und philosophisch vertiefter Aufriß der Geschichte würde, selbst in einseitiger Perspektive, hier wertvolle Dienste leisten. Der Versuch von Richard Kralik, Grundriß und Kern der Weltgeschichte (Graz und Wien 1920, Verlagsbuchhandlung Styria) kann aber diese Führeraufgabe nicht übernehmen. Für einen Grundriß bietet es zu viel Dekoration, für einen Kern zuviel kleines Material, ganz abgesehen davon, daß über der etwas mechanischen Einteilung der Kapitel die ideellen Gesichtspunkte, die treibenden Kräfte, die leitenden Ideen nicht genügend ins Licht treten. Vom Standpunkt einer pädagogischen Technik aus weit praktischer und übersichtlicher angelegt, allerdings nur auf ein bestimmtes Gebiet der Geschichte eingestellt, ist die kurze ‚Kirchengeschichte' von Hans Achelis (Leipzig 1920, Quelle und Meyer). Sie entstand aus dem Wunsche, ‚den heimkehrenden Kommilitonen den Wiedereintritt in die wissenschaftliche Arbeit zu erleichtern'. Klarheit der Gliederung, glückliche Trennung des Wesentlichen vom Nebensächlichen, größtmögliche Objektivität in der Beurteilung der Verhältnisse werden dem Buch auch über den ursprünglich vorgesehenen Kreis hinaus Freunde werben, so sehr der katholische Benützer auch wünschen muß, daß gewisse Partien in anderer Beleuchtung — ich denke z. B. hier nur an die außerreligiösen Ziele der Hussitenbewegung, oder die durch die dogmatische Intoleranz Luthers hervorgerufenen Risse in der auch politisch mehr zu charakterisierenden Reformationsbewegung —, gewisse Perioden in längerer Behandlung erschienen wären. Von monographischen Darstellungen verdient Erwähnung die interessante Broschüre des Freisinger Lyzealrektors Karl Holzhey, Assur und Babel in der Kenntnis der griechisch-römischen Welt (Freising-München 1921, F. P. Datterer). Gegenüber der Art aber, wie Walter Classen in seinem Buch ‚Die Germanen und das Christentum' (Hanseatische Verlagsanstalt Hamburg, Heft 4. der Reihe ‚Das Werden des deutschen Volkes') bona fide populäre Geschichte schreibt, muß immer wieder betont werden: Popularität ist nicht Sentimentalität, gefällige Darstellung ist nicht unnötige Breite. Oberstes Gesetz einer solchen Darstellung ist und bleibt: Klarheit und Durchsichtigkeit. Und gerade hier, wo es sich um einen werdenden, psychologisch aber ungemein komplizierten Organismus handelt, wäre eine feine Herausarbeitung und Interpretierung der organisierenden Faktoren vonnöten gewesen. Viel mehr interessierte Freunde kann die freilich wissenschaftlicher orientierte Schrift von Ernst Schoenian, Die Idee der Volkssouveränität im mittelalterlichen Rom (Frankfurter Historische Forschungen. Neue Folge 2, herausgegeben von Gg. Küntzel und F. Kern, Leipzig 1919) erwecken, die in kurzen Zügen die aus dem Altertum vererbte Idee der Souveränität des römischen Volkes und die Versuche zu ihrer scheinbaren oder wirklichen Realisierung von den byzantinischen oder altpäpstlichen Zeiten an verfolgt bis herauf zur Ideologie des Cola di Rienzi. Wir lernen hier die demokratischen Theorien einer Zeit kennen, die ihrem ganzen Wesen nach solchen Theorien fremd war, aber auch die Einstellung einer demokratischen Souveränität in die Idee eines geschichtlich berechtigt scheinenden Imperialismus. — In viel stilleren Bahnen geht die wissenschaftlich noch prächtigere Leistung von Karl Schottenloher, Philipp Ulhart, ein Augsburger Winkeldrucker und Helfershelfer der Schwärmer und Wiedertäufer 1523—1529 (Hist. Forschungen und Quellen, herausgegeben von Jos. Schlecht 4. Heft, München-Freising, F. P. Datterer 1921). In entsagungsvoller Kleinarbeit hat der Verfasser eine Reihe von anonym erschienenen Druckschriften jener stürmisch bewegten ersten Reformationsjahre, von denen besonders die für die

Wiedertäufer wichtig sind, dem Augsburger Philipp Ulhart zugeschrieben, der nach anfänglicher Gefolgschaft Luthers in den Dienst radikaler Elemente trat. Diese Schrift zeigt, wie durch mühenreiche gewissenhafte Kleinarbeit die größten Perspektiven in eine wichtige Epoche gewonnen werden können. Es ist von besonderem Reiz, immer wieder die mächtigen Brandungen der weltbewegenden Geschichte in die heimlich schaffende Winkeloffizin der alten Reichsstadt hineinrollen zu hören. — Mit dieser Schrift sind wir schon in das Zeitalter der Reformationen und Revolutionen übergetreten. Zufällig liegen über die politischen Umwälzungen in der neuerer Geschichte zwei Zusammenfassungen vor: A. Cartelliere, ‚Geschichte der neueren Revolutionen' (Leipzig, Dyk 1921) und G. Waenting, ‚Die neueren Revolutionen als Entwicklungserscheinungen in der Geschichte' (Halle 1921). Beide sind — ohne neue Ergebnisse bringen zu wollen — leicht faßlich und sachlich ruhig gehalten: bei Cartellieri scheint mehr das referierende, bei Waenting mehr das pragmatische Element vorzuherrschen, ohne daß jeweils das andere zu kurz käme. In die auf die mächtigste und nachhaltigste Revolution folgende Restaurationszeit und die Periode des mit den alten Mächten ringenden Liberalismus und Nationalismus führt uns die wertvolle Publikation von Joseph Krauter, Franz Freiherr von Ottenfels. Beiträge zur Politik Metternichs im griechischen Freiheitskampf 1822—1832. (Salzburg 1913, Anton Pustet). Da Ottenfels in den entscheidenden Jahren Botschafter in Konstantinopel war, geben seine Briefe — von denen die an Gentz die inhaltreichsten sind — einen lebendigen Einblick in jene Politik, die um so wichtiger ist, als man unter dem Einfluß der westlich-liberalen Geschichtsschreibung sich gewöhnt hat, die Dinge ganz allein durch die pseudonationalistische Brille des englisch-französischen Liberalismus zu sehen. — Da in der griechischen Frage auch Bayern eine Rolle gespielt hat, sei hier nur im Vorbeistreifen die Gedächtnisschrift von F. C. Endres, In memoriam. Eine Erinnerung an die tausendjährige Heeresgeschichte Bayerns (München-Leipzig 1920, Duncker und Humblot) erwähnt, deren Verfasser sich bei allem Festschriftcharakter des Buchs doch mehr der historischen Wirklichkeit hätte nähern dürfen. Wichtiger sind zwei Biographien, die beide im Historia-Verlag Paul Schraepler in Leipzig erschienen: ‚Leopold Rankes Leben und Wirken.' Nach den Quellen dargestellt von Hans F. Helmolt (1921) und Frhr. v. Freytag-Loringhoven, ‚Generalfeldmarschall Graf v. Schlieffen. Sein Leben und die Verwertung seines geistigen Erbes im Weltkrieg' (1920.) Vom Gegenstand zunächst abgesehen — für manchen mag ja das Leben und Denken des Generalstabschefs größere Bedeutung beanspruchen als das lange Leben und Wirken des grundlegenden Historikers — zeigt schon die Art der Darstellung die große Kluft zwischen dem Ranke-Biographen und dem im großen ganzen nur militärisch interessierten General: dort Geschichtlichkeit trotz der Biographie, hier trotz historischer Geberde nur eine dünnatmige Panegyrie; dort historische Basis, hier persönliche. — Beide oben genannten Männer gehören nun schon der Zeitgeschichte an, deren politischen und pädagogischen Wert und wissenschaftliche Möglichkeit Justus Hashagen in einer lesenswerten Abhandlung: Das Studium der Zeitgeschichte (Bonn 1915, Friedrich Cohen) begründet. Freilich heißt es dort (S. 10): ‚Die Zeitgeschichte wird gut tun, bescheiden anzuerkennen, daß sie an wissenschaftlicher Festigkeit mit der bevorzugten Vergangenheitsgeschichte nicht wetteifern kann.' Fritz Hartung, ‚Deutsche Geschichte von 1870 bis 1914' (Bonn und Leipzig 1920, Kurt Schroeder) weiß aber trotzdem die fluktuierenden Eindrücke der noch in unsern Tagen sich auswirkenden Politik mit den Forderungen historischer Wissenschaftlichkeit zu vereinen. Wir haben hier eine — trotz imperialistisch klingender Auffassung — doch objektive, lehrreiche und tiefschürfende Darstellung der Jahrzehnte des Hohenzollernreiches vor uns, nicht so chronologisch starr gebunden wie die gewiß sorgsam registrierende neue Geschichte Egelhaafs, dafür mit größerem Blick die Fäden nach rückwärts und vorwärts knüpfend — also mehr Geschichte denn Annalistik. Dagegen kann dem andern uns vorliegenden Werk zeitgeschichtlichen Inhalts, Conrad Bornhak, ‚Deutsche Geschichte unter Kaiser Wilhelm II., (Leipzig-Erlangen 1921, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Werner Scholl) kein Lob gespendet werden. Das reine Tatsachenmaterial ist zwar gut gesammelt und verarbeitet. Aber die souveräne Art des Urteilens, die Flüchtigkeit der Durchdringung, der noch dazu durch üblen Stil gestörte hochmütige Ton, der das ganze Buch durchweht, der geringe Ernst, mit dem die

wichtigsten Probleme behandelt werden und der sich in den kulturgeschichtlichen Partien besonders gelockert hat, all das bringt das Buch hart an den Rand journalistischer Räsonierlust. Immerhin ist es noch keine Mache wie das offensichtlich mit fabrikmäßiger Geschwindigkeit aus Zitaten — allerdings trefflicher Autoren — kompilierte Büchlein von Johannes Bühler, ‚Der Franzose. Eine Geschichte Frankreichs für Deutsche' (München 1921, Riehe und Reusch). Des Verfassers schulbuchartige Verbindungstexte machen einem Winkelblättchen hurrapatriotischer Richtung alle Ehre. Daß ein Problem wie das seinige auch mit wissenschaftlich-historischer Gründlichkeit gefaßt und durchfurcht werden kann, zeigen die Aufsätze, die Joachim Kühn unter dem Titel ‚Der Nationalismus im Leben der dritten Republik' (Berlin 1920, Gebr. Paetel) gesammelt hat: Marie Luise Becker, Otfried Eberz, Hermann Gruber, Hermann Platz, Paul Rühlmann, Matthias Salm, Wolfg. Windelband sind Mitarbeiter, der Botschafter Freiherr von Schoen hat ein Geleitwort mitgegeben. Das Problem des allmächtigen, alles betäubenden und alles verschlingenden Chauvinismus ist hier von den verschiedensten Seiten mit psychologischer Gründlichkeit und historischer Wahrheitsliebe durchleuchtet. Wie ein furchtbarer Moloch, der die besten geistigen Besitztümer eines Volkes auffrißt, steht der engbrüstige aggressive Nationalismus am Horizonte dieses Buchs. Besonders bezeichnend sind die Ausführungen von Joachim Kühn und Hermann Platz. Der Nationalismus in der französischen Dichtung seit 1871 und in noch stärkerem Grade der Aufsatz von Otfried Eberz, Die gallikanische Kirche als Werkzeug der Revanche.

## Mythologie und Religion

‚Hätte man die Nibelungen', so schreibt Goethe einmal, ‚gleich in tüchtige Prosa gesetzt und sie zu einem Volksbuche gestempelt, so wäre viel gewonnen worden und der seltsame, ernste, düstere, grauerliche Rittersinn hätte uns mit seiner vollkommenen Kraft angesprochen.' Nun haben Friedrich Wolters und Karl Petersen nicht nur die Nibelungen, sondern alle ‚Heldensagen der germanischen Frühzeit' (Werke der Schau und Forschung aus dem Kreise der Blätter für die Kunst; Ferdinand Hirt, Breslau 1921, M. 34.—, geb. M. 46.—) in kräftiger dichterischer, möglichst dem Urtext angenäherter Prosafassung herausgegeben, mit der ausgesprochenen Absicht, ‚das ursprüngliche heldische Ethos zur Erscheinung zu bringen'. In dieser schönen und lesbaren Form werden unsere Heldensagen manchen Leser ganz neu und ursprünglich ansprechen und vielleicht in unserer Zeit wirklich kräftigend wirken. Ein Volksbuch wird es aber kaum werden, dazu ist die tiefdringende, in Geist und Atmosphäre der Dichtung gut einführende Einleitung zu wenig populär; auch scheut man sich wegen der romantischen Melancholie, mit der dort der Ausbreitung des Christentums, der ‚Zeit des großen Göttersterbens' gedacht wird, das Buch Unreifen in die Hände zu geben. Dagegen hat Will Vesper ‚Die Nibelungensage' (Der Blumengarten, Volks- und Jugendbücher, Bd. I; G. Stalling, Oldenburg; geb. M. 23.—) vor allem für die reifere Jugend und das Volk ‚neuerzählt'. Geschickt ist hier die von Wolters im Einklang mit den Texten getrennte nordische und deutsche Überlieferung zu einem abgerundeten, faßlichen Ganzen verschmolzen. Der Stil der Erzählung — augenscheinlich von der altisländischen Prosa beeinflußt — ist dem Stoff angemessen, was sich leider von den schlechten Illustrationen, die expressionistisch sein wollen, nicht sagen läßt. — In den ‚Deutschen Natursagen, 1. Reihe: Von Holden und Unholden', hat Paul Zaunert (Deutscher Sagenschatz, Diederichs, Jena 1921, M. 20.—, geb. M. 28.—) alten deutschen Volksaberglauben von Riesen und Zwergen, vom wilden Heer der Nacht, von Waldfräulein und der Frau Holle, von Berg- und Wassergeistern usw. sorgsam zusammengetragen und in schlichtem Ton erzählt. Welche Gelehrsamkeit dazu gehörte, um so ein Buch zustande zu bringen, merkt man nur aus den Anmerkungen. — Eine merkwürdige Verwandtschaft mit der ältesten germanischen Dichtung zeigt die altbabylonische, den gleichen Heldengeist und die gleiche Neigung zum Metaphysischen. Man glaubt, bald die Merseburger Zaubersprüche, bald die Edda, bald das Hildebrandslied vor sich zu haben, wenn man dieses Stück Weltliteratur durchblättert, das Arthur Ungnad, ‚Die Religion der Babylonier und Assyrer' (Religiöse Stimmen der Völker, Bd. III, Diederichs, Jena 1921, M. 40.—, geb. M. 52.—) zum erstenmal in seinem ganzen Umfang dem Gebildeten zugänglich macht. Die rhythmische Übersetzung liest sich gut, die Anmerkungen sind auf das Notwendigste beschränkt, die gut orientierende Einleitung hält sich frei von den Übertreibungen der

Panbabylonisten, die alle Religion und Wissenschaft auf Babel zurückführen wollten. Nur einige Andeutungen, gewisse christliche Vorstellungen seien vielleicht auf babylonische zurückzuführen, wären besser unterblieben. Auch in der Bewertung des altindischen Denkens macht sich nun eine größere Nüchternheit geltend. Das zeigt die besinnliche Einleitung von Alfred Hillebrandt zu seinen Übertragungen ‚Aus Brahmanas und Upanisaden' (Religiöse Stimmen der Völker, Bd. I, ebenda 1921, M. 25.—, geb. M. 36.—), die von Schopenhauers Enthusiasmus und Deussens schopenhauerisierender und kantianisierender Interpretation weit abrückt, ohne doch mit Goethe zu meinen, ‚die indische Lehre taugte von Haus aus nichts'. Gerade Hillebrandts prägnante Prosafassung spiegelt deutlich die herbe Größe dieser alten Religionsurkunden; leicht verständlich ist sie freilich nicht immer, und die knappen Anmerkungen sind in erster Linie für den Fachmann bestimmt. Zur ersten Einführung wird man daher besser zu Johannes Hertels glatterer, aber auch verwaschenerer, mit Versen durchsetzter Übertragung greifen, ‚Die Weisheit der Upanischaden' (C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung, München 1921, kart. M. 16.—, geb. M. 21.—). Die Erläuterungen bieten dem Laien das zum Verständnis Notwendige, die Einleitung wendet sich ebenfalls gegen Deussen und weist auf die Mannigfaltigkeit der in den Upanischaden enthaltenen Anschauungen hin, auf das Gemenge von erhabener Spekulation und Magie, das uns keineswegs zur Erbauung dienen kann. So gelangen wir allmählich dazu, das altindische Lehrgut ohne Übertreibung, gerecht und sachlich abwägend, in den großen Organismus der Weltliteratur einzuordnen. An seiner Stelle scheint nun, neben dem modernen Inder Tagore, die chinesische Gedankenwelt berufen, die Rolle eines modischen Religionsersatzes zu spielen. Einen widerlichen Synkretismus atmet wenigstens das Vorwort von Walter Salenstein zu seiner Übertragung der ‚Gleichnisse' des Dschuang-Dsi (Rotapfelverlag, Erlenbach-Zürich u. Leipzig, M. 10.—, geb. M. 14.—). Er stellt nicht nur Lao-Tse, Buddha, Christus, Dostojewski, Marx und Eisner in eine Reihe, er möchte auch alle Großen der Menschheit nebst dem Gottmenschen selbst zu Bannerträgern des Kommunismus und der Weltrevolution umstempeln. Die Wiedergabe nach dem Englischen war zudem recht überflüssig, da wir schon zwei Übertragungen aus dem Urtext besitzen. Überhaupt sind Übersetzungen aus zweiter Hand selten eine Bereicherung der Literatur. Eine Ausnahme bildet vielleicht die Nachdichtung des Taoteking, die Karl Dallago unter dem Titel ‚Lao-Tse, Der Anschluß an das Gesetz oder der große Anschluß' (Brennerverlag, Innsbruck 1921, M. 9.50) veröffentlicht hat. Über die Auslegung dieses tiefgründigen Werkes sind sich ja auch die Gelehrten nicht einig, so mag denn seine Nachschöpfung von innen heraus, ohne philologische Hilfsmittel, eine gewisse Berechtigung haben. Dallago vermeidet die Geziertheit Ulars und die Plattheiten anderer Übersetzer. Gleichgültig, was man von dem Buche Laotse und was Dallago zuschreiben muß, aus ihm spricht eine ursprünglich erlebte, tiefe Lebensweisheit, die unserer Zeit nur heilsam sein kann. Nur müssen wir uns hüten, sie mit Religion zu verwechseln. Religion im abendländischen Sinne stellt die metaphysisch begründete Lehre Laotses gewiß nicht dar; auch in China ist ihr Urheber niemals zum eigentlichen Religionsstifter geworden. Die Sekte, die sich auf ihn beruft, ist weit entfernt von seinem Geist. Das stellt auch Martha Burkhardt fest, in ihrem hübschen, auf eigenen Reiseeindrücken beruhenden und mit vielen selbstgezeichneten Bildern geschmückten Buch ‚Chinesische Kultstätten und Kultgebräuche' (Rotapfel-Verlag, Erlenbach-Zürich, M. 26.—, geb. M. 32.—). Wer das wirkliche religiöse Leben der Chinesen in seiner ganzen Kindlichkeit und menschlich-allzumenschlichen Bedingtheit anschaulich und mit einem Anflug von schalkhaftem Humor geschildert finden will, der greife zu diesem Büchlein! Bei allem Ergötzen, das diese reizvollen Aufzeichnungen bereiten, muß auch einen Verherrlicher des Orients doch ein gelinder Zweifel überkommen, ob wir wirklich gut daran tun, unser eigenstes und höchstes Gut aufzugeben, um östlichen und fernöstlichen Idolen nachzujagen.

## Neue Erzählungsbücher

Nikolai Gogol, ‚Mirgorod'. Deutsch von Karl Noetzel. Derselbe, ‚Die Abenteuer Tschitschikows' oder ‚Die toten Seelen'. Deutsch von Alexander Eliasberg. Gustav Kiepenheuer, Potsdam.

Über Dostojewski wird Gogol vergessen, der Dichter über dem Ethiker – Lauf der Zeit. Unsagbar liebevolle Kleinarbeit eines mächtigen Dichtertums zeigt sich in den Erzählungen vom Lande, die ‚Mirgorod' haupt-

sächlich enthält. Der russische Mensch, ewig und groß wie sein Land, steigt gewaltig aus diesen Bildern auf. Zu welcher einzigen Höhe Gogol sich erheben konnte, zeigt aber das nationale Heldengedicht von Taras Bulba. Das ist Dichtung und Mysterium in höchster Form, das Nationale mit dem Himmlischen zu innigster Wechselbeziehung verbunden, Zeugnis eines gewaltigen Glaubens an Volk und Gott. Wo ist der deutsche Dichter, der uns das schenkt? — Die monumentale Gaunergeschichte von den ‚Toten Seelen' ist bekannter. Auch sie ist bis in die letzten Fasern national. Die Kiepenheuerschen Ausgaben rechtfertigen sich durch vorzügliche Ausstattung mit Dünndruckpapier und beispiellos niedrigen Preis.

Joris Karl Huysmans, ‚Tief unten'. Deutsch von Victor Henning Pfannkuche. Verlag Gustav Kiepenheuer, Potsdam.

Huysmans hat bekanntlich, ehe er zur Kirche zurückkehrte, ‚tief unten' in dem Schlamm der Zivilisation vegetiert. Aber sicher erkennt man schon in den literarischen Zeugnissen dieser Epoche, daß sie Durchgang bleiben wird. Letzten Endes war es ein unzähmbarer Glücks- und Forschungsdrang, der Huysmans trieb; ein wenig Libertinage freilich muß man noch hinzurechnen. ‚Tief unten' gibt nur dem Kulturpsychologen etwas; als schriftstellerische Leistung ist das Buch wie alles von dem Franzosen nicht überwältigend: kalte Mischung exakter Beschreibung und vorgetäuschter Tiefe. Unreife Menschen lassen natürlich die Finger von dem Buch.

Emmy Hennings, ‚Das Brandmal'. Ein Tagebuch. Erich Reiß Verlag, Berlin W 62.

Werfel hat einmal den ‚Gesang einer Frau' gedichtet, der die typische Unfähigkeit der modernen Frau zergliedert ihr Leben durch Willen oder Instinkt gerade zu führen. Daran erinnert dieses menschliche Dokument. Es soll natürlich kein Urteil ausgesprochen werden, wenn gesagt wird, diese Frau mit dem Brandmal ist Vagabund. Irgendwie dumpf gelockt, nicht nein, nicht ja, Getriebene, wehrlos Dingen und Menschen gegenüber, beileibe nicht schlecht, nur sehr bemitleidenswert, Dirne durch Zufall oder Zufälle. Keine Spur Leichtfertigkeit ist in dem Buch, sicher sogar viel Unschuld wie bei einem Kind, das während der Schlacht spielt.

Claudio, Aus den Aufzeichnungen eines gefangenen Poeten. Mit 16 Zeichnungen. Delphin-Verlag, München.

Jemand wird in Paris vom Kriege überrascht und interniert. Zunächst wird ihm mit vielen Anderen ein französisches Dorf zum Aufenthalt angewiesen, dann öffnet und schließt sich das Lager. Der dies Buch schrieb, ist wirklich ein Poet. Er sieht die Dinge mit einer gewissen passiven Intensität, lebt von Stimmungen und der Leser wieder lebt auch von diesen Stimmungen.

---

Als Kunstbeilage zu dem Artikel ‚Gottfried Kellers Weg zum „Atheismus"' ist diesem Heft ein Bildnis Gottfried Kellers von Arnold Böcklin beigegeben; außerdem enthält es die beiden Bilder von Matthäus Schiestl ‚Der junge Dürer' und ‚Das Almosen des Armen', die aus technischen Gründen nicht mehr ins Dezemberheft aufgenommen werden konnten.

---

Herausgeber und Hauptredakteur: Professor Karl Muth, München-Solln.
Mitglieder der Redaktion: Fritz Fuchs und Dr. Otto Gründler, beide München.
Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Paul Schreiter, München.
Für Österreich-Ungarn Herausgeber und verantwortlicher Redakteur: Paul Siebertz in Wien VI, Capistrangasse 4.
Verlag und Druck der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten, Bayern.
Alle Einsendungen an Redaktion des Hochland, München, Bayerstraße 57/59.
Für Manuskripte, die nicht im ausdrücklichen Einvernehmen mit der Redaktion eingesandt werden, kann keine rechtliche Haftung übernommen werden.

Alfred Kubin/Ostermorgen



# Der großdeutsche Gedanke und die deutsche Zukunft / Von Karl Gottfried Hugelmann

Daß es eine ‚deutsche Frage' gibt, ruft uns ein Stück der Größe, aber auch der Tragik unserer nationalen Geschichte ins Bewußtsein. Es hat eine italienische Frage gegeben, aber sie ist gelöst worden. Eine französische oder englische oder spanische ‚Frage' hat es überhaupt niemals gegeben. Während die westlichen Völker unmittelbar und mit geringen Reibungen den Übergang vom mittelalterlichen Lehensstaat zum modernen Nationalstaat fanden, wurde in deutschen Landen am Ausgang des Mittelalters nicht von oben, sondern in den einzelnen Territorien das Lehenswesen überwunden, nicht das Gesamtreich, sondern die einzelnen Territorien entwickelten sich zu modernen Staaten, deren Zusammenhang untereinander und Eingliederung in das Reich im Laufe der Neuzeit eine fortschreitende Lockerung erfuhr.

Die mannigfachen Gründe dieser Erscheinung können hier nur flüchtig gestreift werden. Bot zweifellos zunächst der innere Aufbau und Volksreichtum des deutschen Volkes und die Ausdehnung seiner Siedelung, die über zwei Wasserscheiden hinweg das Stromgebiet dreier Meere umfaßt, eine günstige Voraussetzung für diese Entwicklung, so liegt der Hauptgrund wohl in seiner geistigen Anlage, in dem tiefen Bedürfnis nach Individualisierung und Pflege jeder Sonderart. Die deutsche Kultur verdankt dieser Geistesanlage ihre unvergänglichsten Blüten, auch der deutsche Staat eine wertvolle Seite seines Wesens, aber unsere Tragik war, daß uns das, was wir in der Kunst (in der Gotik) so vorbildlich geleistet haben, die auseinanderstrebende Fülle und den Reichtum in höherer Einheit zu binden, in der Politik bisher nur in kurzen Glanzzeiten unserer Geschichte gelungen ist. Schließlich hat die italienische Politik der deutschen Könige, über deren relative Notwendigkeit und deren befruchtende Wirkung in anderer Richtung damit in keiner Weise abgesprochen werden soll, zur Schwächung der deutschen Zentralgewalt beigetragen und so mit den anderen Momenten zusammen zu jenem Länderpartikularismus geführt, der um die Wende des Mittelalters und der Neuzeit das Reichsgefüge bereits bedenklich zu lockern begann.

Doch wäre dieser Partikularismus für den nationalen Zusammenhang an sich noch nicht so bedrohlich geworden, wenn nicht an der Schwelle der Neuzeit die konfessionelle Spaltung zu einer Zusammenfassung dieser Vielheit territorialer Gewalten in zwei einander zeitweilig geradezu feindliche Gruppen unter der Führung Österreichs und Preußens geführt hätte. Der Dualismus dieser beiden Mächte klang schließlich in einen Kampf um die Vorherrschaft in Deutschland aus, erschwerte die Aufgabe der Überwindung des Partikularismus durch die Alternative ‚Großdeutsch' oder ‚Kleindeutsch' und endete erst mit der vorläufigen Verdrängung Österreichs aus Deutschland. Diese Entwicklung läßt sich aber auch durch die konfessionelle Spaltung allein nicht ausreichend erklären. Man muß sich vielmehr vergegenwärtigen,

daß unter dem Druck der weltpolitischen Lage, unter der Bedrohung Mitteleuropas durch die Türken, welche die zunächst betroffenen Völker vor eine der größten militärpolitischen Aufgaben stellte, das Südostdeutschtum in eine engere politische und staatsrechtliche Verbindung mit südöstlich dem Deutschtum vorgelagerten Völkern bezw. Volksteilen gebracht wurde. Das allmähliche Erwachsen eines österreichischen Staates und die ebenso allmähliche Herauslockerung Deutschösterreichs aus dem Reichsgefüge sind zwei Seiten dieser geschichtlichen Entwicklung, deren Stufen durch die Jahre 1526 (dynastische Union zwischen den Erbländern, Böhmen und Ungarn), 1620 (Schlacht am Weißen Berg und ‚Vernewerte Landesordnung' in Böhmen), 1687 (habsburgisches Erbkönigtum in Ungarn nach Vertreibung der Türken), 1723 (pragmatische Sanktion), 1804 (vereinigtes österreichisches Erbkaisertum) gekennzeichnet sind. Mit der Schöpfung des österreichischen Kaisertums fällt der Untergang des alten Römischen Reiches deutscher Nation (1806), welches sich in den Napoleonischen Kriegen nicht zu behaupten vermochte, nicht nur zufällig zeitlich zusammen. Daß die Abwehr des Türkensturmes auch vom nationalen deutschen Standpunkt aus eine Großtat war, steht außer Zweifel; ebenso aber — darin liegt die Tragik unserer Geschichte —, daß durch die Absonderung des Südostdeutschtums diesem selbst und der Gesamtnation wertvolle Quellkräfte nationalen Lebens verloren gingen. Allerdings darf auch nicht vergessen werden, daß gerade dieses Herauswachsen Österreichs allein zu einer einzigartigen, von den übrigen katholischen Reichsständen nicht geteilten Sonderstellung ein Gegengewicht gegen eine vollständige Spaltung Deutschlands in zwei konfessionelle Lager bildete.

Das Bewußtsein seiner Einheit und seines Eigenwertes hat aber das deutsche Volk trotz alledem laut zahlreicher leider nur zu wenig gewürdigter Zeugnisse niemals ganz verloren. Ja, gerade mit der tatsächlichen Auflösung des alten Reiches ging ein starkes geistiges Sehnen nach politischer Einheit Hand in Hand. Es fand seinen Ausdruck in der deutschen Kaisersage von dem im Kyffhäuser schlafenden Kaiser Friedrich. Diese Sehnsucht wandelt die Kaiserkrone, ursprünglich das Symbol eines *universalen* Staatsgedankens, zum Symbol *nationaler* Wiedergeburt und begleitet in immer wiederkehrenden, seit der Wende von Mittelalter und Neuzeit bestimmter klingenden Stimmen das deutsche Volk durch alle Jahrhunderte der Zerrissenheit und Erniedrigung. Unter dem Druck der Fremdherrschaft, welcher nach dem Zusammenbruch des alten Reiches auf dem deutschen Volk lastete, wurde sie zur bewegenden Kraft des großen Befreiungskrieges, der die Ketten der Fremdherrschaft brach, *zum bewußten Willen, einen deutschen Staat zu gestalten.*

In den meisten Stimmen aus der Zeit der Befreiungskriege kommt mit urwüchsiger Kraft der Gedanke eines das ganze alte Reichsgebiet umfassenden Vaterlandes zum Ausdruck. Des großen Görres Rheinischer Merkur ist der kraftvolle Verkünder dieses Gedankens. Er liegt den Proklamationen des Erzherzogs Karl im Jahre 1809 zugrunde und läßt den Krieg dieses Jahres

Widerhall finden in allen deutschen Landen. Des deutschen unter Fremdherrschaft geborenen Freiheitssängers E. M. Arndt gewaltiges Lied (1813) ,Was ist des Deutschen Vaterland? Das ganze Deutschland soll es sein!' ist seine dichterische Verklärung und hat ihn in brausenden Akkorden dem deutschen Volk ins Herz gesungen — bis in unsere Tage.

Bei jedem Versuch praktischer Ausführung machten sich jedoch die aus der geschichtlichen Entwicklung fließenden Schwierigkeiten sofort geltend. Es ist von tiefster Bedeutung, daß schon vom Freiherrn von Stein, wohl einem der größten Staatsmänner aus unserer ganzen nationalen Geschichte, zwei Denkschriften über die Lösung der deutschen Frage vorliegen, deren erste (September 1812) für eine norddeutsche Monarchie (nördlich der Mainlinie, welche unseres Wissens hier zum ersten Male auftaucht), deren zweite (März 1814) für ein Gesamtdeutschland mit einem viergliedrigen Direktorium (Österreich, Preußen, Bayern, Hannover) eintritt. Die fast unentrinnbare tragische Alternative, vor die das deutsche Volk sich damals im Hochgefühl des errungenen Sieges infolge der geschichtlich gewordenen Verhältnisse gestellt sah, tritt in diesen beiden, demselben Kopf entsprungenen Denkschriften sinnfällig hervor: ein fest gefügtes, starkes, aber verkleinertes oder das ,ganze', aber zerrissene und machtlose Deutschland. Auf dem Wiener Kongreß, auf dem Freiherr von Stein vergeblich versuchte, den Gegensatz innerlich auszugleichen, begegneten sich die österreichischen (Metternich) und preußischen Staatsmänner (Hardenberg, Wilhelm von Humboldt) in der zweiten Alternative. Vergeblich war der Protest des Papstes gegen das Fallenlassen der Kaiserwürde, vergeblich Schenkendorfs Mahnruf ,Die Deutschen an ihren Kaiser' (1813), welcher zeigt, wie selbstverständlich noch damals vielen Wortführern der nationalen Bewegung die österreichische Führung schien:

,Wirf nicht fort, was Gott geboten;
Wieder auf entsühntem Throne,
In der alten heil'gen Krone,
Sei der Stern der Christenheit!'

Die Bundesakte vom Jahre 1815, die durch ein Menschenalter, bzw. wenn man von der Unterbrechung im Jahre 1848 absieht, durch ein halbes Jahrhundert den Rahmen für das staatliche Leben des deutschen Volkes bildete, begründete einen losen Staatenbund mit Einschluß Österreichs (soweit es zum alten Reich gehört hatte, also ohne Galizien, Ungarn samt Nebenländern, Dalmatien und Italien), aber ohne monarchische Spitze und überhaupt ohne starke Zentralgewalt.

Der bei Verkündigung der Bundesakte in vielen patriotischen Kreisen lebendige Glaube, daß sie der Ausgangspunkt für eine allmählich festere Knüpfung der deutschen Einheit sein werde, verwirklichte sich nicht. Nur die deutschen Universitäten hüteten noch durch Jahre das heilige Feuer deutschen Volksbewußtseins: die 1815 gegründete eine deutsche Burschenschaft verwirklichte im Leben der geistig führenden Jugend den Gedanken

der nationalen Einheit, der auf dem Wartburgfest 1817 in einem Bekenntnis von überschäumender jugendlicher Begeisterung Ausdruck fand. Die von der Burschenschaft angenommenen Farben schwarz-rot-gold (die Farben des Reichswappens des alten Reiches) blieben seither das Symbol der deutschen Einheit und des nationalen Gedankens, der sich allerdings in Süd- und Südwestdeutschland in unklarer Weise mit dem Bekenntnis zur demokratisch-parlamentarischen Regierungsform der westlichen Länder verband. Der Kampf um die Regierungs-, zum Teil sogar um die Staatsform, der besonders stark unter dem Einfluß der französischen Julirevolution (1830) die Köpfe des ‚jungen Deutschlands' erfüllte und durch den bornierten Polizeigeist der führenden deutschen Staaten in seiner Einseitigkeit begreiflicherweise bestärkt wurde, lenkte vorübergehend von der großen nationalen Frage ab, ja er schloß zeitweilig neben Österreich und Preußen mit ihrem Anhang die südwestdeutschen Mittelstaaten mit ihren vorgeschritteneren Verfassungen zu einer dritten Gruppe innerhalb Deutschlands zusammen.

Der süd- und westdeutsche Liberalismus stand zu Preußen in einem noch schärferen Gegensatz als zu Österreich. Trotzdem gelang es Preußen in dem Menschenalter nach den Befreiungskriegen, in denen es sich so unleugbare Verdienste erworben, die Führung in der nationalen Einheitsbewegung wenigstens in einer Richtung zu erlangen, indem es die Verwirklichung der Gedanken des 1819 in Frankfurt gegründeten Zollvereines in seine Hand brachte. Zwar waren die geistigen Führer der Zolleinigungsbewegung, der Badenser Karl Friedrich Nebenius und der geniale Tübinger Nationalökonom Friedrich List, im Sinne der später aufkommenden Parteibezeichnungen entschieden großdeutsch, und auf der Wiener Ministerialkonferenz 1820 wurde ein Anlauf genommen, eine Zoll-, Handels- und Verkehrseinheit einschließlich Österreichs von Bundeswegen anzubahnen. Preußen widersetzte sich hartnäckig und verwies auf das System der Einzelverträge zwischen den deutschen Staaten, dessen Ausbau es auch sofort großzügig in die Hand nahm. In den Jahren 1819—1836 baute es den Zollverein so aus, daß er 25 Millionen Deutsche, darunter auch die großen süddeutschen Staaten (nicht aber Österreich) unter einer Zollgrenze vereinte und stellte mit diesem engeren innerhalb des weiteren Bundes alle, die an einer Neugestaltung des deutschen Staatslebens geistig oder praktisch arbeiteten, vor eine Tatsache. In Paul Pfizer fand damals der Gedanke, unter Ausschluß Österreichs ein von Preußen geführtes Deutschland zu schaffen, den ersten bedeutsamen, ziemlich vereinsamten literarischen Vertreter (‚Briefwechsel zweier Deutscher' 1831, ‚Das Vaterland' 1845). Durchaus überwiegend lebte damals noch als etwas fast Selbstverständliches die Vorstellung, daß das ersehnte einige Deutschland das ‚ganze Deutschland' sein müsse, gerade in jenen Kreisen, die aus der nach dem Wartburgfest behördlich aufgelösten und nur im geheimen fortbestehenden Burschenschaft hervorgegangen, während der Jahrzehnte des engherzigen Partikularismus und des Polizeigeistes der Regierungen nicht ganz in der Opposition und im

politischen Liberalismus aufgingen, sondern den nationalen Gedanken wachhielten. Mächtig rauschte dieser auf, als im Jahre 1840 Frankreich seine beutegierige Hand nach dem linken Rheinufer ausstreckte; damals brauste ‚wie Donnerhall' die ‚Wacht am Rhein' durch alle deutschen Lande. Und von da an hören wir in allen Rufen nach einer freiheitlichen Reform der Staatseinrichtungen auch die nationalen Töne wieder stärker anklingen (Frankfurter Germanistentagung 1846, die von Gervinus in Heidelberg seit 1847 geleitete ‚Deutsche Zeitung', die Zusammenkunft deutscher Kammermitglieder in Heppenheim 1847), bis sie im Jahre 1848 zu einem brausenden Akkord anschwollen.

Die Volksbewegung, welche im März dieses Jahres unter dem Anstoß der französischen Revolution mit elementarer Wucht in Wien und Berlin, aber auch sonst in deutschen Landen losbrach, war zwar von Haus aus stärker von demokratischen als von nationalen Idealen getragen. Aber zu tief war doch der nationale Gedanke der Burschenschaft in das Erdreich eingesenkt, als daß nicht bei der Sprengung der obrigkeitlichen Fesseln auch er hätte hervorbrechen und mit dem demokratischen in einer eigentümlichen Weise sich vermählen sollen. Es ist doch von symbolischer Bedeutung, daß fast zur selben Zeit auf dem Königsschloß in Berlin wie auf der Hofburg und auf dem Stefansturm in Wien die schwarz-rot-goldene Fahne gehißt wurde, wo sie Otto Prechtler mit dem Jubelruf begrüßte:

‚Sei uns gegrüßt im Frühlingsblau,
Hoch auf der luftigen Warte,
Auf Stefans heiligem Riesenbau,
Du schöne deutsche Standarte!
Sei du die Zunge des deutschen Rechts
Ohn' allen Rückhalt und Fehle,
Uraltes Banner des deutschen Geschlechts:
Des Volkes sichtbare Seele!'

Es war die Zeit des ‚deutschen Frühlingstraumes', von dem später Uhland mit Wehmut gesprochen, in der der König von Preußen in seiner berühmten Proklamation (21. März) sagen konnte: ‚Preußen geht fortan in Deutschland auf.'

Es gelang nicht, die hochgehenden Wogen der Begeisterung, den Willen, einen nationalen Staat zu erbauen, in ein einheitliches Bett zu leiten. Abgesehen von den revolutionären Bewegungen und konstituierenden Versammlungen in den größeren deutschen Staaten, in denen mehr und mehr der nationale Gedanke hinter den demokratischen zurücktrat, liefen drei Versuche, zu einer Neugestaltung der deutschen Gesamtverfassung zu gelangen, nebeneinander: einmal der von Friedrich Wilhelm IV. schon nach seiner Thronbesteigung 1840 unter dem Einfluß des edlen Radowitz unternommene und 1847 erneuerte Versuch einer unmittelbaren Auseinandersetzung zwischen den beiden Hauptmächten, Preußen und Österreich, dann der Versuch, aus einem Zusammenwirken aller Regierungen in dem durch ‚Ver-

trauensmänner' verstärkten Bundestag die neue Verfassung organisch aus der alten erstehen zu lassen; schließlich der Versuch einer von der großen Volksbewegung getragenen vollständigen Neuschöpfung, welcher über die Heidelberger Versammlung der liberalen Partei, das von deren Siebener-Ausschuß einberufene Vorparlament, den von diesem eingesetzten Fünfziger-Ausschuß führte und schließlich in der aus allgemeinen Volkswahlen hervorgegangenen Frankfurter Nationalversammlung gipfelte. Beim ersten Versuch konkreter Formulierungen stieß man immer wieder auf dieselbe Schwierigkeit: daß die Aufnahme Gesamt-Österreichs eine kraftvolle Einheit des Reiches ausschließe, sein Ausschluß oder seine Zerstückelung aber schwer möglich sei, außerdem das Aufgeben wertvollen nationalen Besitzstandes in sich schließe. Ein Entwurf Dahlmanns, dem die Mehrheit der oben erwähnten Vertrauensmänner zustimmte, versuchte noch, einer klaren Stellungnahme in dieser Frage auszuweichen, doch ließ sein ganzer Aufbau kaum einen Platz für Österreich offen. Vor der Nationalversammlung in Frankfurt reckte sich die österreichische Frage in ihrer ganzen Größe auf. Die Unklarheit über sie war wohl der tiefere Grund, warum die Versammlung die kostbare Zeit, in der sie die Regierungen unter dem mächtigen Eindruck einer starken Volksbewegung noch hätte zu einer großen Tat mitreißen können, mit der Beratung der Grund- und Freiheitsrechte vertrödelte und erst im Oktober zur Beratung des Verfassungsentwurfes kam, in der die österreichische Frage, welche zugleich über die Gestaltung der Zentralgewalt entschied, von allen Seiten als die Kernfrage empfunden wurde und den breitesten Raum einnahm. Nicht ohne tiefe Bewegung können wir das schwere geistige Ringen der erlesensten Geister, die wie Uhland, Arndt, Grimm u. a. auch die Überlieferung der Befreiungskriege verkörperten, um die Lösung dieser Frage verfolgen.

Aus den mannigfachen Anregungen, die gegeben wurden, können hier nur die Grundtypen herausgehoben werden, wobei im besonderen erwähnt werden muß, daß weder die einzelnen Parteiklubs, in welche die Versammlung sich alsbald gliederte (Rechte, rechtes und linkes Zentrum, Linke mit mehrfachen Abspaltungen), in dieser grundlegenden Frage einheitlich vorgingen, noch auch die Österreicher selbst sich zu einer einheitlichen Stellungnahme durchzuringen vermochten. Der eine Vorschlag ging dahin, Österreich außerhalb Deutschlands zu belassen und nur ein völkerrechtliches Bündnis mit ihm zu schließen, das Uhland ‚die Bruderhand zum Abschied' nannte. Umgekehrt verlangte der deutsch-böhmische Abgeordnete Graf Deym in einer groß angelegten Rede eine mitteleuropäische Weltmacht von 70—80 Millionen Menschen bis an die Donaumündungen, welche allerdings in zwei Staaten zerlegt, aber durch ein ‚Generalparlament' wieder zusammengefaßt sein sollte. Der Verfassungsausschuß schlug eine Formulierung vor, nach der Deutschösterreich in den deutschen Bundesstaat einbezogen würde unter der Voraussetzung, daß es seine Beziehungen zu außerdeutschen Ländern nach dem Grundsatz der Personalunion einrichte. Auf dem Höhepunkt der

Wechselrede machte Heinrich von Gagern, der hochgesinnte Präsident der Nationalversammlung, den Vermittlungsvorschlag, einen weiteren Bund einschließlich Österreichs, innerhalb desselben aber einen engeren Bund des nicht österreichischen Deutschlands zu schaffen.

Nach Laubes Bericht war der Eindruck der Rede Gagerns ungeheuer, sein Gedanke aber zu neu. Am nächsten Tage, am 27. Oktober, nahm die Nationalversammlung die entscheidenden Paragraphen nach dem Antrag des Verfassungsausschusses mit großer Mehrheit an. Erst die Konsolidierung der Verhältnisse in Österreich und das unzweideutige Programm von Kremsier vom 27. November, in dem sich das Ministerium Schwarzenberg zur staatlichen Einheit aller österreichischen Länder bekannte und die Ordnung der Beziehungen zu Deutschland bis zu jenem Zeitpunkt verschob, ‚wenn beide Staatenkomplexe zu neuen und festen Formen gelangt sein werden', brach der Überzeugung Bahn, daß dem angenommenen Beschluß die reale Basis fehle, eine Überzeugung, an der sich auch nichts mehr ändern ließ, als die österreichische Regierung später ihr Programm harmlos auszulegen, dabei aber unvermerkt das ganze Verfassungswerk in die Bahnen des Deutschen Bundes zurückzulenken suchte. Der Österreicher Schmerling trat vom Ministerium zurück, an seine Stelle trat Heinrich von Gagern, dessen Saat nun zu reifen schien. In einer groß angelegten Rede erbat der neue Ministerpräsident die Ermächtigung, auf Grund seines Programmes mit der österreichischen Regierung in Verhandlungen eintreten zu dürfen; in namentlicher Abstimmung wurde sie unter atemloser Spannung mit 261 gegen 224 Stimmen erteilt; auch der alte Arndt stimmte dafür unter höhnischen Zurufen der Linken: ‚das ganze Deutschland soll es sein!' Erst in dieser und den darauffolgenden Debatten über die Oberhauptfrage schlossen sich die Gegner des Programmes Gagern aus allen Parteilagern zur ‚großdeutschen Partei' zusammen, welcher fast alle Österreicher, außerdem aber manche Hochkonservative von der Rechten wie die meisten radikalen Demokraten von der Linken angehörten. Der Grundgedanke dieser Partei war schwungvoll; es fehlte ihr aber an einer einheitlichen Auffassung darüber, ob ganz Österreich oder nur Deutschösterreich aufgenommen werden und wie man im letzteren Fall Österreich zur Erfüllung der diesbezüglichen Bedingung zwingen könne. Aus ihren Reihen wurde für die Anhänger des Ministeriums die Bezeichnung ‚kleindeutsch' als Spottname geprägt, von diesen aber als Parteibezeichnung aufgenommen. Es liegt eine tiefe Tragik über den letzten verzweifelten Versuchen der Deutschösterreicher, die aus zerrissener Seele noch — zu spät — einen großdeutschen Verfassungsentwurf ausarbeiteten, ihre Bestrebungen aber durch die österreichische Regierung durchkreuzt sahen. Die Niederlage der großdeutschen Partei war besiegelt, als am 28. März 1849 mit 290 Stimmen bei 248 Stimmenthaltungen der König von Preußen zum erblichen deutschen Kaiser gewählt wurde. In gewaltiger Größe traten die beiden Standpunkte einander in dieser Debatte noch einmal gegenüber, die in den Reden des Großdeutschen Uhland und des Kleindeutschen Dahlmann ihren Höhepunkt erreichten.

‚Manchmal,‘ so rief Uhland aus, ‚wenn in diesem Saale österreichische Abgeordnete sprachen, und wenn sie gar nicht in meinem Sinne redeten, war mir doch, als ob ich eine Stimme von den Tiroler Bergen vernahm oder das Adriatische Meer rauschen höre. Wie verengt sich unser Gesichtskreis, wenn Österreich von uns ausgeschieden ist! Die westlichen Hochgebirge weichen zurück, die volle und breite Donau spiegelt nicht mehr deutsche Ufer. Es genügt nicht, staatsmännische Pläne auszusinnen und abzumessen, man muß sich in die Anschauung, in das Land selbst versetzen, man muß sich vergegenwärtigen die reiche Lebensfülle Deutschösterreichs. Welche Einbuße wir an Macht, an Gebiet, an Volkszahl erleiden würden, das ist hinreichend erörtert; ich füge nur eines bei: Deutschland würde ärmer um alle die Kraft des Geistes und Gemütes, die in einer deutschen Bevölkerung von acht Millionen lebendig ist.‘

‚Wir wollen einen Dombau; wenn unsere alten Meister ihre riesenhaften Münster aufführten, der Vollendung des kühnen Werkes ungewiß, so bauten sie den einen Turm und für den anderen legten sie den Sockel, — der Turm Preußen ragt hoch auf, wahren wir die Stelle für den Turm Österreich!‘ Auf Uhlands Rede erwiderte Dahlmann: ‚Ihr dämpfet dieses Feuer der Anarchie in Deutschland nicht, ihr dämpfet dieses Feuer weder in den kleinen Staaten, noch in den mittleren, noch in den großen endlich und in dem größten der rein deutschen Staaten als nur auf einem Wege, auf dem Wege, daß ihr eine kraftvolle Einheit einsetzet und durch diese Einheit die Bahn für die deutsche Volkskraft eröffnet, die zur Macht führt. Die Bahn der Macht ist die einzige, die den gärenden Freiheitstrieb befriedigen und sättigen wird, der sich bisher selbst nicht erkannt hat. Denn es ist nicht nur die Freiheit, die er meint, es ist zur größeren Hälfte die Macht, die ihm bisher versagte, nach der es ihn gelüstet. Deutschland muß als solches endlich in die Reihe der politischen Großmächte des Weltteils eintreten. Das kann nur durch Preußen geschehen, und weder Preußen kann ohne Deutschland, noch Deutschland ohne Preußen genesen.‘ — ‚Ich verdamme niemandes Abstimmung, allein, was mich persönlich angeht, ich würde glauben, gebrochen zu haben mit meinem Vaterland, wenn ich anders meine Stimme abgäbe als für die Einheit Deutschlands, für die erbliche Krone meines deutschen Vaterlandes. So bin ich gesonnen und so werde ich gesonnen bleiben und bis an mein Ende den Glauben festhalten, daß eine unbegreifliche Barmherzigkeit des Himmels uns vielgeprüften Deutschen endlich die Rettungsbahn eröffnet hat, die wir einschlagen müssen, wenn wir das Heil unseres Vaterlandes finden wollen.‘

Infolge des Widerstandes Österreichs einerseits und der Bedenken Preußens, dessen König die angebotene Krone nicht annahm, anderseits, haben die Beschlüsse der Frankfurter Nationalversammlung bekanntlich zu keinem unmittelbaren Ergebnis geführt. Daß auch sie von Mitschuld nicht freizusprechen ist, wurde schon oben angedeutet; aber das harte Urteil, das man lange Zeit über sie gefällt hat, ist ein schweres Unrecht; die

größere Hälfte der Schuld wird wohl der gerecht wägende Historiker auf Seite der Regierungen finden. Der Frankfurter Nationalversammlung wird man zubilligen müssen, daß sie, von lauterstem Idealismus getragen, im Gegensatz zu der Entwicklung in den konstituierenden Versammlungen der Einzelstaaten sich über die demokratischen Schlagworte zu einer geistigen Durcharbeitung des nationalstaatlichen Problems durchrang. Gerade deshalb haben wir sie so ausführlich behandelt, weil diese geistige Arbeit einen Höhepunkt bedeutet, weil die damals denkbaren Lösungen der Aufgabe, an welche auch alle späteren praktischen Versuche anknüpften, scharf herausgearbeitet wurden und deshalb die Leistungen und auch die Irrungen der Paulskirche unverloren sind und gerade heute, da eine weltpolitische Katastrophe die österreichische und mit ihr die deutsche Frage wieder aufgerollt hat, für uns fruchtbar sein können.

Der Gegensatz von Großdeutsch und Kleindeutsch, der sich in der Paulskirche herausgebildet hatte, beherrschte zunächst von 1848—1866 zum großen Teil die deutsche Politik. Ja, er verschärfte sich noch, da die Haltung, die Österreich gegenüber den Plänen Gagerns eingenommen hatte, auch diejenigen seiner Anhänger, die es mit dem weiteren Bund sehr ernst genommen hatten, ganz auf die Seite Preußens drängte und sie dazu führte, den engeren Bund als einziges politisches Ziel ins Auge zu fassen, alles andere der Zukunft zu überlassen. Unter den Regierungen war natürlich die österreichische die allerdings sehr zaghafte Trägerin der großdeutschen, die preußische die viel aktivere der kleindeutschen Politik, ein Gegenspiel, das sich mit der europäischen Gesamtpolitik, vor allem mit dem Krim-Krieg und später mit der österreichisch-italienischen Auseinandersetzung mannigfach verflocht. Schon vor der Auflösung der Frankfurter Nationalversammlung setzten Versuche der beiden Regierungen ein; die unter Preußens Führung und unter der Billigung der Anhänger Gagerns zustandegekommene Union (nach den Hauptbeteiligten, die allerdings später abfielen, das Dreikönigsbündnis genannt), deren Reichstag auf Grund neuer Wahlen am 20. März 1850 in Erfurt zusammentrat, stellt den einen, der von Schwarzenberg und seinem bedeutenden Handelsminister Bruck entworfene Plan einer Zolleinigung zwischen Österreich und dem von Preußen geführten Zollverein den anderen dar. Preußen hat vor dem scharfen Druck Österreichs nach dem Rücktritt des edlen Radowitz kapituliert (Pakt von Olmütz, 27. November 1850) und die Union aufgelöst. Die daran anschließenden Dresdener Konferenzen bildeten den verschämten Übergang zum alten Jammer des tatenlosen Bundestages. Aber auch Österreich konnte seinen Plan nicht durchsetzen; das spärliche Ergebnis war der Handelsvertrag von 1853. Von da an herrschte ein, trotz zeitweiliger Annäherungen und Bündnisse, nie mehr überwundenes Mißtrauen zwischen Preußen, das seinerseits sich auf eine energische Zollvereinspolitik zurückzog (Erneuerung auf 12 Jahre unter Beitritt Hannovers 1853), und Österreich. Die Tätigkeit der beiden deutschen Hauptmächte bestand durch ein Jahrzehnt darin, daß Österreich

jeden Versuch Preußens, den Zollverein zum politischen Bund auszubauen, Preußen jeden Versuch Österreichs und anderer Staaten — es lagen wiederholt Pläne vor —, die bestehende Bundesverfassung auszubauen, verhinderte.

Es wäre aber nichts irriger als die Meinung, daß nur die Haltung der Regierungen der deutschen Einigung im Wege stand. Ihr Verhalten wäre nicht möglich gewesen, wenn es nicht der Ausdruck der europäischen Machtverhältnisse und eines noch unausgeglichenen politischen Gegensatzes im deutschen Volke gewesen wäre. Das zeigte sich sofort, als sich nach den auf die Revolution folgenden Jahren das politische Leben wieder stärker zu regen begann. Der 1859 von kleindeutscher Seite angeregte deutsche Nationalverein mußte in der ersten Zeit zwischen dem kleindeutschen und großdeutschen Programm hin- und herschwanken. Und als er sich auf seiner Koburger Tagung (6. Oktober 1862) klar zu ersterem bekannte, gründete eine großdeutsche Versammlung in Frankfurt (28. Oktober) sofort einen großdeutschen Gegenverein, den Reformverein. Heinrich von Gagern nahm an beiden Versammlungen teil. Und nicht nur die Politik, sondern das geistige Leben in Deutschland überhaupt war von dem Ringen um die Lösung des nationalen Problems beherrscht. Ein besonders deutliches Zeichen dafür ist der bekannte, in vier Schriften ausgetragene Streit zwischen den beiden großen deutschen Historikern Ficker (großdeutsch) und Sybel (kleindeutsch) über das mittelalterliche Kaisertum und die Politik der deutschen Könige im Mittelalter, wohl das beste, was von zwei ganz verschiedenen Standpunkten aus über die Geschichte des deutschen Staates jemals geschrieben wurde. Damals war die Entwicklung schon so weit vorgeschritten, daß Sybel eine seiner Schriften mit dem Ausruf schließen konnte: So gewiß die Ströme meerwärts fließen, werde die deutsche Frage nur gelöst werden im Sinne des kleindeutschen Programms. Auf rechtlichem und wirtschaftlichem Gebiet bauten der damals gegründete Deutsche Juristentag und der Deutsche Handelstag dem Einigungswerk vor, wobei aber wenigstens ersterer immer noch Österreich mit ins Auge faßte.

Die Spannung vergrößerte sich, als sich unter dem Druck der besonders seit dem Gelingen des italienischen Einigungswerkes 1859 hocherregten nationalen Volksmeinung die Regierungen zu entscheidenden Schritten gedrängt sahen. Es wurde immer klarer, daß sich Preußen unter keiner Bedingung in einem straffer organisierten Bund der Führung Österreichs (des ganzen Österreich mit seinen nichtdeutschen Ländern) unterordnen würde. Umgekehrt war es begreiflicherweise Österreich mindestens ebenso unmöglich, sich Preußen unterzuordnen; es fühlte sich aber anderseits durch seine Geschichte und durch diejenige seiner Völker, unter dessen Führung es erwachsen und das noch immer der vornehmste Träger des österreichischen Staatsgedankens war, in den Wurzeln seiner Kraft zu stark mit Deutschland verwachsen, als daß es sich zu einem freiwilligen Ausscheiden aus Deutschland und zur Freigabe eines engeren Bundes unter Preußens Führung entschließen konnte. Wir übergehen die Einzelheiten der diplomatischen

Aktionen unter den deutschen Staaten und den gelegentlichen Versuch Napoleons III., in diese innerdeutschen Gegensätze einzugreifen (Badener Fürstenkonferenz 15. bis 17. Juni 1860). Das Jahr 1862 brachte einen unverkennbar gegen Österreich gerichteten Vorstoß, einen von freibündlerischem Geiste erfüllten Handelsvertrag zwischen dem Deutschen Zollverein und Frankreich, der einer Zolleinigung zwischen dem Zollverein und Österreich einen Riegel vorschob. Ein Antrag Österreichs, vor Inkrafttreten dieses Vertrages in Verhandlungen über eine Zolleinigung zwischen Österreich und Preußen einzutreten, wurde schroff abgelehnt; der Deutsche Handelstag sprach sich trotz aller Bemühungen der Österreicher gegen diese Zolleinigung und für den Handelsvertrag mit Frankreich aus. Während sich Preußen unter der Führung des früheren Bevollmächtigten am Bundestag und nunmehrigen Ministerpräsidenten Grafen Bismarck von einem lauten und führenden Eingreifen in die nationale Bewegung zurückhielt, aber mit äußerster Energie und unter schwersten parlamentarischen Kämpfen durch eine große Heeresreform die Voraussetzung für die nach Bismarcks Meinung nur ‚mit Blut und Eisen' mögliche endliche Auseinandersetzung über die Vorherrschaft in Deutschland schuf, ergriff Österreich nach einem vergeblichen Anlauf (Antrag im Bundestag auf Einberufung einer Delegiertenversammlung aus den deutschen Landesvertretungen vom 14. August 1862, abgelehnt am 12. Januar 1863) im Jahre 1863 eine weithin sichtbare Initiative, indem der Kaiser von Österreich die deutschen Fürsten zu einem Fürstentag nach Frankfurt lud und ihnen ein ausgearbeitetes Projekt für die Reform der Bundesverfassung vorlegte. Es kostete damals Bismarck schwere Mühe, den König Wilhelm I. zum Fernbleiben von diesem Fürstentag zu bewegen. Aber es gelang ihm doch, ein praktisches Ergebnis des Fürstentages in ähnlicher Rücksichtslosigkeit zu vereiteln, wie es einst Schwarzenberg mit den Erfurter Unionsverhandlungen gemacht hatte. Zweifellos hatte damals Kaiser Franz Josef, der in Deutschland hohes Ansehen genoß, mit einem starken Appell an das nationale Gefühl den Fürstentag eröffnete und seine Verhandlungen mit einer überraschenden Gewandtheit leitete, den überwiegenden Teil der öffentlichen Meinung Deutschlands auf seiner Seite. Der Inhalt der österreichischen Vorschläge, auf welche sich die anwesenden Fürsten ziemlich einigten, fand aber nicht die Zustimmung der national gesinnten Kreise, weder des Abgeordnetentages, der zugleich mit dem Fürstentag einberufen worden war, noch des Nationalvereines (wohl aber des Reformvereins). Denn er hielt sich eigentlich, wenn man von Worten absieht und der Sache auf den Grund geht, im Rahmen eines enger zu knüpfenden Staatenbundes, während die öffentliche Meinung damals bereits fest auf dem Boden des Bundesstaates stand. Er sah insbesondere kein aus allgemeinen Volkswahlen hervorgegangenes Organ vor, sondern wollte nur einer aus den Länderparlamenten hervorgegangenen Delegiertenversammlung ein Mitwirkungsrecht an der Bundesleitung zuerkennen und nahm den Vorsitz im ‚Direktorium' für Österreich

in Anspruch. Dadurch daß die preußische Regierung in ihren Gegenvorschlägen außer der Gleichberechtigung Preußens und Österreichs einen aus Volkswahlen hervorgegangenen Vertretungskörper als unerläßliche Bedingung aufnahm, bekam sie die nationale Bewegung in Deutschland mit einem Schlage in die Hand. Der Fürstentag stellte wohl den letzten ernstgemeinten Versuch dar, im Wege von Verhandlungen zu einer Reform der Bundesverfassung zu gelangen. Alles weitere war nur eine von Bismarcks diplomatischer Meisterhand geleitete Vorbereitung für die ihm unvermeidlich erscheinende Verdrängung Österreichs aus dem Deutschen Bund, wobei ihm allerdings vorübergehend die Möglichkeit einer Scheidung in ein von Preußen geführtes Nord- und ein Süddeutschland mit der Mainlinie als Grenze vorschwebte.

Durch den Versuch Dänemarks (1863), Schleswig Dänemark zu inkorporieren, und den damit zusammenhängenden Streit, der zwischen dem König Christian IX. von Dänemark und dem Herzog Friedrich von Augustenburg um die Thronfolge entstand, wurde vorläufig die Aufmerksamkeit der Nation und der Regierungen von der Frage der Bundesreform abgelenkt. Die mächtige nationale Bewegung für die Rettung der Elbe-Herzogtümer, die sogar zur Bildung von Freischaren führte, gemahnte an die Begeisterung des Frühlings 1848. Holstein wurde damals von Bundestruppen besetzt. In der weiteren Behandlung der Frage entwickelte sich zwischen der Mehrzahl der deutschen Bundesmitglieder einer-, Preußen und Österreich anderseits, welches Bismarck mit diplomatischer Meisterschaft auf die Seite Preußens zu ziehen wußte, ein Gegensatz. Noch einmal vor dem Bruderkrieg kämpften österreichische und preußische Truppen gemeinsam an Deutschlands Nordmarken siegreich für die deutsche Sache (1864). Der Vertrag von Gastein (1864) übertrug die provisorische Regierung in Holstein Österreich, in Schleswig Preußen und nahm u. a. die Schaffung einer Bundesflotte in Aussicht. Gerade die aus dieser Regelung sich ergebenden Reibungen boten den letzten Anstoß zu der kriegerischen Auseinandersetzung zwischen Österreich und Preußen. Als der Konflikt sich zuspitzte, griff Bismarck abermals den Gedanken eines aus allgemeinen direkten Volkswahlen hervorgegangenen Bundesparlaments auf. Der Bruderkrieg, dem die Mehrheit des deutschen Volkes mit tiefem Schmerz entgegensah, war nicht mehr aufzuhalten und führte Preußen im raschen Siegeslauf bis vor die Tore Wiens. Im Frieden von Prag (23. August 1866) erkannte Österreich die Auflösung des Deutschen Bundes, die Gründung eines norddeutschen Bundes nördlich der Mainlinie und dessen Recht an, mit den süddeutschen Staaten ein Schutz- und Trutzbündnis und ein Zollbündnis abzuschließen, in dessen Durchführung die süddeutschen Staaten Abgeordnete zum norddeutschen Reichstag als Zollparlament entsendeten. Durch den Beitritt der süddeutschen Staaten nach dem glorreichen Kriege 1870/71 erweiterte sich der Norddeutsche Bund zum Deutschen Reich (Novemberverträge 1870, Proklamation des deutschen Kaisertums zu Versailles, 18. Januar 1871). *Der engere Bund im Sinne Ga-*

gerns war **Wirklichkeit geworden. Sollte er der Endpunkt der nationalen Entwicklung sein? Oder ein Schritt auf dem Wege zum weiteren Bund mit Österreich? Oder zur Auflösung Österreichs und zum Anschluß Deutschösterreichs an das von Preußen geführte neue Kaiserreich?** Das war die Frage.

Nach der ungeheuren Spannung dieser Ereignisse schien der erreichte Erfolg und Ruhepunkt zunächst das Endglied der Entwicklung darzustellen. Anderseits hatte die Hinausdrängung Österreichs aus Deutschland auch in vielen national gesinnten Kreisen Deutschösterreichs eine solche Bitterkeit hinterlassen, daß es im Jahre 1870 beinahe zu einem Bündnis zwischen Österreich und Frankreich gekommen wäre. Allein die auf unverrückbaren Grundlagen aufgebaute Gemeinsamkeit mußte sich doch durchsetzen. Wir wissen heute aus Bismarcks eigenen Worten, daß er schon auf den böhmischen Schlachtfeldern den Gedanken gefaßt hatte, wieder eine Verbindung mit Österreich einzugehen. Im Jahre 1879 hat er dann das völkerrechtliche Bündnis mit Österreich geschlossen. Auch das republikanische Deutschland wird Kaiser Franz Josef die Selbstüberwindung nie vergessen dürfen, mit der er in dieses Bündnis eintrat, und die unerschütterliche Treue, mit der er trotz aller Lockungen festhielt bis zum Weltkriege. Mit diesem Bündnis wurde wieder ein Projekt der Frankfurter Nationalversammlung verwirklicht. Bismarck hat sogar die **staatsrechtliche** Verankerung dieses Bündnisses gewünscht, also den weiteren Bund im Sinne Gagerns, die aber am Widerstand Ungarns (Graf Andrassy) scheiterte. Vielleicht hätte die Verwirklichung dieses Planes den Deutschen in Österreich einen stärkeren Rückhalt gegeben und die von dem großen eisernen Kanzler, wie es scheint, nicht in ihrer ganzen Tragweite vorausgesehene Nebenwirkung des Jahres 1866 abgeschwächt, daß nämlich die Deutschösterreicher, von einer lebendigen Verbindung mit Deutschland losgelöst, in Österreich die führende Stellung mit Naturnotwendigkeit verlieren mußten. Ohne solche lebendige Verbindung mit Deutschland stärkte jeder Schritt, den Österreich in Ausübung seines natürlichen Berufes nach dem Balkan unternahm, das Übergewicht der nichtdeutschen Völker und erschwerte so die an sich schwierige Aufgabe noch mehr, deren Lösung allein Österreich auch nach Bewältigung jener militärisch-politischen Aufgabe, die es ins Leben gerufen, eine selbständige Lebensberechtigung gegeben hätte: sein Nationalitätenproblem zu lösen, ohne eine solche Stellung des deutschösterreichischen Volksstammes zu untergraben, auf die er ohne Selbstpreisgabe nicht verzichten konnte. Eine Entwicklung, welche der letztgenannten Forderung nicht entsprach, machte sich nicht ohne Schuld der Deutschen selbst in Österreich seit den achtziger Jahren immer mehr fühlbar und erreichte mit den Sprachenverordnungen des Ministeriums Badeni (5. April 1897) ihren Höhepunkt. Um diese Zeit entstand in Österreich unter der Führung Schönerers die alldeutsche Bewegung, welche mit dem Alldeutschen Verband im Deutschen Reich nicht identifiziert werden darf und auf die

Herauslösung Deutschösterreichs bezw. der alten Bundesländer aus der Monarchie und ihre Vereinigung mit dem Deutschen Reich (also auf die Verwirklichung des vom Frankfurter Verfassungsausschuß ausgearbeiteten Programms) hinzielte. Nebenher liefen die Versuche einer Zolleinigung weiter, ohne aber irgendeinen praktischen Erfolg zu haben.

In der Unausgeglichenheit seiner innerpolitischen Lage traf Österreich der Krieg, der neben dem englisch-deutschen Gegensatz und Frankreichs Verlangen nach Revanche und nach Elsaß-Lothringen gewiß auch durch das Streben jener nichtdeutschen Völker, die ganz oder zum Teil zu Österreich gehörten, nach nationaler Einigung und Selbständigkeit verursacht wurde. Unter dem Erlebnis der Waffengemeinschaft nahm auch der Gedanke der Knüpfung eines engeren Bundes zwischen den beiden Mittelmächten (und ihren Verbündeten) festere Gestalt an. Naumanns Plan eines Mitteleuropäischen Staatenbundes (der an die Gedanken Graf Deyms und Brucks erinnert) trat mehr und mehr in den Vordergrund; die ‚Waffenbrüderlichen Vereinigungen', der Verein ‚Mitteleuropäischer Staatenbund' und der ‚Österreichisch-deutsche Wirtschaftsverband', an denen allerdings die slavischen Völker der Monarchie kaum mehr beteiligt waren, sind seine wichtigsten Verfechter.

So sehen wir der Reihe nach alle Lösungsmöglichkeiten wieder auftauchen, welche die Frankfurter Nationalversammlung ins Auge gefaßt hatte. Der unglückliche Ausgang des Krieges, zu dem die Haltung eines Großteiles der meisten nichtdeutschen Völker der Monarchie in der zweiten Hälfte des Krieges nicht wenig beitrug, hat die österreichisch-ungarische Monarchie zertrümmert und nur einen nicht viel mehr als die Hälfte der Deutschen Österreichs umfassenden selbständigen Staat zurückgelassen. Sofort erhob sich die Frage, was mit diesem lebensunfähigen Staat geschehen soll. Heute fallen alle Bedenken, die im Jahre 1848 gegen die Zerstückelung Österreichs gesprochen haben, hinweg, weil eben diese Zerstückelung schon erfolgt ist und alle diejenigen üblen Folgen für das deutsche Volk, welche man von ihr befürchtete, bereits eingetreten sind. Auch bei der Zusammenfügung zu einem Donaubund könnten diese Folgen nicht mehr aus der Welt geschafft werden. Jedem national Denkenden, wie immer er sich zum alten Österreich gestellt haben und für welche der möglichen Lösungen er immer früher eingetreten sein mag, muß es eine Selbstverständlichkeit sein, daß es heute nur eine Lösung für uns gibt: die Verwirklichung des schon am 12. November 1918 von der provisorischen und dann durch ein feierliches Gesetz vom 12. März 1919 von der konstituierenden Nationalversammlung proklamierten Anschlusses an das Deutsche Reich, der die unausweichliche Folgerung aus der Zertrümmerung Österreichs ist. Leider war hüben und drüben die Wirkung der Niederlage zu groß, das Volk zu ermüdet und zermürbt, um in den ersten Monaten nach dem Umsturz, bevor die Feinde fest dazu Stellung genommen hatten, den Entschluß zur Tat werden zu lassen. Die von der konstituierenden deutschösterreichischen Nationalversammlung gewählte Fünfer-Delegation, welche Deutschösterreich bei der National-

versammlung in Weimar vertreten sollte, ist nicht mehr abgereist, da unterdessen die Friedensverhandlungen in Versailles begonnen hatten. Im Artikel 88 des Friedensvertrages von St. Germain (10. September 1919) wurde das sogenannte Anschlußverbot ausgesprochen, welches in Wirklichkeit den Anschluß nicht verbietet, sondern einen bestimmten Weg (Zustimmung des Völkerbundes) für seine Verwirklichung vorsieht. Gerade nach diesen Geschehnissen ist in Deutschösterreich eine lebhafte Volksbewegung für den Zusammenschluß mit dem Deutschen Reich entstanden, welche besonders in den Ländern überaus stark ist. Sie ist von dem tiefen Bewußtsein getragen, daß es für uns nur einen Weg gibt, der uns nach der Sachlage, die nun geschaffen ist, ein eines Volkes würdiges Leben führen lassen kann, die wirtschaftliche und politische Vereinigung mit dem ganzen deutschen Volk, welches gerade durch unseren Anschluß den Ausgleich seines inneren Wesens finden würde.

Es soll nicht geleugnet werden, daß die geschilderte geschichtliche Entwicklung gewisse innere Schwierigkeiten für die Verwirklichung des Anschlusses geschaffen hat, Schwierigkeiten, durch die eben unsere Feinde ermutigt wurden, das bedingte Anschlußverbot auszusprechen. Es wiederholt sich hier in gesteigertem Maße, was sich auch in früheren Zeiten gezeigt hat: daß jede Uneinigkeit in Deutschland von fremden Mächten benützt wurde, insbesondere von Frankreich, welches ein einiges Deutschland nicht dulden will. Unsere Darstellung hat auf diese außerdeutschen Hemmungen des deutschen Einigungswerkes nur wenig Bezug genommen, weil wir überzeugt sind, daß alle diese Einwirkungen die deutsche Einheit nicht verhindert hätten, wenn sie nicht die innere Zerrissenheit des deutschen Volkes hätten ausnützen können. So war es während der Religionskriege, und es ist einem, wenn man die Einleitung zu den Friedensverträgen von 1648 liest, zumute, als ob man das tönende Pathos der heutigen Ententemachthaber vernähme. Ebenso war es zur Zeit der Napoleonischen Kriege, ebenso zwischen 1848 und 1866, zur Zeit Napoleons III. Wie in der Vergangenheit Einflüsse von außen nur insoweit Erfolg hatten, als Deutschland selbst innerlich zerrissen war, so sind wir fest überzeugt, daß auch das Machtwort von St. Germain in dem Augenblick versagt, als sich das ganze deutsche Volk — aber wirklich ‚das ganze Deutschland muß es sein', ‚von der Etsch bis an den Belt' — dagegen erhebt.

Man macht uns Großdeutschen,* die wir für den Zusammenschluß mit dem Deutschen Reich und gegen den Donaubund eintreten, den Vorwurf, daß wir im Sinne des Jahres 1848 eigentlich kleindeutsch seien, daß wir das Programm der Frankfurter großdeutschen Partei und damit die Kultursendung des Deutschtums nach dem Osten, daß wir die unter Fremdherrschaft lebenden unerlösten Volksgenossen preisgeben. In Wirklichkeit verkennen wir nicht, daß wirtschaftsgeographische Notwendigkeiten und die ganze gei-

* Das Wort selbstverständlich nicht als Parteibezeichnung gebraucht.

stige Anlage des deutschen Volkes, daß ein tief begründetes Bedürfnis nach wirtschaftlicher und geistiger Expansion, für welche nur der Weg nach dem Osten offensteht, auf einen Zusammenschluß der mitteleuropäischen Völker bzw. Staaten in irgendeiner Form hindrängen. Wir haben hier verschiedene Abwandlungen des Verhältnisses zwischen diesen Völkern beobachtet und mußten dabei das Gegensätzliche oder wenigstens Unterscheidende der verschiedenen Formen hervorheben. Von der höchsten geschichtlichen Warte aus aber können wir doch eine ihnen allen gemeinsame, immer wiederkehrende Tendenz zur Bildung eines mitteleuropäischen Blocks nicht verkennen. Er bestand im Mittelalter, als zu einem föderativen, das ganze geschlossene deutsche Siedelungsgebiet umfassenden Staat die vorgelagerten, ganz oder vorwiegend nichtdeutschen Staaten in engere oder losere Beziehungen traten und die große europäische Handelsstraße donauabwärts nach dem Orient führte. Ein mitteleuropäischer Staatenbund, allerdings mit geringerer Auswirkung nach dem Osten, bestand auch in der Neuzeit bis zum Jahre 1806 und nach einer kurzen Unterbrechung, wenn auch in gelockerter Form, bis zum Jahre 1866: die deutschen Bundesländer Österreichs, zugleich innerhalb Deutschlands und innerhalb der Monarchie stehend, bildeten die Mittelglieder, durch welche ein wenn auch loser politischer und starker kultureller Zusammenhalt hergestellt war. Die jüngste Entwicklung führte uns dazu, wie die anderen österreichischen Völker, zu einer früheren Form unseres staatlichen Lebens zurückzukehren. Heute, nach dem Zusammenbruch der Überseepolitik, trägt eine starke Woge das *ganze* deutsche Volk nach dem Osten; nicht eine Sonderaufgabe in dieser Richtung hat der südostdeutsche Staat mehr zu erfüllen, wir kehren zu unserer alten Ostmarkaufgabe im Rahmen des Reiches zurück. Nicht der Eintritt in die Donaukonföderation ist der Weg, der zu unserem Heile führt und dem deutschen Volk die Erfüllung seiner organisatorischen Aufgabe in Mitteleuropa ermöglicht, weil er dieses schwache, verstümmelte Deutschösterreich der Überflutung durch andere Völker preisgeben und so dem deutschen Volk den Weg nach dem Osten geradezu verlegen würde. *Erst das durch den Anschluß Deutschösterreichs geeinte Deutsche Reich wird stark genug sein, nicht durch die Macht der Waffen, sondern durch das Gewicht der Tatsachen und der natürlichen Interessen aller mitteleuropäischen Völker die Führung in Mitteleuropa zu behaupten.* Mit mehr Recht als im Jahre 1848 auf Gagerns Plan läßt sich bei der heutigen Weltlage auf den Eintritt Deutschösterreichs in den Donaubund das Wort Uhlands anwenden: ‚Man hat wohl gesagt, Österreich hat den großen, providentiellen Beruf, nach dem Osten hin mächtig zu sein, nach dem Osten Aufklärung und Gesittung zu tragen. Aber wie kann das deutsche Österreich Macht üben, wenn es selbst überwältigt ist? Wie kann es leuchten und aufklären, wenn es zugedeckt und verdunkelt ist? Mag immerhin Österreich den Beruf haben, eine Laterne für den Osten zu sein, *es hat einen näheren, höheren Beruf: eine Pulsader zu sein im Herzen Deutschlands.*‘

# Pariser Tagebuch / Von Alphons Nobel

Paris, den 6. Dezember 1921.

In unseren Tagen eine Grenze zu überschreiten, ist recht umständlich und schwierig. Ich finde, daß es im Kriege mit dem Urlauberzug einfacher war. Heute braucht man, um ins Innere Frankreichs zu gelangen, einen Paß und wird überdies ein halb Dutzend mal untersucht. Beim Eintritt ins besetzte Gebiet das erste Mal, dann bei der Ausfahrt aus Deutschland, in der ersten und letzten Station des Saarstaates und dann am gründlichsten in der offiziellen französischen Zollstation. Wann wird es wieder so etwas wie Freizügigkeit in Europa geben? Frankreich hat sich im Osten eine Serie von Vorhöfen zugelegt, deren äußerster das Rheinland und deren innerster Lothringen ist. Nur schade, daß es den Luxuswaren nicht ebenso schwer fällt, von drüben nach hüben zu kommen wie einem harmlosen Reisenden den umgekehrten Weg zu machen. — Übrigens war die Harmlosigkeit amtlicherseits festgestellt; hatte doch zwischen dem Berliner französischen Konsulat und dem Außenamt am Quai d'Orsay ein Telegrammwechsel über meine Person stattgefunden; was mir geschmeichelt hätte, wäre es nicht auf meine Kosten geschehen. So verteuerten sich Paß und Visum auf 1000 Mark, wobei die Franzosen den Frank zu 22 rechnen bei einem offiziellen Kurs von 14.

Meine Reisegesellschaft bestand zunächst aus einem amerikanischen Kaufmann und einer lothringischen Lehrersfrau. Der Amerikaner mit seinem abgehackten Deutsch faßte seine politische Überzeugung in den kurzen Satz zusammen: ‚Stirbt Deutschland am Morgen, so Frankreich am Mittag und England am Abend.' — Im übrigen meinte er, daß die amerikanischen Sympathien für Deutschland am meisten durch das Hakenkreuzlertum bei uns gefährdet würden. — Die Lehrersfrau stammte aus einem lothringischen Grenzort, in dem immer Militär lag und liegt; sie hatte noch 70 erlebt, also zwei Kriege und zweimal Wechsel der Nation, damals 1871 und jetzt 1918. — Kein Wunder, daß sie etwas skeptisch geworden ist. ‚C'est toujours la même chose, monsieur. — Erst hat man uns Beamte aus Ostdeutschland geschickt, jetzt kommen sie aus der entgegengesetzten Ecke Frankreichs — aus Lothringen nie.' — Auf meine Frage, ob sich viel geändert habe, seit ihre Heimat französisch geworden sei, erwiderte sie lächelnd: ‚O ja, in Frankreich amüsiert man sich, in Deutschland arbeitet man.' — Sie erzählt viel aus der Kriegszeit; ihr Haus war während der vier Kriegsjahre nie ohne Einquartierung, und trotzdem habe sie nur einmal Anlaß zur Klage gehabt, und da habe eine Beschwerde bei der deutschen vorgesetzten Behörde sofort Abhilfe geschaffen. — Interessant ist mir ihre Ansicht über die Ursachen des deutschen Zusammenbruchs; sie sieht diese Ursachen ausschließlich in der großen seelischen Depression, welche die zurückkommenden Soldaten aus dem Urlaub mitbrachten unter dem Eindruck der Not, die Frau und Kind in der Heimat litten.

Zwischen Nancy und Toul wird es hell, und durch die gefrorenen

Scheiben sehe ich eine typische französische Landschaft, wie ich sie so oft an der Aisne, bei Laon oder oben bei Cambrai gesehen habe. Ein Flußtal mit dem schnurgeraden Kanal, dessen Ufer teilweise höher liegen als die Wiesen rechts und links. Lange Baumreihen, Ulmen. Die vorübergleitenden Dörfer haben irgendwo in Gärten versteckt ein ‚Château-Schloß'. Aus grauem Stein gebaute Häuser mit fast platten Dächern, die im stumpfen Winkel aneinanderstoßen.

In meinem Abteil sitzen Soldaten, die in den Urlaub fahren und von Mainz kommen; einer erzählt mit großer Freude, daß er nicht mehr zurückbraucht, sondern entlassen wird. — Wir unterhalten uns; nicht über Politik, sondern sie wollen wissen, wie hoch in Berlin die Löhne sind und welcher Unterschied in der Entlohnung von Verheirateten und Unverheirateten besteht. — Monsieur le Conducteur fährt mich an, weil meine Fahrkarte (die 1100 Mark kostete!) nicht über Nancy gilt; wir einigen uns auf Nachzahlung.

Die beiden spitzen Türme der Kathedrale von Châlons-sur-Marne! Hier war der Haupt-Etappenplatz der französischen Front von Verdun und Argonnen. — Nun die Fahrt durch das breite, fast wie eine Ebene gestaltete Tal der Marne, noch ist keine Spur von Kriegsresten zu sehen. Es ist klares, kaltes Wetter, auf den Zweigen liegt Rauhreif. Da stößt mich der Soldat, der neben mir sitzt, an und weist auf ein Gehöft, das rechts der Bahn völlig in Trümmern liegt. ‚Dix huit,' meint er. Nun saust der Zug durch die Zone, in der zweimal um das Schicksal von Paris gekämpft wurde. Die zerstörten Häuser mehren sich; ich bin erstaunt, daß selbst hier, kaum eine Schnellzugsstunde von Paris entfernt, so gut wie nichts aufgebaut ist. Darauf war ich selbst nach den Schilderungen, die ich vom zerstörten Gebiet gelesen hatte, nicht gefaßt. Denn bei dem Streifen Front, welcher sich von der Nordsee bis zu den Vogesen zieht, handelt es sich um Land, das vier Jahre Stellungskrieg von Grund aus umgewühlt haben. Aber hier war immer nur Bewegungskrieg, und die Zerstörungen sind jedenfalls nicht so nachhaltig, als daß sie nicht ohne große Mühe und Kosten in kurzer Zeit ausgebessert werden könnten. Ich denke daran, wie schnell und gediegen wir noch im Kriege Ostpreußen wieder aufgebaut haben. Aber hier liegt noch alles wie im Kriege. Da ist ein Dorfausgang zerstört, da die Kirche; manchmal ein Dorf völlig zerschossen.

Epernay, Château-Thierry! Les deux Marnes, die beiden Marnen, sagen die Franzosen und meinen damit die Schlacht Sommer 1914, welche den Vormarsch der deutschen Armee auf Paris zum Stillstand brachte, und die im Sommer 1918, die den Rückzug der deutschen Front einleitete. — Ein letztes Mal vor Paris halten wir in Meaux, der kleinen Bischofsstadt Bossuets, mit der ungeheuren, klotzigen Kathedrale, die der berühmteste Baumeister des französischen Mittelalters, Villard de Honnecourt, vollendet hat. Es mehren sich die villenartigen Städtchen. Aus den Dörfern werden Vororte der Weltstadt. Es geht fast bis zum Häusermeer

der Stadt an der Marne entlang, die in der Bannmeile von Paris in die Seine mündet.

Der Ostbahnhof, in dessen Halle der Zug um mittag einfährt, ist noch häßlicher als der durchschnittliche Berliner Bahnhof. Schmutzig, unordentlich und unübersichtlich. Überhaupt sah ich nur einen schönen Bahnhof auf der Fahrt, und das war der in Metz, den Deutschland gebaut hat. Der französische Wagenpark mutet recht heimatlich an. Die Güterzüge bestehen zumeist bis zu einem Drittel aus deutschen zwangsabgelieferten Wagen. Und auch in den Personenzügen sieht man die deutschen Wagen IV. Klasse des modernsten Typs.

Paris, den 7. Dezember 1921.

Erster demokratischer internationaler Kongreß, so hat Marc Sangnier diese Zusammenkunft, der ich als deutscher Berichterstatter beiwohnen will, genannt. Schon nach dem allerdings unvollständigen Eindruck des heutigen Tages scheint mir diese Benennung doch etwas zu anspruchsvoll zu sein. Nicht das Wort ‚international'; es sind, wie ich aus den Listen sehe, Teilnehmer aus der Schweiz, Italien, Österreich, Jugoslavien, Tschechoslovakei, Polen, Ungarn, Dänemark, Schweden, Littauen, Belgien, England, den Vereinigten Staaten und aus Kanada anwesend; doch finde ich nur einen einzigen Namen, der einer politisch nennenswerten Gruppe angehört, de Rossi, von dem Partito Popolare Italiens. Aus den andern Ländern sind bekannte Politiker nicht anwesend. Fast nur Studenten und eine Anzahl Geistlicher. Ebenso enttäuscht bin ich über die politische Bedeutung der französischen Gruppe, die zu diesem Kongreß eingeladen hat. Marc Sangnier gilt, wie ich von den verschiedensten Seiten höre, in seiner Heimat als Außenseiter. Er gehört der Kammer an, wurde aber nicht auf Grund seiner pazifistischen Ideen gewählt, sondern in den gewiß nicht pazifistischen Nationalblock. Auf die Frage, ob man mit seiner Wiederwahl rechnen könne, erhielt ich meist skeptische Antwort. Auch kann, nachdem, was ich heute sah, nicht die Rede davon sein, daß ein nennenswerter Teil der französischen (sich noch zur Kirche bekennenden) Katholiken hinter dem Kongreß, oder auch nur hinter Marc Sangnier steht. Mir scheint eher das Gegenteil der Fall zu sein.

Übrigens handelt es sich auch nicht um einen katholischen Kongreß, wie ich zunächst angenommen hatte. Zwar ist immer eine Anzahl Geistlicher in den Kongreßräumen zugegen; doch spielen auch ‚Freigeister' wie der früher radikale Deputierte Buisson, welcher in dem Programm als Präsident der ‚Ligue des droits de l'homme' verzeichnet ist, eine bedeutende Rolle. — Menschenrechte? Das schmeckt nach Aufklärung und ‚Librepenseur'. Unter diesen Umständen verstehe ich es, daß das deutsche Zentrum es abgelehnt hat, sich an diesem Kongreß zu beteiligen. Zwar ist immer noch Deutschland unverhältnismäßig stark vertreten, wenn auch nicht der Bedeutung der vertretenen Gruppen nach. Sechs Deutsche nehmen an

dem Kongreß teil (mich nicht mitgerechnet, der ich nur Berichterstatter bin). Offiziell vertreten ist der katholische Friedensbund durch Kaplan Jocham und Herrn Probst, außerdem eine Pazifistengruppe durch Herrn Tiedje (der übrigens in Freimaurerkreisen Berlins eine Rolle spielt).

Meine Enttäuschung über den Kongreß wird noch bestätigt durch die Resonanz, welche er in der Presse findet. Abgesehen von einem rechtsradikalen Blatt, das ihm zwei ironische Sätze widmet, wird er in keiner größeren Pariser Zeitung überhaupt erwähnt, obwohl es von solchen Zeitungen mehr als ein Dutzend gibt.

Paris, den 7. Dezember 1921.

Die Begrüßungsansprache Marc Sangniers, deren Manuskript mir vorliegt, enthält bemerkenswerte Worte. Er setzt zunächst das Ziel seiner Bestrebungen und dieses Kongresses insbesondere auseinander. Man müsse versuchen, die Mentalität der Völker zu beeinflussen und den Frieden vorläufig in den Gemütern der Menschen zu organisieren. ‚Organisation de la paix', nicht sowohl durch Verträge als durch eine neue europäische Gesinnung. Zunächst Abbau des Hasses; gelinge das nicht, so wird es trotz aller Bemühungen, trotz Völkerbundes und fortwährender Konferenzen nicht gelingen, den nächsten Krieg zu verhindern. Alle Gemeinschaften, die durch die einzelnen Nationen heute schon hindurchgehen, müssen benützt werden, um den Frieden zu sichern. Eine solche sei in erster Linie das Christentum und als solche müsse es gebraucht werden.

Interessant, was er vom Völkerbund sagt. Was er sein solle und was er sei. Er solle sein eine Arbeitsgemeinschaft der Völker, getragen vom lebendigen Solidaritätsgefühl aller Nationen. Er sei eine Diplomatenversammlung, ein Instrument für die Großmächte mehr, ihren Willen der Welt aufzuzwingen. Zugleich wies er auf das Mittel hin, das seiner Ansicht nach den Völkerbund zu einer wirklichen Friedensversammlung machen könne, indem er daran erinnerte, daß er als erster in der französischen Kammer den Antrag gestellt habe, die Delegierten für die Genfer Versammlung sollten nicht von der Regierung bestimmt, sondern vom Parlament und aus dem Parlament heraus gewählt werden. Dieser Antrag wurde abgelehnt. Aber Marc Sangnier sieht nach wie vor nur in ihm den Weg, zu einem wahrhaften Völkerbund zu gelangen.

Wie ich höre, trägt sich der Kongreß mit dem Gedanken, an Wilson so etwas wie ein Huldigungstelegramm zu schicken. Man scheint also der Ansicht zu sein, daß er Verdienste für den Frieden habe. Ich bin nicht zuletzt auf Grund der Lektüre von Keynes und amerikanischer Schriftsteller der Ansicht, daß er nur Verdienste für Frankreich hat. War er nicht der einzige, der verhindern konnte und nach amerikanischer Auffassung es auch sollte, daß der Vertrag von Versailles sich auf einen Wortbruch aufbaute? — War doch der Waffenstillstand unter feierlicher Zugrundelegung der Wilsonschen Punkte geschlossen worden.

Paris, den 8. Dezember 1921.

Mein erster Gang durch die Stadt ist zum Louvre. Die unendliche Flucht von Räumen, Galerien, Treppenhäusern und Sälen hat etwas ungemein Verwirrendes, und man ist rettungslos verloren, wenn man planlos in ihm umherschlendert, vorausgesetzt, daß man es nicht ein Jahr lang jede Woche einmal tun kann. So aber, bei einem einmaligen Besuch muß man sich schon durchfinden zu den zehn oder zwölf Meisterwerken, die seinen Weltruf ausmachen..

Vom Louvre aus wandere ich durch den Tuileriengarten über die Place de la Concorde zur Alexanderbrücke. Nur ein paar hohe Säulen, Zeugen einstiger Pracht, hat der Aufstand der Kommune von den Tuilerien stehen gelassen.

Die Alexander-Brücke führt auf den großen Platz vor dem ‚Hôtel des Invalides'. Es ist das französische Zeughaus. Voll von Kriegsmuseen, Trophäenkammern und Siegeshöfen. Unendlich groß. Das Berliner Zeughaus des ‚militaristischen' Preußen könnte man ein halbdutzendmal hineinstellen. Es wimmelt von Soldaten und Ehrenwachen. Im Hof sind Modelle aller deutschen im Weltkrieg verwendeten Geschützarten in einem schönen großen Kreis aufgestellt. Ich kenne als Fußartillerist meine 15-cm-Haubitze 02 sogleich heraus. Dazwischen stehen (in bunter Reihe mit den Geschützen) die bösen Gothas und sonstige Bombenflugzeuge, die den Parisern das Leben schwer machten. Über all dem wölbt sich die große Kuppel Mansarts, der Dôme des Invalides, unter dem Napoleon ruht. Was würde er zu den Flugzeugen sagen, die sie ihm so dicht vors Grab geschoben haben? Was aber erst dazu (er hatte immerhin Geschmack), daß mitten in diesem kriegerischen Aufbau der Kanonen, Maschinengewehre, Mörser, Granatwerfer und Minenwerfer ein richtiger Speisewagen der ‚Compagnie internationale des Waggons-Lits' steht, der außer den Inschriften dining-car und sleeping-car noch die Firma zeigt: ‚Salonwagen des Marschall Foch, in dem der Waffenstillstand unterzeichnet wurde.' — Übrigens kann man fast in jedem Papierladen die geschmacklos bunte Ansichtskarte kaufen, mit der Darstellung dieses Vorgangs. Marschall Foch steht mit drohender Gebärde, die Faust auf dem Tisch, und die deutschen Generäle unterzeichnen . . .

Man sieht sehr viel Militär in Paris und der Soldat scheint immer noch eine große Rolle im Leben der Großstadt zu spielen. Freilich vor allem der Soldat aus den guten Währungsländern.

Paris, den 8. Dezember.

Der Kongreß hält jeden Abend eine große Versammlung ab, während der Tag mit Kommissionssitzungen ausgefüllt ist. Am Abend werden gewöhnlich vier, fünf Vorträge gehalten über das gleiche Thema, über das man sich am Tage im kleineren Kreis unterhielt. Gestern abend sprach ein

Geistlicher, Beaupin, den das Programm ‚Secrétaire de la Ligue des Catholiques Français pour la justice internationale' nennt. Wie man mir sagt, ist diese Liga eine pazifistisch-katholische Gruppe, und Beaupin bewegt sich im ersten Teil seiner Rede auch in den bekannten pazifistischen Gedankengängen, freilich ohne den Schwung Marc Sangniers. Er setzt weitläufig auseinander, daß der Krieg ein Übel war, und daß man mit allen Mitteln seine Wiederkehr verhindern müsse. Er stellt die Forderung auf, daß die Staaten der Welt abrüsten müssen. Er beweist das sehr richtig mit dem Hinweis auf die bekannte Tatsache, daß ein Militärapparat gewissermaßen automatisch auf Kriege hindrängt. Mir leuchtet das ein. Gut, denke ich, wollen wir beschließen, daß die Großmächte abrüsten. Leider ist Deutschland keine Großmacht mehr und kann auch nicht mehr abrüsten, weil es nichts mehr hat, was man abrüsten könnte. Ich warte darauf, daß der Pazifist, der die schönen Sätze von den Heeren gesagt hat, die schon durch ihr Dasein den Frieden bedrohen, nun auf sein Vaterland hinweisen wird und die Notwendigkeit ausspricht, daß Frankreich abrüstet. Das hätte er als Pazifist doch sagen müssen, nicht wahr? Aber Herr Beaupin sagte etwas anderes. Er gab Erläuterungen zum ersten theoretischen Teil seiner Rede. Er verwahrte sich dagegen, daß seine Liga antimilitaristisch sei. (In Frankreich gibt es also Pazifisten, die nicht antimilitaristisch sind?) Er betont, daß das Programm seiner Liga keinerlei ‚abdication de nos droits' enthalte; und daß es sehr wahrscheinlich sei, daß Frankreich heute noch eine große Armee brauche. — So sprach der französische Pazifist. Das ist echt französische Mentalität. Man muß abrüsten, d. h. alle anderen, nur nicht Frankreich.

Nach ihm spricht Herr Probst vom katholischen Friedensbund. Er erläutert, wie Mißbrauch des Alkohols eine nationalistische Denkungsart befördert, und beweist seine an den Haaren herangezogenen Gedankengänge an — nun an Deutschland, er ist doch Deutscher!

Niemand wird mir verdenken, daß ich diesen Kongreß nachgerade schädlich finde, schädlich für die reinen und edlen Absichten Marc Sangniers. Die Franzosen sagen kein hartes Wort gegen ihre Regierung. Die Deutschen beschuldigen ihre Heimat und liefern so der feindlichen Propaganda (Frankreich ist uns doch feindlich gesinnt) Material.

Paris, den 8. Dezember.

Im Stadtviertel am Eiffelturm, den ich mir heute angesehen, hat sich der Geschmack des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts seine Denkmäler geschaffen: den Turm selbst, das Riesenrad und den Trocaderopalast. Die Renaissancezeit hinterließ den wundervoll feierlichen Louvrebau, die Empirezeit die großen Avenuen und das Mittelalter die Kathedralen: Notre Dame, St. Denis und die Sainte Chapelle. Armes 20. Jahrhundert!

Ein schöner Bau in Paris stammt aus den in Deutschland künstlerisch so berüchtigten Jahren nach 70: die Große Oper. Von außen wirkt

die Fassade trotz ihrer Größe etwas gedrückt, aber das Innere! Das wundervolle Treppenhaus, das, trotzdem es mit Marmor, Gold und Plastik prunkt, doch nicht überladen wirkt. Ich war am gestrigen Abend dort zu einer Pantomine mit Ballett, geschmackvoll und nicht modern. Im übrigen wirkt auch dieser, ganz aus Logen bestehende Innenraum sehr gut. Ich habe den Eindruck, daß man hier wegen der Pausen in die Oper geht; sie sind häufig und ausgiebig. Es scheint sich ein großer Teil des Pariser Gesellschaftslebens in der Oper abzuspielen. Nebenbei: Die deutsche Modedame ist im Rückstand: ‚La femme élégante' in Paris trägt keine kurzen Röcke und durchsichtigen Florstrümpfe mehr! Die Farben der Kleider sind leuchtend und machen ein gutes Bild. — Im Gegensatz zu deutschen Opernhäusern, besonders zur ‚Berliner Oper', fiel mir auf, daß man sich während der Vorstellung laut unterhalten kann, ohne eine energische Zurechtweisung seitens des Publikums fürchten zu müssen. — Die Preise bewegen sich zwischen fünfzig und sechs Francs.

Die musikalischen Ereignisse sind in Paris Gastspiele von Russen, und man sagte mir, es werde nicht mehr lange dauern, und man lasse sich wieder deutsche Größen kommen.

Paris, den 9. Dezember 1921.

Der Kongreß hat Lloyd George zur glücklichen Lösung der irischen Frage telegraphisch beglückwünscht. Im übrigen ereignete sich gestern abend ein interessanter Zwischenfall. Buisson wurde nach seiner Rede von anwesenden Mitgliedern der ‚Action Française' angegriffen. Der nationalistische Redner wandte sich auch gegen Marc Sangnier und seinen Internationalismus. ‚Ich werde mich hüten,' so führte er etwa aus, ‚mich mit Ihnen über Ihre Ideen zu streiten; wir würden uns doch nicht einigen, da wir eine verschiedene Weltanschauung haben. Was ich zu sagen habe, betrifft die formale Seite Ihrer Politik.' Es gäbe nur einen Weg, ein politisches Programm zu verwirklichen. Und dieser Weg gehe über das eigene Volk. Man muß versuchen, sein eigenes Volk oder wenigstens irgendeine beachtenswerte Gruppe in diesem Volk von der Richtigkeit seines Programms zu überzeugen. Das aber sei weder Buisson noch Marc Sangnier gelungen und würde ihnen auch nicht gelingen. Statt dessen versuchten sie nun, die ihnen im eigenen Volke fehlende Resonanz durch Heranziehung ebenso vereinzelter Gruppen aus anderen Ländern zu ersetzen. Gegen diesen Internationalismus wandte sich der Anhänger der ‚Action Française' und bezeichnete ihn aus seiner Einstellung heraus für Frankreich als gefährlich.

Die Worte dieses französischen Nationalisten geben mir zu denken. Zweifellos steckt in seinen Ausführungen ein richtiger Kern: Internationalistische Veranstaltungen, Kongresse und Verständigungsversuche haben erst dann Zweck, wenn hinter ihnen in den beteiligten Ländern große und politisch tragfähige Gruppen stehen. Und selbst dann erschöpft sich der

Internationalismus allzu leicht im rein Formalen, wie der sozialistische Internationalismus beweist.

In diesen Tagen spricht hier ein Dr. Metzger aus Graz recht viel. Er will so etwas wie eine ‚katholische Internationale‘ organisieren. In seiner Heimat ist Dr. Metzger ein Außenseiter. Jede große Gruppe hütet sich, mit seinen Bestrebungen gemeinsame Sache zu machen. Ich habe den Eindruck, seine katholische Internationale soll das Gegenstück zur sozialistischen werden. Aber haben wir diese ‚Internationale‘ nicht in der idealsten Form in der Kirche verwirklicht? Was ich bisher vom Auftreten sowohl Dr. Metzgers als auch der Vertreter des ‚katholischen Friedensbundes‘ sah, hat nur eine negative Seite. Sie glauben sich anderen Ländern innerlich zu nähern, indem sie die Heimat kritisieren. — Übrigens ist auch ein schottischer Geistlicher anwesend, Oliver Dryer, der eine ‚christliche Internationale‘ organisiert.

Paris, den 9. Dezember 1921.

Ich habe heute nachdenklich die Pariser Friedhöfe durchschritten; auch an den Gräbern einiger Deutscher habe ich gestanden. Noch ein anderes Grab habe ich besucht, das Grab des unbekannten Soldaten unter dem Arc de triomphe am l'Etoile-Platz. Es liegt in einer Flucht der großen Avenuen. Ich sah, daß jeder Vorübergehende das Grab grüßt. Man treibt geradezu einen Kult mit diesem Grab, das die Überreste irgendeines Soldaten aus einem Massengrab von Verdun birgt. Täglich marschieren hier Regimenter auf und bringen ihrem unbekannten Kameraden Blumen, um dann einem Requiem für die gefallenen Angehörigen des Regiments in einer der vielen Pariser Kirchen beizuwohnen. — Im Gegensatz zu Deutschland, wo man für die Gefallenen doch kaum etwas tut, fällt mir das sehr auf, und ich glaube auch nicht, daß man diesen, sagen wir ruhig Totenkult, mit dem Hinweis auf Sieg und Chauvinismus abtun kann. Ebenso fällt mir auf, daß noch in jeder Kirche, in der ich war, ein Altar dazu bestimmt ist, um an ihm für die Gefallenen zu beten. — Haben wir deutsche Katholiken uns da nicht eine Unterlassung vorzuwerfen? Mit Sieg und Niederlage hängt diese Sorge für die Toten doch nicht zusammen.

Freilich liegt all diesem ein tiefer Wesenszug des französischen Volkes zugrunde; ich erinnere mich, daß wir schon im Felde uns über die ganz anderen französischen Kirchhöfe wunderten. Vielleicht hängt die Vorliebe für das Konkrete (ein Grab ist etwas Konkretes) mit dieser besonderen Gräberpflege der Franzosen zusammen, auf die wir Deutschen nicht in dem Maße Sorgfalt verwenden, obwohl wir jedenfalls nicht weniger an den Tod denken. Doch ist er für uns nicht etwas Unfaßbares, schon Metaphysisches, das mit einem Symbol zu überdecken wir uns irgendwie scheuen? Ein Grab aber ist ein Symbol, und dieses Grab des unbekannten Soldaten hier soll ein Symbol für alle Gefallenen sein und wird als solches geehrt. Ich weiß,

daß uns im Felde wohl der Tod des Kameraden und die Erinnerung an ihn immer wieder erschütterte, daß aber sein Grab uns irgendwie gleichgültig wurde, vielleicht aus dem Gefühl heraus, dem Liliencron Ausdruck verleiht: ‚Ich geh' nicht hin, ich finde dich nicht mehr.'

Sei dem, wie es wolle, jedenfalls ist dieser Kult für die Gefallenen ein Wesenszug des französischen Volkes und als solcher unbedingt ernst zu nehmen und nicht zu bespötteln. Er ist ja zugleich auch Ausdruck für ein festes und sehr bewußtes Gemeinschaftsgefühl, das sich immer wieder mit den vergangenen Generationen zu einer Nation geeint weiß.

Paris, den 9. Dezember 1921.

Auf dem Kongreß gab es heute einen stürmischen Nachmittag. Die Debatte drehte sich um Abrüstung und Völkerbund. Der Amerikaner Muench verursachte die Aufregung dadurch, daß er mit seiner amerikanischen Gelassenheit die Dinge zeichnete, wie sie sind: Die größte Gefahr für den Weltfrieden: der Versailler Vertrag; der Versailler Vertrag kein Vertrag, sondern ein Diktat der Sieger; dieser Sieg erzwungen nicht mit Waffengewalt, sondern mit dem schimpflichsten und völkerrechtswidrigsten Kriegsmittel: der Aushungerung, also faktisch der Ermordung von tausend und aber tausend Kindern und Greisen. Die Blockade, so meinte der Amerikaner, wiege zum mindesten alle angeblichen deutschen Greuel auf. Eine weitere Gefahr für den Frieden seien die französischen Rüstungen.

Die klaren vernünftigen Ausführungen machten die anwesenden Franzosen ungeheuer lebendig. Sonst gute Freunde Marc Sangniers hielten die nationalistischsten Reden (welche sie als gemäßigt bezeichneten und vielleicht auch empfanden), um dem Amerikaner klar zu machen, daß Deutschland der große Schurke, der Kriegsanstifter, der Barbar gewesen sei, und daß man sich vorsehen müsse. Deutschland wolle auch heute wieder den Krieg. — Meinem Gefühl nach wäre es das Beste gewesen, die deutschen Delegierten hätten sich das schweigend angehört und dem Amerikaner sowie Marc Sangnier die Erwiderung überlassen. Doch die Deutschen, besonders Herr Tiedje (Pazifist), wollten die französischen Nationalisten unbedingt von der Friedsamkeit Deutschlands überzeugen, indem sie die deutsche pazifistische Bewegung ihnen zahlenmäßig vorrechneten. Natürlich half das nichts. Da griff Marc Sangnier selbst in die Debatte ein: in sehr schönen Worten versuchte er die Erörterung der Schuldfrage zu verhindern, indem er darauf hinwies, daß man doch nicht zusammengekommen sei, um den Krieg, sondern um den Frieden zu erörtern; die Schuldfrage werde nie gelöst werden, ebensowenig wie sie für andere Kriege gelöst worden sei, und es sei eine große Torheit gewesen, im Versailler Vertrag die Deutschen auf ein Schuldbekenntnis festzunageln. Marc Sangniers Worte halfen nicht das mindeste. Ein polnischer ‚Pazifist' hielt eine Rede, die ungefähr den Sinn hatte, erst Revanche nach Osten, dann nach Westen (für Polen!). Ein zum Kreise Marc Sangniers gehöriger Franzose warf

wiederum die Schuldfrage auf und forderte nichts weniger, als daß die anwesenden Deutschen das Unrecht Deutschlands eingeständen. Leider ist das dann, allerdings nur in bezug auf die deutschen Kriegsvergehen und in der Form einer persönlichen Bemerkung, geschehen.

Wie ich die Dinge sehe, ist mit dieser Debatte die Aussicht auf ein Ausbreiten der Marc-Sangnier-Bewegung in Deutschland sehr erschwert, wo nicht zerstört, denn wenn die Franzosen (und das hier sind verhältnismäßig ruhig denkende Kreise) immer wieder ihr Gewissen beruhigen wollen, indem sie von uns Schuldeingeständnisse fordern, so ist an eine friedliche französische Gesinnung, die doch die Grundlage für ein Zusammenarbeiten ist, nicht zu denken.

Während dieser Debatte sprach auch der bekannte (allerdings nur schriftstellerisch bekannte) General Percin, der als militärischer Fachmann die Notwendigkeit der französischen Rüstungen bestritt. Leider ist sein Auftreten nicht von großer Bedeutung; es handelt sich um einen bejahrten Militär, der sich seit langem in schriftstellerischer Opposition zur französischen Heeresleitung befindet. Eine Resonanz findet er freilich nur bei der kommunistischen ‚Humanité‘ die noch kürzlich seinem letzten Buch ‚le massacre de notre infanterie‘ einen Leitartikel widmete. Percin wirft in diesem Buch Foch und Nivelle vor, daß sie die französische Infanterie leichtsinnig geopfert hätten, und daß die französische Artillerie durch Kurzschüsse das 92. Infanterieregiment vor Verdun fast vernichtet habe.

In der Abendsitzung referierte ein Berliner Student, Herr Mosko, über die wirtschaftliche Notlage der deutschen Studenten. Aus den Reihen der Franzosen ertönten recht häßliche Zwischenrufe, während die anwesenden Italiener, Schweizer, Engländer usw. Teilnahme und Beifall bekundeten.

Paris, den 10. Dezember 1921.

Ich bin in diesen Tagen viel durch die Straßen dieser fremden großen Stadt gewandert, so viel wie noch nie in einer Stadt; heute morgen die Quais entlang, wo auf den Mauerbrüstungen die Händler ihre antiquarischen Bücherbestände aufgebaut haben. Aus der Zusammensetzung dieser ‚Bibliotheken‘ schließe ich, daß die Franzosen allmählich auch ihre Kriegsliteratur sattbekommen haben; nach der Masse, die von derartigem Zeug auf den Kaimauern lagert, zu urteilen, wird das Zeug jetzt ‚abgestoßen‘. Ich habe mir zwei Sachen erstanden, ein Buch von Barrès: ‚les familles spirituelles en France‘ und eine Darstellung der hauptsächlichsten Politiker und ihrer Presse; auch ein Kriegsbuch, das beweisen will, wie sich alle politischen Gruppen entschlossen für die heilige Sache Frankreichs im Kriege eingesetzt haben. Das Buch von Barrès ist eines der besten französischen Kriegsbücher.* Auch wenn man die nationalistische Einstellung abrechnet (die in dieser Schärfe eigentlich nie in Deutschland formuliert wurde),

* Vergl. die Besprechung im Hochland, August 1918, S. 457 ff. (Die Schriftleitung.)

so bleibt noch sehr Wertvolles, und das will doch eigentlich viel sagen. Das Buch zeigt das Erlebnis des Krieges für die verschiedensten Weltanschauungsgruppen, Katholiken, Traditionalisten, Sozialisten, Protestanten, Juden und Freigeister; Barrès zeigt an der Hand von Briefen, Tagebüchern und Äußerungen, wie jeder versucht, die Mühsal, die Todesgefahr, das Sterben der Kameraden, das Abschiednehmen von den Lieben zu Hause, einzugliedern in seine Weltanschauung. — Warum haben wir nicht so ein Buch?

Paris, den 10. Dezember 1921.

Wie schmutzig und von häßlichen Bauten eingeengt fließt die Spree durch Berlin, wie stolz dagegen hier die Seine wahrhaft wie durch eine Prunkstraße: Die Barokbauten des Louvre, das Pariser Rathaus und auf der Ile de Paris die stumpfen Türme von Notre-Dame. Die Brücken prächtig, ja überladen. Viel Schiffsverkehr auf dem Fluß, lange Schleppzüge mit Kähnen, die alle recht patriotische Namen haben: Foch, Nivelle, Joffre, Pétain. — Am größten aber wirkt die Seine dort, wo die Palais und Prachtbauten aufhören und die großen Plätze beginnen, Place du Carrousel, Tuileriengarten und die Champs Elysées und auf der anderen Seite der Platz vor der Kammer und die Esplanade des Invalides. — Nie sah ich Plätze, die in sich so viel Pomp haben und selbst — ganz ohne die sie begrenzenden Bauten — in der Tat fast so prunkvoll sind wie ihre Namen. Und dann die große Flucht der Avenuen, deren Pracht nur wenig von ihrem Namen übertroffen wird, Avenue de la grande armée, des Etoiles, die Avenue des Champs Elysées und ihre gewaltige Senkrechte: der Weg von der Säulenhalle der Kammer über die Seine und die Place de la Concorde durch die Rue royale zu der Säulenhalle der Madelaine. Die raumverschwendende Anlage dieser Plätze scheint mir besser den großen Stil der Empirezeit zu zeigen als die Bilder von David im Louvre. Sie haben etwas von kaiserlicher Majestät, und man begreift da gut die Vorliebe jener Zeit für ägyptische Kunst. Der berühmte Obelisk von Luksor hat hier einen guten Platz inmitten dieser wagerechten Monumentalität.

Bei dieser Wanderung durch die Straßen sehe ich mir die Auslagen der Geschäfte an und gehe auch einmal durch das Warenhaus des Louvre. Die Preise sind lächerlich hoch, zumal, wenn man sie in unser Geld umrechnet. Die vielen amerikanischen Geschäfte, besonders in der Rue de la Paix, fallen mir auf; so kommen die Franzosen sogar um den Valutagewinn bei den Einkäufen der Amerikaner.

Man erzählt mir, überall, auch im Geschäfts- und Privatverkehr, komme man dem Amerikaner mit ausgesuchter Freundlichkeit entgegen, und lege großen Wert darauf, die französisch-amerikanische Freundschaft zu betonen. Bedeutend kühler verhält man sich den Engländern gegenüber.

Es ist die Zeit des Weihnachtsgeschäftes. Alle Warenhäuser entfalten

eine riesenhafte Reklame. Heute morgen sah ich auf dem Dache eines dieser Häuser Hunderte von kleinen Kinderballons in die Luft steigen. Überhaupt die Reklame, sie ist so, wie sie in Deutschland um 1900 war, aufdringlich und geschmacklos. Auf jeder Stufe der Treppen zur Untergrundbahn wird derselbe Schuh angepriesen, hunderttausendmal im Untergrundtunnel alle 20 Meter der gleiche Kognak. Gegen die reklamebeschmierten Wände der Bahnhöfe sind die der Berliner Untergrundbahn Kunstausstellungen. Die Auslagen in den Schaufenstern der Luxusgeschäfte zeigen keine besondere Eleganz und Kostbarkeit. Als ich mit einem Pariser darüber sprach, meinte er, daß ‚man' seine Luxusbedürfnisse in den valutaschwachen Ländern befriedige. — Das Straßenleben ist durch die schlechte Organisation zu einer dauernden Lebensgefahr für alle Passanten geworden. Die Zeitungen sind täglich voll von Unglücksfällen, was mir gegenüber Berlin sehr auffällt.

Paris, den 10. Dezember 1921.

Am Nachmittag einige Stunden auf dem Montmartre; ich bin erstaunt, daß es so etwas in dieser Weltstadt gibt: eine stille, seltsame Kleinstadt, an den steilen Hängen eines Berges; auf seinem Rücken altersgraue, große Windmühlen und auf dem höchsten Punkt in weißem Stein eine Kathedrale, mehr durch ihre Lage als durch ihre Architektur wirkend: Sacré Coeur. Sie beherrscht den ganzen Norden von Paris.

Die Gattin unseres Botschafters, Frau Dr. Mayer, hatte heute die Liebenswürdigkeit, mir die Prunkräume der Deutschen Botschaft zu zeigen. Der Bau liegt dicht an der hohen Politik Frankreichs: in der Rue de Lille, der ersten Parallelstraße zum Quai d'Orsay, fast unmittelbar neben der Kammer. Es ist das alte Palais Beauharnais, das ein Verwandter des großen Napoleon mit einem Kostenaufwand von eineinhalb Millionen Franken (damals!) einrichten ließ. Dann wohnte die Königin Hortense dort, die Mutter Napoleons III. Die Innenausstattung ist edelstes Empire; Marmorkamine, goldene Stehuhren, Wandteppiche und das wundervolle Treppenhaus. Überall sind, der Mode der Zeit entsprechend, ägyptische Motive verwendet. Das Palais trägt Spuren deutscher Fliegerbomben; sie werden dort neben den Spuren der Kugeln, die beim Aufstand der Kommune von den Tuilerien herüberkamen, als historische Erinnerung fortbestehen. Die sehr erheblichen Beschädigungen der Fassade des benachbarten Kriegsministeriums durch Fliegerbomben sind noch nicht ausgebessert.

Paris, den 10. Dezember 1921.

Der Kongreß, über den die Pariser Presse immer noch schweigt, hat ein paar Resolutionen angenommen: eine verlangt die Aufnahme Deutschlands in den Völkerbund, eine andere tatkräftige Wirtschaftshilfe für Österreich. Ob jemand solche Resolutionen ernst nimmt?

Ich traf heute den Pariser Vertreter der deutschen Telegraphen-Union, der in einem Hotel des Zeitungsviertels wohnt. Wir sprachen über die Pariser Presse. Die bevorstehende Londoner Konferenz interessiert hier augenblicklich am meisten. Die Haltung der Pariser Presse dazu ist bezeichnend: gestern noch erbittertste Gegnerschaft gegen den Gedanken einer Konferenz überhaupt, die großen Zeitungen fast hysterisch bei der Erwägung der möglichen Reise Briands nach London — und heute, ganz selbstverständlich, daß Briand nach London fahren muß, um dort mit Lloyd George zu konferieren. So selbstverständlich, als hätte man nie etwas anderes gesagt.

Auf den Straßen sieht man zumeist L'Intransigeant', das Blatt Léon Baillys, im Kriege durch seine Kriegsberichte und — Küchenzettel berühmt. Léon Bailby ist als Leiter des Blattes Nachfolger Henri Rocheforts. Ausgerufen wird auf der Straße noch die ‚Humanité' und deren Abendblatt, die neu gegründete ‚Internationale', beides kommunistische Blätter. Von allen Sozialisten Frankreichs spielen ja die Kommunisten die größte Rolle, übrigens auch zahlenmäßig. — An den Zeitungskiosken sieht man noch recht häufig ‚L'Echo de Paris' und das ‚Journal', natürlich auch den ‚Matin'. Weniger ‚Temps', ‚Journal des débats' und ‚Figaro'; man sagt mir, daß dies mehr abonnierte Zeitungen seien, ebenso wie das große katholische Familienblatt ‚La Croix', das in etwa hundert Ausgaben erscheint für die einzelnen Provinzen und Provinzstädte. Auch das radikale (innenpolitisch etwa unseren Demokraten entsprechend) Blatt ‚Dépêche' erscheint in einer Anzahl Provinzausgaben.

Alle diese Blätter erwähnen, wie gesagt, unseren Kongreß mit keiner Silbe. Als ich die Veranstalter frug, sagte man mir, es sei immer die raffinierteste Politik, etwas tot zu schweigen; ich für meine Person glaube den Grund eher in der objektiven politischen Unwichtigkeit der Veranstaltung zu sehen. In der ‚Action Française' fand ich übrigens dieser Tage ein gutes Wort über all diese politischen Sonderbündeleien, an denen Frankreich noch reicher zu sein scheint als Deutschland. Das Blatt der französischen Chauvinisten meinte, die ‚intergroupe', die ‚Quatrième République' und auch Sangniers ‚jeune démocrate' seien samt und sonders Generalstäbler ohne Armeen. — Ob aber nicht auch die Bewegung der ‚Action Française' selbst unter diese Gruppe fällt?

Paris, den 11. Dezember 1921.

Sonntag. Auf den Straßen das Militär mit bunten Federbüschen am Helm. Ich gehe zu Fuß die sonntaglich stillen Straßen am Odéon vorbei zur Ile de Paris, der Seine-Insel, auf der mitten im ältesten Paris auch die Kathedrale liegt. Gegenüber das Hôtel Dieu und ein wenig weiter westlich der Justizpalast, der in seinem Hofe das Kleinod der Pariser Gotik birgt: die Sainte Chapelle. Der Justizpalast selbst hat noch in seinem Mauerwerk Bestandteile des alten Römerpalastes, in dem Julian Apostata zum Imperator ausgerufen wurde.

Notre-Dame. Seitlich vor der Fassade das imposante Reiterstandbild Karls des Großen. Über den drei wundervollen Portalen der Fassade die Statuenreihe der französischen Könige. Die heilige Messe in einer der kleinen Kapellen im Umgang hinter dem Hochaltar, die kostbar wie ein Tabernakel und mit einem fast mystischen Farbenzauber angefüllt sind. Die bunten Kirchenfenster des Mittelalters — gibt es eine schönere Schranke zwischen Welt und Kirche, Seele und Leib — nehmen das Licht aus dem Alltag da draußen und machen es zum Duft einer anderen, reineren Welt.

Vor ein paar Tagen war ich draußen in der anderen großen Kathedrale von Paris: in St. Denis. Sie liegt in einer sehr häßlichen und sehr schmutzigen Vorstadt; aber all das vergißt man, tritt man in ihr Inneres, in diesen ungeheuer gewölbten, aufstrebenden und in diesem Aufstreben fast jauchzenden Raum. Alle französischen Könige wurden hier begraben, ebenso wie alle in Reims gekrönt wurden. 46 Königsgräber, 46 ausgeraubte Königsgräber: die große Revolution hat alle Gebeine in die Seine geworfen.

Am Nachmittag fahre ich nach Versailles hinaus, das etwa soweit von Paris liegt wie Potsdam von Berlin, und das wohl auch sonst eine gleiche Rolle spielt. Man fährt vom Invaliden-Bahnhof vorbei an Meudon, dem Villenort, von dem Rodin sagte, er sei wie ein Blumenstrauß. Dann in Versailles vom Bahnhof durch eine langweilige breite Straße auf die gewaltige Stadtfassade des Schlosses zu. Ein goldenes Gitter schließt einen großen Ehrenhof ab, in dem das Reiterbild des Sonnenkönigs steht; rechts der berühmte Prachtbau der Schloßkapelle. Die Gebäude rechts und links zeigen in riesengroßen Lettern die Inschrift: à toutes les gloires de la France. Wie mit einem bitteren Geschmack auf der Zunge ob der letzten gloire de la France trete ich in den Park; die Spiegelgalerie zu besuchen bringe ich nicht über mich!

Der schier unendliche Park. Wenn man hier oben an der Gartenfassade des Schlosses steht über den Terrassen und schaut hinab: zu beiden Seiten begrenzen Hügel den Blick, nur geradeaus kann man über die Rasenflächen und zwischen zwei zypressenartigen Bäumen weit, weit westwärts in die französische Ebene sehen.

Aber eines fällt mir am Park und am Schloß selbst auf; es zerfällt — Versailles zerfällt, von den Fassaden bröckelt der Stuck und die Verkleidung ab, die Marmorstufen werden schadhaft und nicht ausgebessert, den Göttern und Nymphen fehlen Finger und Nasen. Wenn ich dagegen an Sanssouci denke, wie wird es gepflegt!

Paris, den 11. Dezember 1921.

Heute erklärt mir ein französischer Student, daß der Versailler Frieden der ‚Nike von Samothrake' gliche, wie diese sei er zweifellos ein geflügeltes Siegessymbol, nur fehle leider beiden der Kopf.

In einem Versailler Papierladen habe ich mit der verkaufenden Frau ein politisches Gespräch; ich frage, ob mitunter Deutsche hierher kämen, und wie die Leute sich zu ihnen stellen. Ja, es gäbe hier wieder Deutsche: Arbeiter und Techniker, und man behandle sie feindselig, mit Recht, fügt die Frau hinzu: c'etait l'Allemagne, qui nous a déclaré la guerre. — Wie seltsam, gestern erzählte man mir, daß Madame Leygues in Gesellschaft einmal mit dem gleichen Satz antwortete, als jemand darauf hinwies, daß die Frage der Kriegsschuld nichts weniger als gelöst sei. Dieses sehr äußerlich formale Argument ist ob seiner Einfachheit wohl kaum jemals wieder aus dem Bewußtsein des französischen Volkes zu tilgen.

Am Abend in der Botschaft. Man erzählt von der Rednergabe Briands. Vom Bestrickenden seiner Kammerreden. Ein anwesender Franzose bemerkt, das instinktive Vertrauen des Volkes zu ihm beruhe auf der Tatsache, daß er zu den wenigen Politikern Frankreichs gehöre, die sich nicht bereichert hätten!

Die Beredsamkeit der Franzosen, die ich auch auf dem Kongreß beobachte, hat etwas Befremdendes; sie reden sich gern ohne sichtliche Veranlassung in glühendste Begeisterung. Ich muß an das Wort de Gourmonts denken: ‚Die großen Redner sind Menschen, die nur denken, wenn sie sprechen.'

Paris, den 11. Dezember 1921.

Meine Bemühungen, endlich so etwas wie ein klares Bild von den französischen Parteiverhältnissen zu bekommen, haben einigen Erfolg gehabt.

Da das französische Parteiwesen sich grundsätzlich von dem anderer Länder darin unterscheidet, daß ihm festgefügte Organisationen fehlen, so gibt es kaum eine Gruppe in der französischen Kammer, die man mit einer unserer oder gar der englischen Parteien vergleichen könnte. Und das, obwohl es seit einigen Jahren nicht mehr möglich ist (was früher die Regel war), daß ein Deputierter mehreren Fraktionen zugleich angehört. Eine Ausnahme machen nur die beiden linkssozialistischen Parteien der Kommunisten und der Reconstructeurs, die man mit einigem Recht mit unseren Parteien vergleichen kann. Doch schon die Rechtssozialisten (die Gruppe um Albert Thomas) lassen sich nicht scharf von den benachbarten Fraktionen scheiden.

Diese Frankreich eigentümliche Sachlage macht es sehr schwierig, ein klares Bild der Zusammensetzung der Kammer zu bekommen. Denn diese wechselt in den Einzelheiten immerfort, jede neue politische Frage schafft neue Gruppierungen. Darauf beruht auch die Unsicherheit, die dauernd in der Luft liegende Spannung; nirgend anders kann ein Ministerium so unvermutet gestürzt werden wie in der französischen Kammer.

Die sogenannten Siegeswahlen unmittelbar nach dem Kriege brachten die Arbeitsgemeinschaft des Nationalblockes, eine Koalition, deren Kern die

äußerste Rechte bildete. Auf ihn stützte sich die nationalistische französische Politik bis zum letzten Frühjahr; seitdem begann er auseinander zu bröckeln, nicht zuletzt infolge der Unzufriedenheit der äußersten Rechten (Léon Daudet etc.), die sowohl den Versailler Vertrag wie die ihm folgende Politik ‚zu milde' fand. Während der Sommerferien des Parlaments wurden die verschiedenartigsten Versuche gemacht, eine neue Koalition zusammen zu bekommen, auf die sich Briand stützen könnte; sie mußte ihren Schwerpunkt in der Linken finden. Da diese aber, besonders die Gruppe der Radikalen, ausgesprochene Kirchenfeinde umfaßt, mußte mit der Opposition der klerikalen Rechten gerechnet werden. Andere Schwierigkeiten kamen hinzu, und so ist weder aus der im Sommer gegründeten interfraktionellen ‚intergroupe', noch aus der Bewegung der ‚vierten Republik' eine Koalition geworden, die tragfähig genug gewesen wäre. Aus diesem Grunde hütete sich auch Briand, sich mit ihr zu identifizieren, sondern er macht seine Politik nach wie vor mit der sogenannten Briand-Mehrheit, einer Zufallsmehrheit, auf die er allerdings dank seiner Rednergabe und taktischen Geschicklichkeit ziemlich sicher rechnen kann.

Wie ich höre, gehört die Mehrzahl der französischen, sich religiös betätigenden Katholiken der großen, nach ihrem Führer Arago-Gruppe genannten Fraktion der Rechten an (Wetterlé, Barrès, Dubois). Man kann zu ihr etwa 180 Deputierte rechnen, sie ist also zahlenmäßig die stärkste Gruppe. Ihr Widerpart auf der antiklerikalen linken Seite ist die radikale Partei, eine seit 1900 bestehende, für französische Verhältnisse außergewöhnlich fest organisierte Gruppe, mit Herriot und Klotz, im ganzen etwa 90 Deputierten. Sie gilt als stark belastet durch Caillaux' Mitgliedschaft, obwohl es heute als durchaus im Bereich der Möglichkeiten liegend angesehen wird, daß Caillaux eines Tages wieder eine politische Führerrolle spielt. In diesem Zusammenhang ist es interessant, was so an Historischem über ihn in den Zeitungen steht. So erzählte ein Blatt dieser Tage folgende Geschichte: Ein großer Kaiser hat eine kranke Tochter, die niemand heilen kann; da entsinnt er sich, daß er seinen besten Arzt irgendeines Vergehens wegen ins Gefängnis geworfen hat. Er läßt ihn holen und verspricht ihm die Freiheit, wenn es ihm gelänge, die Tochter zu heilen. Als es ihm gelungen ist, befiehlt jedoch der Kaiser, ihn wieder in den Kerker zu werfen. — Nutzanwendung: Die kranke Kaisertochter: das französische Budget, der Arzt, der helfen kann: Caillaux — man könne ihn ja dann wieder einsperren!

Und im Ernst, Caillaux's Ruf beruht auf seiner Finanzpolitik, denn er hat zuerst versucht, durch die Einkommensteuer die reichen Schichten mehr heranzuziehen.

Die bekannten Politiker entstammen meist kleineren Gruppen: Briand selbst, ursprünglich Syndikalist, dann Sozialist, gilt als zu den sozialistischen Republikanern gehörig, ebenso wie Viviani und Painlevé. In der Kammer ist diese Linksgruppe nur mit 31 Abgeordneten vertreten.

Alfred Kubin/Hungersnot



Einer Mittelgruppe, die sich republikanische Linke nennt, gehören Loucheur und Leygues, auch Noblemaire an. Es muß freilich immer festgehalten werden, daß in der französischen Kammer die Zugehörigkeit zu einer linken oder einer rechten Gruppe wenig über die nationalistische Haltung aussagt; die Unterscheidung gilt eigentlich nur für die Innenpolitik. Sind doch selbst die Kommunisten von einem recht milden Internationalismus beseelt, während bereits die Rechtssozialisten in Frankreich fast so chauvinistisch wie die polnischen Sozialisten sind. Die kleine Gruppe der Reconstructeurs, mit der sich unsere Unabhängigen angefreundet haben, spielen gar keine politische Rolle, und die Gewerkschaftskreise halten sich ihrer Tradition gemäß der Kammerpolitik fern.

Trier, den 12. Dezember 1921.

Die Rückfahrt: Reims—Menehould—Verdun—Diedenhofen. Heute morgen, als der Tag begann, schon am Rande der Ile de France. Kaltes, klares, sonniges Wetter. In Paris saß man gestern Abend noch in den Cafés mit den offenen Koksöfen zwischen den Tischen.

Dismes, Touchéry. Wie kenne ich hier alles! Am Bahnhof Touchéry stand ich mit meiner Batterie. Auf dem Höhenzug rechts der Bahn liegen die Gräber zweier lieber, lieber Kameraden. Von dort sah ich Reims brennen. Wie weggeworfenes Kleinod schrieb ich damals in mein Tagebuch.

Und Reims: Immer noch in Trümmern, nur der Bahnstrecke entlang sind Häuser aufgebaut: Hotels für die Cookschen Touren über die Schlachtfelder.

Menehould, der französische Etappenplatz für die Argonnenfront. Noch genau die Munitionsdepots und Pionierparks zu sehen. Nichts, gar nichts ist aufgebaut. Nur die Gräben der Reservestellung (nie benützt) eingeebnet, soweit sie durch Äcker gehen.

Immer an den Hängen des Tales die Friedhöfe. Unvergeßlicher Anblick: in der Sonne die leuchtenden Farben der Nationale auf den Kreuzen. Und auf jedem Friedhof an großem Mast die wehenden Trikoloren, so daß man weithin die Front der Gräber an den wehenden Farben, blau-weiß-rot, erkennt. Verdun kommt näher; die Friedhöfe werden größer, und als der Zug um eine Talbiegung fährt, liegt hinter einem schrecklich ausgedehnten und in Farben leuchtenden Todesacker Verdun, die Todesstadt. Der Bahnhof ein notdürftiger Ziegelbau. Provisorisch? Ein großes Schild am Ausgang des Bahnsteigs: Renseignement des tombeaux. Vor dem Bahnhof steht Auto an Auto und viel Militär. Der Zug fährt weiter. Langsam im großen Bogen um die Stadt, so daß man sie im Überblick zu sehen bekommt. Ein zerstörter Trümmerhaufen, in dem außer dem Bahnhof nichts, aber auch nichts aufgebaut ist. Fast scheint es so, als habe man in den drei Friedensjahren nicht einmal den Schutt hinweggeräumt. Die große Ballonhalle ist immer noch zusammengebrochen, und die eisernen Träger verrosten. Die Stadt sieht schlimmer aus als damals,

da ich sie Juni 1916 von unseren Beobachtungen aus sah. Damals stand noch ein Turm der Kathedrale, jetzt liegt auch er in Trümmern. — Warum ist nichts aufgebaut? Die Belgier haben es doch in ihrem zerstörten Gebiet gekonnt. Kriegsreklame? Aber die arme Zivilbevölkerung muß in der Kälte und der Nässe in Holzbaracken wohnen!

Wir fahren jetzt über die Maas; die Stauwerke scheinen wieder hergestellt zu sein. Ich kann einen schnellen Blick talabwärts werfen: dort rechts die entsetzliche Côte de Talou, auf der unsere vorgeschobenen Beobachtungen waren. Der Zug klettert langsam in die Höhe, an Batteriestellungen vorbei. Die Bettungen liegen noch! Allmählich tritt alles an die Fenster; ich höre, wie ein Franzose seiner Begleiterin alles erklärt: hier habe er gelegen und er kenne jeden Fußbreit Boden. Wenn er ahnte, daß neben ihm einer steht, der von drüben her diese Stadt mit Haubitzen beschoß! Der Wald an dem Hang sieht noch recht zerzaust aus; wie lange wird die Natur brauchen, um ihre Wälder wieder aufzubauen. — Rechts im Wald die Einzelgräber, auf den Kreuzen die französischen Stahlhelme. Sie sind also noch nicht umgelegt. (Die Einzelgräber werden zu Friedhöfen zusammengelegt!)

Durch einen Tunnel; hier standen die Reserven für die Stürme auf Vaux und Douaumont; wie oft haben wir diesen Tunnel beschossen! — Nun sind wir auf der Hochfläche, die vorderste Linie! Und siehe da, unsere deutschen, solid gebauten Gräben haben der Zeit noch besser Stand gehalten als die französischen. — Sogar die Drahtverhaue sind noch da. Wird dieses Land ewig brach liegen?

Der Zug braust in die ‚deutsche Etappe'. Etain — Trümmer. Und dicht an einem Friedhof vorbei, schmucklose Gräber, schwarze Kreuze, keine Fahnen, — ein deutscher Soldatenfriedhof! Meine toten Kameraden, seid ihr vergessen von der Heimat?

Dämmerung kommt, und die Hochöfen des Briebeckens leuchten. Und in der langen, eintönigen Fahrt durch die Dunkelheit denk ich wieder zurück an jene drei Kriegsjahre an der französischen Front. Und ich finde, es ist diesmal wie damals: Das Beste, was ich mir mit zurückbringe, ist die Erinnerung an die Kathedralen, in denen man betete, die Erinnerung an St. Denis, den mit solch wundervoller Klarheit gewölbten Raum mit den Riesenfenstern, und an die große und schönste Marienkirche, Notre-Dame, mit ihrem märchenlichtdurchfluteten Kapellenkranz. War es nicht früher ganz ebenso mit der Laoner Kathedrale, die wie eine Gottesburg auf dem Felsenberg über die Ebene ragt und deren Anblick von der Not und Mühsal des Chemin des Dames her wie ein Hort war. — Rodin hatte recht: Die Kathedralen seien Frankreichs wertvollstes Gut, ja seien die Synthese seiner Kultur. — Frankreichs Politik wird zerbrechen, auch seine Heere verschwinden, und die Kammerreden seiner Minister werden sich Lügen strafen, — mögen die Kathedralen bleiben und in ihnen ein Volk beten, das den Haß verlernt hat!

# Das unheilige Haus

## Roman von Leo Weismantel

### Zweites Buch: Das Buch der Gespielin.

### Die Taufe

Und auch des Tages, an dem das Knäblein getauft werden sollte, ging ein Gewitter ins Simtal nieder. „Ein Königskind, ein Prinzlein!' sagte die Schmerzensfrau, als sie das Knäblein herrichtete. ‚Ein Königskind, ein Prinzlein! Wenn solch ein edel Kind geboren wird, da knallen die Böller, o Schmied, im ganzen Land. Was muß das für ein Königskind sein, bei dem die Böller so krachen, wie bei diesem?' Franz lurte verwundert auf und sann. ‚Ihr habt recht, Schmerzensfrau, ein Königskind, ein Prinzlein, soll einen Drachen töten; den Feuerdrachen, der über diesem unheiligen Haus lagert, ein Prinzlein, aber ein anders, als ihr meint, Schmerzensfrau, — sein Reich ist nicht von dieser Welt.'

Der Meister Franz Dill ging zu Frau Christinen in die Kammer, drückte der Bleichen und matt Lächelnden einen Kuß auf den zagen Mund, dann zog er seinen Bratenrock an und trat unter die Tür. Rasch folgten sich die Blitze und die Donnerschläge, von allen Seiten kamen die Gewitter und stießen nun aufeinander. Wie ein umgestürzter Faßkübel war der Himmel, das Wasser troff in Strömen. Franz Dill blickte auf zu diesem wütenden Gepränge. ‚Hat sie recht, die Schmerzensfrau, und sind das die Böllerschüsse, die meinen Bub begrüßen, dann weiß der Himmel, das muß ein großes Fest sein. Oder ist's nicht so und wär's der Drache, der jetzt daherfährt und so wild tät, so hat er wohl gerochen, wer nun da ist. Gauze nur, du Drache! Dem Meister Franz Dill und seiner Ehefrau Christine kann nun nichts mehr geschehen.' Und unbekümmert schritt der Schmied in den strömenden Regen und in das tosende Wetter und ging hinab ins Dorf, daß der Bub einen Paten bekäme und die heilige Taufe.

Es war nun die dritte Stunde, daß es im Dorfe klängte. ‚Ein Kind wird getauft,' sagten die Leute und guckten neugierig aus den Fenstern. Der Schall der Taufglocke war wie ein Peitschenhieb, der in eine störrige Herde von Geißböcken fiel: so flohen die Wolken von dem Turm weg und es ward Licht um ihn und blendender Tag. Franz Dill war um diese Stunde bei dem Steinmetzen Joseph Henner, den hatte er zum Gevatter gebeten. ‚Es klängt, Franz Dill!', mahnte der Schmied zum Aufbruch. ‚Du sollst keinen Fluch haben an meiner Gevatterschaft wie an all den sechsen, die vor mir waren, Franz Dill.' Damit wusch der Steinmetz sich die Hände

und zog ein blütenweißes Hemd aus dem Kasten. ‚Du ziehst ein fleckenloses Hemd an, Joseph, damit das Kind nicht sterben soll,‘ sagte der Schmied, ‚der Bub wird ein Pfarrherr einmal und wird dann von der Kanzel das abergläubische Tun seines eigenen Touten schelten.‘

‚Dann mag er wetten, Gevatter Dill, es heißt nun mal so, der Tout muß ein fleckenlos Hemde haben bei der Tauf, sonst ist's ein Unheil für das Kind. Ich tu', wie es so heißt, Gevatter Dill, batzt's nichts, so schad's nichts. Amen!‘ Indessen stand der Schmied am Fenster, und sah hinaus in die verfliegenden Wolken; er schüttelte sich, bis die Wasserschwaden aus seinem Rock stoben, der ihn kältete. Dann riß er das Fenster auf und ließ die Sonne herein, die wärmende.

Dann weilte er schon bei der Taufe und sah den Pfarrherrn, der dem kleinen Buben auch ein kleines blütenweißes Hemd reichte und sagte:

So nimm dies Kleid, Jürg, dies weiße Kleid
Und bring' es unversehrt vor Gottes Thron.
Rechenschaft fordert von dir einst vor Gericht Gott, der Herr,
Über das Weiß deines Kleides.

Der Schmid drehte sich hastig um. ‚Weißt du, Gevatter Henner, du bist ein Narr! Das weiße Kleid ist die Seele, da drinnen sollst du weiß sein, ganz fleckenrein! Dies Hemde halt rein, Gevatter, daß dem Kind nichts geschieht.‘ Der Schmied hatte ihn hart am Ärmel gefaßt. ‚Du bist ein Narr, Gevatter Schmied, nun hast du mir beinah den Ärmel schwarz gemacht!‘ Zart strich der Steinmetz über die Stelle, an welcher der Schmied ihn gefaßt hatte. Dann schlüpfte er in den Flaus und knöpfte vorsichtig und bedächtig zu. ‚Batzt's nichts, so schad's nichts, Amen!‘ Da klängte es zum drittenmal.

* * *

Als sie vor das Haus auf den Kirchweg traten, streckte der Schmied die Hand vor, den Rücken nach oben, versuchend, ob noch Regentropfen auf sie fielen. ‚Kein Tröpfchen mehr, und der Himmel voll lichten Geflunkers; ich dachte, das Büblein würde gar tüchtig getauft und es könnt' ihm fast ein Schnupfen zukommen; nun muß es sich mit dem begnügen, was es von dem Herrn Pfarrer kriegt.‘ Der Schmied bleibt stehen, bewegt um sich schauend. ‚Die Ammefrau läßt lange auf sich warten; — ob der Regen sie aufgehalten hat?‘ Dann schien ihm der Aufenthalt willkommen, er schien noch etwas auf dem Herzen zu haben vor dem Gevatter, er hüstelte ein paarmal, — ‚hm — hm —‘

‚So kommt das Wetter noch grad recht zum Fest, sei bedankt Petrus, fürsorglicher,‘ sagte der Steinmetz gegen den Himmel.

‚Km — km —‘ der Schmied. ‚— ein Fest — ein weltliches, sollte es nicht werden; so hat Christine es gedacht. Der Bube soll Pfarrherr werden, da ziemt keine ausgelassene Freude.‘ Der Steinmetz riß die Augen auf, preßte den Mund zusammen, dann steckte er die Hände in die Hosentaschen, pfiff und ging ganz bedächtig mit mächtigen Schritten wie ein stolzierender Storch vor dem Hause auf und ab. Er sagte nichts. Da kam die Hebamme um die Ecke, sie trug ein Kindsbündel im Arm und gab es dem ungelenken Patenherrn. Der faßte das duftige Linnen- und Spitzenwerk mit dünnen, unbeholfenen Fingern, wie einen heißen Teller oder brennende Nesseln. Dann gingen sie voran gegen die Kirche. Mit den Händen ihrer Rede Nachdruck verleihend, gab die Hebamme dem Paten seine Verhaltungsmaßregeln zu der Taufe.

Vorsichtig, damit er nicht stolpere, schlurchte der Steinmetz, das Wickelkind tragend, dahin. Da tat er plötzlich einen Juchzer und einen Schrei und machte einen Hopser, die Ammenfrau schrie und griff nach dem wackelnden Kindskissen; der Schmied starrte in die Tiefe eines Bauernhofes, der am Wege lag, aus dessen Tiefe kamen in langen schwarzen Hosen und Röcken, bunte Flittersträuße und seidene Tücher an Arm und Brust und Hut zwölf Buben und hinterdrein zwölf Mädchen in farbentrunkenen, inbrünstigen Kleidern, Vergißmeinnichtkränzlein im flachsblonden und braunen und pechschwarzen Haar. ‚Gevatter Schmied, Kindstauf ist ein Fest auf alle Fälle. Der Vater Franz Dill und die Mutter Christine mögen da sagen, was sie wollen, aber der Joseph Henner, der Tout, der tut auch, was er will.‘ Der Wirtin, die lachend dort hinter den vierundzwanzig kleinen Zeugen, den ‚Züschen‘, stand, der rief er noch zu: ‚Das Bierfaß nicht zu klein, den Kümmel nicht zu dünn im Mattekäs!‘

Dann hastete er mit dem Wickelkind der Kirche zu, die Treppe hinauf und wollte schnurstracks hinein, da aber hielt ihn die Hebamme: ‚— du trägst einen Heiden, der hat nichts verloren in der Kirche da drinnen.‘ So harrten sie vor der Tür. Da kam der Pfarrer und gab ihnen den ersten Segen.

* * *

‚Einen kleinen Heiden hab ich dir fortgetragen,
Einen kleinen Christen bring ich dir wieder,
Gott geb' ihm Glück und Segen —‘

sagte der Steinmetz, als er nach einer Stunde wie an der Spitze einer Gesandtschaft mit all den Taufleuten um das Bett der Wöchnerin stand und Christinen wie ein Prunkgeschenk das Kind im Taufkissen wieder überreichte. —

‚— das gebe Gott, Amen!‘ respondierten monoton die Weibsleute.

Alsbald hob fröhliche Geselligkeit an und wie Kanarienvögel und Zeisige, deren man vierundzwanzig in einen Bauer eingesperrt hat, drängten die Buben und Kranzmädchen um Tisch und Mattebrot und Bier. Es ward bald dämmerig in der Stube und das Geschnatter der vielen, der einzelnen, war so zersplittert, das Bangen der Kinder aber vor der Dunkelheit war so groß, daß sie sich sehnten, sie möchten sich in ihrer starken Gesamtheit einmal verspüren, da huben sie an zu singen:

,Ein König kam geritten
Sein war ein Reich, sein war ein Volk
ein weites Land, ein großes Heer —
und aller Frauen Fraue
war seine Königin.'

Der Schmied saß dabei und lurte. ,So sollt ihr nicht singen! Der Bub ist kein König und wird keine Königin haben! Singt fromme Lieder, heilige, der Bub wird ein Pfarrherr werden, vielleicht ein Bischof, ein Papst.' — ,Hast du was verredet, Schmied?' fragte verwarnend der Steinmetz. ,Man soll nichts versprechen, was dann andere halten müssen.' Der Schmied duckte den Kopf. ,Nur ein Kreuz, ein steinernes hab ich verred't — das hab ich droben auf der Höh zwischen der Schmiede und der Hütte der Mödel aufgerichtet, das hab ich erfüllt, hat keinem weh getan!' — ,Dann will ich nichts sagen, so ihr mir meinem Touten nichts Übermäßiges aufgebürdet habt,' gab der Steinmetz sich zufrieden, ,er soll ein lustiger Patron werden, mein Tout, kein Fürchterlingmacher vor Hölle und Pest, das merkt euch, ihr Kranzmädchen, wenn ihr den Wunschspruch singt.'

Als das Licht angesteckt wurde, vom Dorfe die Aveglocke die Nacht einläutete, holten sie noch einmal den Buben vor aus dem Bett der Mutter, ihm den Wunsch-, auch Schutzspruch zu singen vor der hereinbrechenden Finsternis. Klein Jürg schlief und die flitterstraußgeschmückten Buben und die Kranzmädchen lugten ihm in das winzige Gesichtchen. Dann huben die Kranzmädchen an zu singen, und ein jedes von den zwölfen sang einen Vers. Es traten ihrer drei vor, von ihnen sprach das erste Kranzmädchen:

Duften soll deine Seele wie die Rose im Mai,
Da die Gnade des Herrn auf dich gefallen ist wie Tau in der Stunde des Morgens.

Und es sprach das zweite:

Und die Frauen, die dich sehen, sollen also sagen:
Ihn wollen wir lieben, denn der Herr ist mit ihm in seiner Gnade.

Und es sprach das dritte:

Und es soll dein Herz frohlocken über die Gnade des Herrn und die Liebe des Dorfes
Und du sollst demütig sein wie der Hund, der zu den Füßen seines Herrn kauert.

Und es traten zwei andere hinzu und es sprach das vierte:

Auftuen soll sich dein Verstand wie das Tor der Stadt,
Daß du einschreitest in das Paradies der Liebe.

Und es sprach das fünfte:

Stärker soll deine Liebe sein wie die Kraft von sieben Männern,
Daß die Natter sich der Taube vermähle und der Fuchs sich kauere neben die Lilie.

Und dann traten fünf vor, die sie ‚die fünf Sinne' nannten und sprachen. Und es sprach das sechste:

Es sollen sich öffnen deine Augen wie die des Geiers,
Auf daß du zählen kannst die äußersten Gestirne.

Und es sprach das siebente:

Es sollen sich öffnen deine Ohren wie die der Eidechse,
Auf daß du hörest den Gesang der Engel und in ihre Nähe schleichest.

Und es sprach das achte:

Es sollen sich öffnen die Gerüche deiner Nase wie die eines Hundes,
Folge ihren Spuren, auf daß du gelangest zu den Schätzen der Tiefe.

Und es sprach das neunte:

Es sollen sich auftun die Sinne deiner Hände wie einem Igel,
Der sich zusammenrollt und die Stacheln nach außen kehrt, so ihm Gefahr droht.

Und es sprach das zehnte:

Es soll sich auftun der Geschmack deiner Zunge wie einer Biene,
Da sie Honig sammelt, so sie zu den Blumen kommt und nicht versäumt im Anblick ihrer Schönheit.

Und zum letzten kamen wieder zweie, und es sprach das elfte:

Ein Weib soll die Erde hervorbringen, schöner als alle Blumen der Erde
Und sie soll dir gegeben sein als dein Gemahl und deine Königin.

Und es sprach das zwölfte:

Und ihr Leib soll gesegnet sein von deiner Kraft
Und sieben Söhne soll sie dir bringen und sieben Helfer.

Es herrschte eine andachtsvolle Stille in der Stube, als die Kranzmädchen den alten Wunschspruch, den ererbten, gesagt hatten, nur nach dem Klang der Worte, ihren Sinn nicht verstehend. — ‚Der Spruch stimmt nicht,' sagte der Schmied, ‚Jürg soll ein Pfarrherr werden.' — ‚Knurrt nicht, Schmied,' klang's da von der Türe, alle blickten erschrocken hin, da stand die Mödel, die Hexe. ‚Komme ich wie die dreizehnte Fee im Märchen, ungebeten, Schmied, auch unwillkommen, die Mödel läßt sich nicht abweisen, will auch ihren Spruch sagen, knurr nicht Schmied, das hohe Weib, die Königin, die dies Mädchen deinem Buben zugesprochen hat, ist die Kirche und die sieben königlichen Söhne sind sieben Heidenprovinzen, die Jürg bekehren wird, so er Bischof wird, wie Ihr hofft, Schmied.' Ihr Wort klang fast wie Hohn, aber keiner wagte ihr ein Wort zu entgegnen. Sie ging in die Mitte der Stube, nahm der erschrockenen Ammenfrau das Kindsbündel aus dem Arm und setzte sich damit, unbekümmert um die wie unwillige Katzen knurrenden und sie umschleichenden Gäste, auf die Ofenbank. Das Kind war aufgewacht und schrie. Die Mödel schaukelte zart. ‚Schau, Jürg, will dir ein Gedichtlein sagen von St. Jürg, deinem Paten: Er war ein Ritter, wie du einer werden sollst. Ein Drache aber hatte den Schatz des Königs geraubt, seine Kisten voll Gold, seine Ringe und Ketten mit echtem Gestein, seine Krone, sein Szepter und des Königs allerhöchstes Gut, sein Töchterlein, und all die Ritter zogen aus, den Drachen zu töten, aber der Drache fraß all die Ritter, bis St. Jürg kam, den Lindwurm erstach und die Jungfrau zu sich aufs Roß hob. Ei Jürg, kleiner Jürg, so sollst auch du's mal machen!'

Der kleine Jürg schwieg, er war wohl eingeschlafen. ‚Was schwatzt Ihr denn da für dummes Zeug, alte Mödel!' sagte der Schmied, er warf ihr eine Goldmünze zu. ‚Darum bin ich nicht gekommen, Schmied; das erste Märlein, das den Kindern erzählt wird, das machen die Kinder wahr im Leben. Verlaß dich darauf! Und ich bin gekommen, daß dem kleinen Bub da das Richtige erzählt werde und nichts falsches! Gott sei's gedankt, wenn mir keines zuvorgekommen ist.'

Ein paar kleine Dirnlein schrien erschreckt auf: ein gespensterhafter Kopf wie der des Meisters Tod guckte von draußen mit glühenden, flackernden Augen durch das Fenster in die Stube. Das war nur eine erste jähe Angst der Kleinen, dann wußten alle, daß nur lose, junge Burschen aus dem Dorfe es waren, die sich diesen gespensterhaften Teufelskopf aus einer Köhl geschnitzelt, zwei Lichter in das hohle Innere gestellt, daß die Flammen durch die Augenhöhlen nach außen schlugen und das Ganze auf eine Bohnenstange gesteckt hatten, die Taufleute fürchterling zu machen und sich so einen Tribut in Form von ein paar Krügen Bier, ein paar Stullen Brot mit Butter und Käse zu erzwingen.

Die Mödel aber schüttelte das schlafende Kind auf, daß es schreiend wieder erwachte, ‚siehst du Jürg, die Teufelsbagasch möcht uns fürchterling machen mit ihren lumpigen Gespenstern! Vor denen sollst du dich gar niemals fürchten, Jürg, damit du's weißt!‘ Sie legte das Kindsbündel auf die Ofenbank, sprang ans Fenster, riß den Gespensterkopf von der Stange und warf ihn wie ein Geschoß auf die Burschen, die verdutzt mit ihrer beraubten Stange dastanden, nicht wußten, wie ihnen geschah und dann davonliefen. Die Mödel aber rannte aus dem Haus, griff ein Holzscheit draußen im Hof auf und setzte hinter den Flüchtlingen drein. Lange noch hörten die Taufgäste in der Ferne das Gebelfer und Geschrei der Mödel: ‚Jürg, Jürg! Werd wie St. Jürg, das ist der Wunsch der Mödel, der dreizehnte Wunsch.‘

## Die ersten drei Lehrmeister.

Schon früh, allzu früh möcht' es scheinen, ward der kleine Jürg auf seinen zukünftigen Beruf vorbereitet. Der Lehrmeister erster war Vater Dill. Und es geschah, daß der Vater Dill wieder fester auf den Amboß schlug als all die vergangenen Jahre. Er vollführte einen Heidenlärm, die Funken sprühten um ihn wie um den Satan in der Hölle; das Eisen klirrte talauf, talab als schüfen zwölf Knechte in der Werkstatt und nicht nur ein einziger Meister. Zuweilen hielt er inne und blickte nach der Decke; dann drang von der Stube droben ein Wimmern und Schreien des Kindes herab, leis setzte der Schmied da mit seinen Schlägen ein, er beobachtet, daß klein Jürg, wenn seine Stimme in dem Getöse der Schmiede unterzugehen drohte, zorniger wurde, heftiger sich wehrte und die Oberhand behalten wollte. Bald kam da auch Jürg, da er noch nicht gehen konnte, auf allen Vieren aus der Stube die hohe Treppe heruntergekrabbelt, setzte sich vor dem Eingang der Werkstatt und vollführte ein Geschrei in der allernächsten Nähe seines Widerparts, ‚schimpfte‘ und ‚sang‘ nach des Vaters

feinhöriger Deutung in abwechselnder Folge. ‚Der wird recht,‘ dachte Vater Dill in sich hinein, ‚nichts ist einem Pfarrherrn mehr vonnöten, als eine gute kräftige Stimme, daß er predigen und das Gloria singen kann mit Kraft und Art.‘ Um diese Grundlage für Jürg zu schaffen, hämmerte der Schmied und tobte, und reizte mit Herzenswollust und freiwilligen pädagogischen Zugeständnissen von Siegen den kleinen Schreier zu fortwährenden Brust und Lunge weitenden Lärmkämpfen.

Und eine Lehrmeisterin war auch Mutter Christine. ‚Was hülfe es Jürg, wenn er eine noch so kräftige Stimme, wenn er die ganze Welt des Leibes gewänne, aber der Geist nicht in ihm Wohnung nähme, der alles schafft, der selbst mit einer schwachen Posaune bläst, daß die Mauern von Jericho einfallen.‘ In kleinen Gebetlein und Märlein erzählte die Mutter vom lieben Christ und all den Wundern der Liebe, damit Jürg schon in ahnender Dämmerung Schauungen erführe von der großen Gottheit, vor der die Menschheit im Staube liegt. Stumm saß dann Jürg da neben der Mutter auf der Bank und war nur Aug und Ohr, das nach dem Land des Gewaltigen, Märchenhaften und Wesenhaften auslugte und lurte, nur wenn die Mutter ihn zu Predigten mit in die Kirche nahm, wenn des Pfarrherrn lautes Wort die heilige Tat und all das mystische Geschehen ihm so menschenklein zu unterbreiten schien, regte sich in Klein Jürg der Widerspruch, wie gegen den Arbeitslärm des Vaters, und als wisse er alles besser, fing Jürg dann zuweilen an, dem Pfarrherrn auf seine rhetorisch gemeinten Fragen protestlerisch Antwort zu geben. Da schoß Mutter Christine das Blut bei solchen Augenblicken der Verlegenheit bis in die Ohrenspitzen, dann faßte sie den kleinen wackeren Vertreter seiner Meinungen unter den Armen und schleppte ihn raschestens fort, damit der Herr Pfarrer in der Kirche das Wort Gottes wieder allein und unwidersprochen beherrsche, zu Haus in der Schmiede ward sie dennoch stolz über Jürgens ernsthaftes Gebaren und sie glaubte im tiefsten Herzen gern an ihr eigenes Scherzwort: Wer ein Häkchen werden will, krümmt sich bei Zeiten, sichtlich sei die Stimme des Herrn in ihm. Aus Papier und alten bunten Lappen schuf sie Jürg Meßgewand und Chorrock und nötigte den Vater Schmied, dem Buben einen kleinen Altar mit zierlichen Leuchtern und Gefäßen aller Art in den freien Mußestunden zu schmieden.

Der Lehrmeister einfluschreichster aber war der Steinmetz Joseph Henner, der Tout. ‚Das Leben muß er kennen lernen, so er Führer sein will im Leben!‘ Das war des Touten Grundsatz und darum nahm er an jedem Sonntag Nachmittag den kleinen Knirps mit ins Wirtshaus. Alle Entgegenstellung von Vater und Mutter wehrte der Henner damit ab, daß er erklärte, es sei doch

sein gutes Recht, dem Touten einen Weck und ein paar Leckerle zu kaufen, das gebe es im Wirtshaus. Und überdies wisse er auch gut genug aus der Katechismuslehre, daß er als Tout ein gewisses geistiges Vaterrecht ausüben dürfe, ja verpflichtet sei, das Kind in allem Guten zu unterrichten, zu unterweisen. Gewiß, der Lehrgegenstand war dann stets dem Ort, an dem er verhandelt wurde, angepaßt! ‚Tout, das will ich dir sagen, Tout, wenn du einmal Pfarrherr wirst, wie dein Vater will, daß du mir nicht über das Wirtshausgehen und über das Biertrinken schimpfst! — Ist's net gut, das Bier?' Und Klein Jürg durfte einmal am Glasrand nippen und mußte dann bestätigend nicken, so sauer sich auch sein Gesicht verzog. Und zur Kirchweihzeit, da der Pfarrherr über das Tanzen von der Kanzel gewettert hatte, wurde Jürg von seinem geistlichen Vater, dem Touten, also belehrt: ‚Wenn du einmal Pfarrer wirst und machst so ein Getu und willst einem net mal die paar Hopser lassen, die man nur einmal hat im Jahr, dann hol ich dich runter von deiner Kanzel, merk dir das, Jürg! So mußt du sagen: Tanzen ist keine Sünd, ihr Leute, Maria und Joseph haben auch getanzt! Sie haben freilich nicht so wild getanzt wie ihr, keinen Dreher, hoppsassa — hoppsassa — hoppsassa — galoppsassa, sie haben leise getanzt, sanft und leise, so tra — la — la — tra — la — la — tra — la — la. Und so geht hin und tuet desgleichen.'

Und immer mehr suchte der Tout in dem kleinen Jürg den ‚Ketzer' zu wecken. Mit Schrecken ward es die Mutter Christine eines Tages inne. Klein Jürg trat eines Tages vor sie hin und erklärte: ‚Mutter, ich werde kein Pfarrherr.' — ‚Ei warum denn, mein Schatzkind?' Breitspurig spreizte er die Beine, steckte beide Hände in die Hosentasche und verkündete im Schulzenton, der keinen Widerspruch duldet, daß er gewillt sei, die Kronenwirts Marie zu heiraten! ‚Du mußt aber Pfarrherr werden,' sagte die Mutter, ‚was hat dir da wieder der Tout für Flöhe ins Ohr gesetzt?' Sie zog den Buben an sich heran. Es war ihr nah am Lachen, aber eine Scheu hielt sie zurück; eine plötzliche Angst überkam sie, als könne, wenn sie mit dem Leben Spott triebe, in Erfüllung gehen, was da der Bub beschwor. ‚Wenn ich Pfarrherr werden muß, dann heirat ich die Marie doch.' — ‚Die Marie ist ja viel zu alt für dich, ist schon 18 Jahr!' — ‚Und ich heirat sie doch! — Sie hat viele Gutsle, Mutter, viele Gutsle!' — ‚Aber wenn du Pfarrherr werden willst, dann gehts doch gar nicht.' — ‚Ei,' sagte er pfiffig hinzu, ‚dann laß' ich mich zum Papst wählen, dann kann ich machen, daß ich die Marie doch heirat!' — ‚Woher so altgescheit, mein Bub, so altgescheit?' — ‚Mancher Pfarrherr wird's mir danken dann!' — ‚Woher so altgscheit?' — ‚So hats der Tout gesagt!'

‚Der Tout, der Tout, der Schreckenstout!' Christine ward tief traurig in ihrem Herzen, sie stellte den Buben, den sie aufgerafft hatte, wieder auf den Boden, ließ ihn aus ihren Armen gleiten, schaute starr in die Ferne. Die Bäume standen starr, die Wände der Dorfhäuser, die Hänge der Berge mit dem Wald, die Wolken hielten inne im Flug. ‚Sagt mir, sagt mir, was aus meinem Büblein wird!' Alles stand starr und still und gab ihr keine Antwort. Da lachte sie, den Kopf schüttelnd, laut auf. — Und es lachten, den Kopf schüttelnd, hellauf die Bäume, und die Wände der Häuser, die Berghänge mit dem Wald und die Wolken trollten sich wieder am Himmel fort.

Sie packte den Buben, biß ihn vor Glück in die Wangen, daß er schrie. — ‚Wart, deinem Tout, dem werd ich's besorgen!' Und doch hat Christine es nicht vermocht, die Liebe zu der Kronewirts Marie, die der meschuggene Tout in das kleine Herzchen gesät hatte, wie ein Unkraut auszureißen, die Liebe wuchs und wuchs und ward eine seltsam zauberhafte Blume.

## Die Geschichte von der Marie und dem kleinen Jürgen.

Vor dem Wirtshaus zur Krone stand eine hohe Linde, stand zwischen dem Haus und der Straße. In ihren Ästen hüpfte loses Vogelzeug, baute Nester und girrte Liebeslieder. Der alte Stamm sah aus wie ein Veteran mit verknorpeltem Leib und vielen Wunden aus der Schlacht; Narben hielten sich umschlungen wie zwei Liebende, ein Mädchen und ein Bub, Namenslinien, die übermütige Hände eingeschnitzt hatten in jenen lauen Frühlings- und Herbstnächten, da die Paare drinnen im Saal des Hauses sich im Tanze schwangen und ein Pärchen hinausgehuscht war aus dem Gewoge der vielen in die Einsamkeit.

Rund um diesen Baum zog sich eine Bank. Hier saß Marie manchen Tag, strickte und häkelte durchbrochene Spitzen. Leise trällerte sie ein Lied; trällerte ein Lied von den Spitzen an den Vorhängen des Fensters, an den Kissen ihres weißen Bettes, ihres weißen, blütenweißen Mädchenhemdes. Gerne lehnte sie da und träumte ins Frühjahr; die Sonne schlang sich um sie wie eine gleichaltrige Freundin, schlang ihr die Arme um den Nacken, kam ihr mit dem zuckenden Mund ans Ohr und flüsterte ihr Liebes zu; Marie horchte mit zurückgesunkenem Kopf und geschlossenen Augen.

Und die flüsternde Sonne sprach zu ihr: ‚Du Liebe, was fliehst du vor deinen Freundinnen? Was kommst du nicht auf die Wiese und fliehst vor ihnen, was läufst du nicht in den Wald und suchst Beeren mit ihnen? — Wenn ich von dir fortgegangen bin, dann

kommt der Abend; dann horchst du auf, bis vom Tale herauf das Posthorn ruft. Dann legst du dein Garn zur Seite und deine Spitzen und gehst in die Stube und füllst ein Glas mit braunem Bier, daß es schäumt wie das Meer. Wenn der Postillon kommt, der schmucke, mit den weißen Hosen und dem blauen Frack, den roten Litzen, der hebt das Glas gegen das Licht, das du angesteckt hast über dem Schenktisch; dann siehst du im braunen Bier sein Bild und er sieht das deine und sagt, du seist so braun wie der kühlende Trunk.'

Gerne saß Marie so und träumte. Welch köstliche Gabe erschien ihr die Müdigkeit! Wär das alles so schön, was ihr da die Sonne, die Freundin ins Ohr flüsterte, wär Marie nicht so müd? Da krabbelte etwas an ihrem Fuß. Sie schrak auf, wars eine Katze? Wars ein Hund? Dann lachte sie, der Jürg, der Schmiedebub wars! Ihr kleiner, ihr dreijähriger Mann! ‚Jürg!' sagte sie und hob ihn empor, gab ihm einen schallenden Kuß, der einem andern galt, ‚willst du mich heiraten, Jürg?' Sie horchte beglückt nach seiner Antwort. ‚Ja,' sagte der Kleine, ‚wenn du mir ein Märlein erzählst.' — ‚Ich werde dir ein Märlein erzählen, dann mußt du mir sagen, daß du mich heiratst.' Und Marie hub an zu erzählen:

‚Ein Märlein vom schlauen Schäfer und der schönen Kaisertochter und dem dummen Prinzen.

Im Talgrund der fränkischen Saale liegt ein altes Städtchen mit Toren und Türmen, das Neustadt heißt; drüber ragt eine Burg, die sie die Karlsburg nennen. Kaiser Karl der Große hat sie gebaut. Es hatte der Kaiser ein Töchterlein, das gar lieblich war und zart, aber seine Backen waren weiß wie Wachs, sein Gang war müde wie die Mohnblume, und wenn der Kaiser gar stille bei ihr saß, hörte er aus ihrem Herzen ein Klingen wie von silbernen Schellen, das klang, als tropfe Wasser von einem goldenen Dach in einen silbernen Rinnstein. Dies Klingen aber machte des Kaisers Töchterlein gar sehr traurig, da ließ der Kaiser alle Ärzte der Welt kommen und fragte sie, was nur das Leid der holdseligen Prinzessin sei. Sie verschrieben ihr manche Pille und manchen Trank, aber immer lauter nur, immer heller nur hörte man das Klingen, als wollte die Glocke zerspringen, von der es kam. Da sprach der Kaiser in seiner Not: So einer kommt und mir mein herzliebes Prinzeßchen gesund macht, der soll ihr Trautgemahl werden und nach mir Kaiser sein. Alle weinten, da sie das hörten, denn sie glaubten, daß wohl keiner kommen werde, die holdselige Prinzessin zum Weibe zu begehren und daß sie wohl ohne Trautgemahl werde sterben müssen.

Es lebte aber zu derselben Zeit auf der Hohen Rhön ein alter

Schäfer, der kannte alle Kräuter der Welt und wußte, wofür sie gut wären. Als der von dem Leid der armen Prinzessin erfuhr, und von dem Versprechen des großen Kaisers Karl, da ließ er seinen Sohn zu sich auf das Dorf hinauskommen, auf die Weide und sprach zu ihm: ‚Sieh, ich kenne zwar alle Kräuter der Welt, aber du kennst sie noch viel besser als ich; dann bin ich ein alter Mann und du bist ein junger, vielgeschickter Bursche. Wüßt ich, was du weißt, wär ich so jung wie du, so blieb ich nicht in meinem Dorf sitzen, so ging ich in die Welt, mein Glück zu versuchen, fürnehmlich ging ich an den Hof des großen Kaisers Karl.'

‚Du hast recht, Vater,' sagte der Junge, packte sein Bündel und machte sich sogleich auf die Wanderschaft; er ging gegen Süden, kam bald in das Tal der Saale und dann auch zur Burg des großen Kaisers Karl. Dort hörte er die vielen versammelten Ärzte von der kranken Prinzessin und von dem Versprechen des Kaisers erzählen, da verstand er den Willen seines Vaters und trat keck vor den Kaiser und sagte: ‚Herr Kaiser, ich will Euch Euer herzliebes Töchterlein gesund machen, wenn Ihr mir nur versprecht, daß Ihr sie mir als mein holdes Trautgemahl geben und mich zu Eurem Nachfolger machen wollt.' Das wäre der Kaiser gar gerne zufrieden gewesen, aber er sprach: ‚Wie soll ich glauben, daß du junger Fant zuwege brächtest, was alle mein Herrn Doktoren nicht konnten; wenn du aber mein herzliebes Töchterlein gesund machst, will ich dir gern versprechen, daß ich sie dir zum holden Trautgemahl gebe und daß ich dich zu meinem Nachfolger mache.' Dann führte er den Schäfer zu der holdseligen Prinzessin. Dem Schäfer gefiel die Prinzessin sogleich so sehr, daß er zu ihr sprach: ‚Holdselige Prinzessin, ich weiß ein Kräutlein, das gegen alle Krankheit ist, den Tod kann es nicht verscheuchen. Aber es ist gar schwer zu finden, der Teufel selbst verbirgt es zum Schaden der Menschheit und lockt den in allerlei Wirrnis und Gefahren, der dies Kräutlein suchen will. Ich will mich aber noch in dieser Stunde aufmachen und Euch das Kräutlein holen, wenn ich auch dabei mein Leben und meinen Leib verliere. Wenn ich aber heil zurückkomme zu euch, dann sagt, ob Ihr mir meine Liebe belohnen und mein Trautgemahl werden wollt?' Die holdselige Prinzessin sagte: ‚Wenn du wieder kommst und es zuwege bringst, daß dies seltsame Glöcklein nicht mehr tönt, das mich so arg erschreckt in meinem Herzen, dann will ich gerne tun, was du begehrst und mein herzlieber Vater mit mir beschlossen hat.' Dann ging der junge Schäfer in den Wald. Die Ärzte aber wollten den Kaiser überreden, daß er den jungen Schäfer aufhängen lasse, wenn er wieder käme und mit der Prinzessin nichts zuwege brächte. Der Schäfer aber ging in die Berge.

Und als die sieben Tage um waren, die der Schäfer sich ausgebeten hatte, da zog der Kaiser hoch zu Pferde und mit ihm sein Troß aus der Burg. Da war es still in der Burg, die Ärzte, die sonst wie Bienen einherschwärmten, hatten sich in die Ecken ihrer Gaststuben verkrochen, hockten dort und bissen sich auf die Lippen; die Frauen aber lugten ängstlich an den Fenstern, ob der Kaiser wieder zurückkäme und den Schäfer in prunkvollem Jubelzug mit sich brächte und ob der Schäfer die Wurz gefunden.

Langsam tropften die Stunden vom Himmel, wie das letzte Wasser vom Dach, da es schon lange aufgehört hat zu regnen. Und es ward Mittag und Abend. Die Frauen horchten auf die Musik, die von draußen käme, es kam aber von draußen der Zug des Kaisers heran, stumm und langsam wie ein Leichenzug, der Schäfer war nicht wiedergekommen. Der Kaiser blickte stummen Augs gerade aus, ritt einen Rappen, der war wie die Nacht. „Wer soll die Botschaft meinem Töchterlein bringen?" fragte er besorgt leise vor sich hin. Da schwirrte es von allen Seiten, wie Hornisse kamen die Ärzte aus ihren Ecken und Eckchen und umschwärmten das Roß, darauf der Kaiser saß: „Ein Betrüger war er, ein Tollschwätzer, sagten wirs nicht?" Das Geschwätze und Gezeter aber hörte die Prinzessin und nun brauchte Kaiser Karl nicht mehr Sorge zu tragen, wer seinem Töchterlein die böse Botschaft brächte, die Prinzessin weinte bitterlich; und heller noch, als wollte es zerspringen, klang das Glöcklein in ihrer Brust. Und der Kaiser sprach zu ihr: „Es war ein Betrüger, ich werde ihn einfangen lassen und vom Leben richten zum Tode, da er mich genarrt hat." Die Prinzessin aber sagte: „Er ist in Gefahren, vielliebher Vater mein, er ist kein Lügner, er ist kein Schmeichler, er ist ein Jüngling von achtzehn Jahr."

Der Kaiser aber schickte zwölf berittene Knechte aus, die den Schäfer fangen sollten. Und als abermals um waren sieben Tage, da die Knechte fort waren, zog der Kaiser hoch zu Pferde mit aus der Burg, er ritt aber einen roten, roten Fuchs. Und es umschwirrten ihn die Ärzte wie Schnaken in der Sommersonne, hatten ihre grünen Sammettalare angezogen und Barette auf den lockigen Häuptern und Bücher und Schriftrollen in den Händen, und es schritt hinter ihnen her — rot — blutrot — ein Mann mit einer Maske vor dem Gesicht und mit einem blinkenden Beil über die Schulter und mit einem Strick um die Lenden: das war der Henker, der sollte den Schäfer richten vom Leben zum Tode.

Es geschah aber, daß an diesem Tage von all den berittenen Knechten, die Kaiser Karl ausgeschickt hatte, den Schäfer zu fangen, nur ein einziger wiederkam; und er kam zu Fuß gerannt über das braune, schollige Feld und rief schon von weitem: „O Herr Kaiser,

die du ausgeschickt hast den Schäfer zu fangen, sind alle tot. Als wir die Bauern ausfragten und die Hirten und die Moorknechte, da sagten sie uns, der junge Schäfer sei auf den Teufelstein. Und als wir durch eine Schlucht zogen, die sie uns zeigten, fiel ein Bär über uns. Und er war unverwundbar unseren Waffen und würgte einen um den anderen dahin, ich allein konnte entfliehen.' Da schrien die Ärzte zusammen: ‚Die Rhönbauern sind Verräter, Herr und Kaiser, sie haben Eure Knechte in jene Bärenschlucht gelockt, damit sie dort umkämen und den Schäfer nicht fänden, zieh' aus mit Deinem Heer und strafe das falsche Gezücht.' Der Kaiser aber sagte: ‚So der Bär elf bewaffnete und berittene Knechte würgte, sollte er nicht einen wehrlosen Schäfer würgen können?'

Und des Kaisers Tochter, die mit hinausgezogen war auf einer seidenen Tragsänfte, die sprach: ‚Herr und Vater mein, der Schäfer lebt, ich spürs genau im Herzen, und er ist meinethalben in großer Not vor jenem Bären. Schlecht sind nur, die von anderen grundlos und aus Eigennutz schlecht denken. Und die vor sieben Tagen bereit waren den armen Schäfer als Lügner anzuklagen, sind heute bereit, ein ganzes Volk zu schmähen und Verräter zu heißen. Weh über jene, die der Schmach ihrer Brüder bedürfen, um die eigene Untüchtigkeit zu verbergen und sich den Schein der Größe zu bewahren. Ich werde mich aufmachen und den Schäfer suchen, daß mein Herr und Kaiser die Wahrheit erkenne.'

Und sie stieg wie eine gesunde Maid von ihrem Tragbett, als sie aber dahin ging über die Wiese, kam aus ihrem Herzen wieder Klang und das Geläute von Kirchenglocken, da ward es allen so bang, daß sie die Prinzessin gewähren ließen und zurückzogen in die Burg. Und als die Prinzessin die Tage und die Nächte gegangen war, kam sie am Morgen des vierten Tages zur Schlucht des Bären, da sah sie die erwürgten Knechte und Pferde liegen. ‚Die hat kein Tier gewürgt,' sagte die Prinzessin, ‚und war es ein Bär, so war der Bär kein Tier. Es war der leibhaftige Gottseibeiuns, der in den Leib eines Bären gefahren, um so dem Schäfer zu nahen und ihm schaden zu können, denn er hat die Knechte und Pferde getötet, aber er hat von ihrem Fleische nicht gefressen.' Da sie das noch sprach, hörte sie das Brummen des Bären.

Und als sie emporblickte durch die Schlucht, sah sie droben auf dem Felsen den Schäfer hocken, sich angstvoll klammernd an die höchste Steinspitze; er hatte ein Kräutlein in der Hand, das suchte er zu schützen vor dem Bären, der zu ihm emporgeklettert war, daß er die Füße des Schäfers fast erkrallen konnte. Als der Bär aber die Prinzessin kommen hörte, wandte er den Kopf. Da aber sah auch der Schäfer sie kommen und jauchzte auf: ‚Nun ich weiß, daß du mich wahrhaft lieb hast, kann der Bär mir nicht mehr

Alfred Kubin/Verhaftung



schaden.' Und er barg das Kräutlein in der Tasche, machte sich zum Sprung bereit, sprang dem Bären an den Hals, ihn mit sich reißend in die Tiefe, Steine kollerten nach.

Da schrie die Prinzessin auf in ihrer Not, doch als sie herzueilte zu den eng Verbissenen, sah sie, daß der Schäfer den Bären erwürgt hatte; der Schäfer aber lag ermattet daneben in Ohnmacht, die Prinzessin riß ein Gräslein ab und hielt es ihm vor den Mund, da zitterte das Gräslein leise vor seinem Atem; davon wußte sie, daß er lebte. Dann suchte sie nach dem Kräutlein, das er verborgen hatte, teilte es, legte die eine Hälfte ihm, die andere sich selbst aufs Herz, davon ward sie müde und sank neben dem Schäfer in einen tiefen Schlaf.

Und als nun um waren sieben Tage, da die Prinzessin fortgezogen, den Schäfer zu suchen, ritt Kaiser Karl mit festlichem Hofstaat vor die Burg. Er ritt aber auf einem schneeweißen Schimmel. Und allenthalben im Land läuteten die Glocken und verkündeten, daß des Kaisers Tochter genesen sei und mit ihrem Retter, dem jungen Schäfer, Hand in Hand gegangen käme über die blumige Wiese.

Als aber des Kaisers Söhne, so um den Kaiser waren, auf dem Plan ihr liebliches Schwesterlein im seidenen kostbaren Kleide und mit einem Kronreif im blonden Haar so einherschreiten sahen an der Hand eines armen, verwahrlosten Schäfers, dem der Rock zerrissen war vom Kampf mit dem Gottseibeiuns, da schrien sie: ‚Herr Vater, das darf nicht sein, daß so gemeiner Mann zum Ehgemahl unser edelgeborenes Schwesterlein empfange.' Kaiser Karl aber sagte drohend: ‚Wollt ihr klüger sein und den Adel der Menschen besser zu deuten wissen als euer Schwesterlein und euer alter Vater, so soll euch zu rechten geschehen, euer Schwesterchen soll einen geborenen Edelmann zum Ehegemahl erhalten.' Und er drehte sich um und winkte aus seinem Gefolge einen welschen Prinzen herbei, der Adalberto hieß, aber schwächlich war und häßlich von Angesicht. ‚Der soll eures Schwesterleins Ehgemahl sein nach eurer Klugheit, denn er ist ein Edelmann von untadeliger Geburt und ein leiblicher Sohn des großen Kaisers Konstantin von Byzanz. Aber auch ich, der Vater, will recht haben, und ich will mein kaiserliches Wort einlösen, das ich dem Schäfer gegeben habe. So soll Gott unser Richter sein. Und so bestimme ich, da ich Stellvertreter bin des Herrn auf dieser Erden: bereitet in den Gemächern der Prinzessin einen Saal und stellet darein in die Mitte dicht nebeneinander drei Betten, in deren mittelstem schlafe die Prinzessin, in deren rechtem der Schäfer, in deren linkem aber der Prinz Adalberto. Der aber soll der Prinzessin Ehgemahl werden, dem um die erste Morgen-

stunde, wenn der Hahn kräht, mein Töchterlein im Schlafe das Angesicht zugewendet hat.'

Dann zog der Kaiser mit seinem ganzen Hofstaat zurück auf die Burg, und es wurde ein großes Festmahl gefeiert, bei dem die Prinzessin gar traurig war, weil sie nicht nur neben dem Schäfer, sondern auch neben dem welschen Prinzen Adalberto sitzen mußte, und weil der Schäfer dem Nebenbuhler gar nicht böse zu sein schien, sondern munter auf den Stummen, Tollpatschigen einsprach und ihn mit allerlei Freundlichkeiten immer mehr zum Essen nötigte und zum Trinken.

In später Stunde aber reichte auf Verlangen der Kaisersöhne der Leibarzt Karls des Großen der Prinzessin einen Schlaftrunk, damit sie nicht betrügen und sich dem zuwenden könne, den sie am liebsten hegte. Dann wurde die Einschlafende von ihren Frauen grad auf den Rücken ins Bett gelegt; es mußte sich alsdann auch der Prinz Adalberto und der Schäfer zur Ruhe legen, und nachdem der Kaiser und seine Söhne und sieben Richter alle Wände und Türen untersucht, alle Ritzen und Riegel und Schlösser verriegelt hatten, gingen sie alle durch der Türen letzte, und auch diese wurde verschlossen und versiegelt, und eine Wache wurde davorgestellt.

Es war gegen Morgen; die Prinzessin lag noch auf dem Rücken, doch entfloh die Starrheit ihrer Glieder, die Macht des Schlaftrunkes wich einem natürlichen milden Schlaf. Der Prinz Adalberto schnarchte, daß die Wände zitterten und die Siegel der Türen anfingen wackelig und brüchig zu werden. Der Schäfer hatte die ganze Nacht ruhig und wie ein zuversichtlicher Sieger geschlafen und erwachte um diese Stunde, da er stets eine Stunde vor Tag sich zu erheben gewohnt war.

Da tat es plötzlich im Bette des Prinzen Adalberto einen furchtbaren Krach, und alsbald darnach strömte ein übergroßer Gestank von dort aus. Der Gestank aber kam auch zum Näschen der Prinzessin, das bisher kerzengerade zur Decke emporgestarzt hatte, sich aber nun seitwärts neigte vom Prinzen Adalberto weg gegen den Schäfer.

Der Schäfer aber kicherte wie ein Spitzbube, dem eine tückische Tat zu gelingen anfängt und holte süßen Kuchen hervor, den er bisher versteckt bei sich gehabt hatte und wickelte ihn aus dem zarten Papier und breitete ihn auf der Decke seines Bettes aus und begann gar munter daran zu essen. Von dem Kuchen aber ging ein herrlich lockender Duft aus, daß sich die schlafende Prinzessin mit einem kräftigen Rucke ganz auf die Seite legte und dem Schäfer sich zukehrte. Und so blieb die Prinzessin liegen, bis der Kaiser mit seinen Söhnen und mit den Richtern kam um die erste Morgenstunde und den Urteilsspruch Gottes vernahm.

So wurde der Schäfer der Prinzessin Ehgemahl. Da er auf des Kaisers Reich freiwillig verzichtete und sich so auch des Kaisers Söhne wieder geneigt machte, wurde er zum Ritter geschlagen und nachher ‚Herzog der Franken‘ genannt. Dem alten Kaiser aber hat der Herzog einmal bei festlichem Gelage, als die Ritter von jenem Gottesurteil sich erzählten, heimlich ins Ohr verraten, daß er selbst Gott jenes Urteil erleichtert habe, indem er an jenem Abend vor der Hochzeit dem welschen Prinzen Adalberto heimlich eine Pille in die Suppe geworfen; diese Pille habe er selbst aus einer Wurz gedreht, deren Wirkung ihm gar wohl bekannt. Davon sei dem Prinzen Adalberto in jener Nacht ein Menschliches begegnet, ihm selbst, dem Schäfer und Herzog wie der Kaisertochter und Herzogin in Franken das liebste Glück geworden. Da hat der Kaiser Karl gar weidlich gelacht und dem Herzog in Franken noch den Ehrentitel verliehen: ‚Helfer des Herrn‘. Und in gar mancher Schlacht gegen die Mauren und Heiden hat der Herzog diesem Namen alle Ehre gemacht, denn jener Schäfer und Herzog war kein anderer als der vielberühmte Roland, des Kaisers treuester Vasall, der hernach fiel in der Rolandsschlacht fern im spanischen Land.

* * *

Oftmals erzählte Marie dem kleinen Jürg dieses Märchen, bis er einzelne Sätze ergänzen, dann das Ganze selbst nacherzählen konnte; dann gab er ihr einen Kuß dafür und versprach ihr, sie zu heiraten. Sie aber hörte in Klein-Jürgens Worten einen großen Jürg flehend zu sich reden. Wie mit einer Blume, die man abpflückt und die man zum Munde führt, mit deren Stengel man zwischen den weißen Zähnen spielt, während man weit in die Ferne nach den Ostbergen schaut, wenn man einen großen Glückstag dort heraufkommen weiß, so tat Marie mit dem kleinen Jürg.

Klein-Jürg besaß in dem Wirtshaus zur Krone ein zweites Vaterhaus; er gehörte in die Schenkstube wie die alte gelbgefleckte Katze, — die Gäste spielten mit ihm, Marie liebte es, ihn ‚ihren kleinen Mann‘ zu nennen, ihm allerlei Leckereien zuzuschieben. Oft auch saß er über einem alten, mit Holzschnitten gezierten Buch in einer Ecke nächst dem Ofen, von niemandem beachtet, ward Zeuge manch unbedachter Worte, mancher Tat des großen Lebens, das seine Wellen in die kleine Kinderwelt hineinpreßte wie das Meer das Toben seiner Brandung in manchen kleinen Landsee, zu dem unterirdische Klüfte führen.

Oft kam in den Tagen jenes Frühjahres ein kleiner, fremder Mann; Jürg wußte nicht, war er alt oder war er jung, denn die Wirtin bezeichnete ihn als jung, als ‚einen Mann in den besten Jahren‘, Marie nannte ihn ärgerlich nur ‚den Alten‘. Jürg merkte, daß er lieb war zu Marie und leise und heimlich zu ihr sprechen

wollte, wenn sonst niemand in der Stube war. Enger kauerte sich der Bub dann an den Ofen, stierer lugte er nach dem vornehmen Fremden, nach seiner goldenen Uhrkette, seinen runden, glatten, fleischigen Händen, seinen zitternden Nüstern; den Kleinen packte ein Haß gegen den Fremden, und dieser Haß steigerte sich zu einer kleinen Raserei, da er merkte, daß Marie ihn teilte. Er warf den Zucker weg, den der Fremde ihm bot, spuckte nach ihm, reckte die Zunge heraus, wenn er ihn Bier trinken lassen, biß und trat, wenn er ihn zu sich auf den Schoß nehmen wollte.

Die Mutter fragte einst Marie: ,Was hast du gegen ihn? Er ist gut, er ist tüchtig.' — ,Meinetwegen!' fuhr das Mädchen bissig zurück. ,Sieh, Marie, du sollst ihm ja nicht zu Willen sein, sieh, wir wollen's ja selber nicht!' — ,Das sagt Ihr nur!' — ,Nein, das wollen wir so!' — ,Ihr wollt auch den anderen nicht!' — ,Nein, auch ihn nicht, du bist noch so jung!' — ,Das ist es nicht, Mutter, das ist es nicht, was ihr gegen mich habt!' beharrte verstockt Marie. ,Das ist's! Der eine ist ehrenwert wie der andere; du mußt nicht den einen verspotten, Marie, als einen dummen Prinzen, den anderen als den klugen Übergescheit über Gerechtigkeit loben. Sag ich dir nicht, daß du sie alle beide in Ehren halten sollst; du sollst nicht den einen schmähen, zum anderen freundlich sein, denn sie beide tun dir Liebes an. Aber sei keinem zu Willen, Kind, keinem, du bist noch so jung.'

Die Mutter biß sich auf die Lippen. Marie merkte es; da wankte das Mädchen, als zerbreche unter ihren Füßen der Boden, als treibe sie eine Angst, sie fiel der Mutter um den Hals: ,Das ist es nicht, Mutter, das ist es nicht! Um Gottes willen, Mutter, sagt mir, was ist's?' Die Mutter begütigte das Mädchen und sagte, es sei so. So, sonst nichts! Da schlich Marie hinweg, hinaus vor das Haus unter die Linde; sie ließ das Strickzeug ruhen, sie legte sich rücklings an den alten, zerschnittenen Stamm, sie schloß die Augen und träumte, wie sie es so gerne tat; wie war's so schön in der Sonne, so schön zum Müdesein.

Wieder krabbelte etwas zu ihren Füßen: Jürg war's! Jürg, der kleine Mann! ,Willst du mich heiraten, sag?' — ,Die Wirtsmama greint!' — ,Ob du mich heiraten willst? Ja sollst du sagen, ja, ja, ja!' — ,Die Wirtsmama greint!' beharrte der Bub, erfüllt von dem, was er gesehen hatte, der Rede nicht achtend, die greint!' — ,Wirtsmama greint?' — ,Wirtsmama greint alle Tag!' von Marie kam. — ,Was tut die Wirtsmama?' — ,Wirtsmama Da fing auch das Mädchen zu weinen an; es raffte den Buben in den Schoß, drückte ihn an sich. Was soll sie nicht lieben dürfen, sie ist achtzehn Jahr! Soll nicht lieben dürfen und weiß nicht warum! Ihre ganze Liebe goß sie in die Umarmung, mit der sie

den Knaben umfing; ihre ganze Glut in die Küsse, mit denen sie seinen Mund und seine Wangen bedeckte.

* * *

Zu dreien hockten sie in der Wirtsstube: der Fremde, der Postillion und der Wirt. Keiner sprach ein Wort, seit sie zu dreien waren. Da hub schließlich der Fremde an: ‚Topp, Nachbar, was seid Ihr mir gram? Wir wollen ein Ende machen, es ist nicht mehr gut so. Mir ist's keine Schand und Euch keine Nachrede, daß wir beide die gleiche Dirn lieben. Was sollen wir uns das Leben verbittern, sagt mir einen Ausweg, wollen wir würfeln um sie? Ihr meint doch, daß das zu gotteslästerlich wär. Wären wir alte Ritter, stiegen wir aufs Roß, und einer rennte dem anderen den Spieß durch die Brust, dem Sieger wäre die Braut. Nachbar, das ist nicht mehr Sitte heut', ich will das Alte darob nicht schelten, daß ich Euch nicht ein Gleiches vorschlüge. Wollen wir das Mägdlein entscheiden lassen, — was meint Ihr, Vater Wirt?‘ Der Wirt duckte den Kopf in den Hals und schielte umher, ob ein Unberufener sein Wort hören könne. ‚Ihr seid ein wackerer Mann,‘ sagte der Postillion, ‚Ihr gebt mir einen Vorlauf und beschämt mich. Aber Ihr habt recht, das Mädchen soll die Wahl haben, und der andere soll seinen Gram für sich tragen in seinen vier Wänden, auf der Straße soll keiner ein Trübsalbläser sein, dem Mädchen zum lebendigen Vorwurf, nicht Ihr, nicht ich! — Einverstanden!‘

Sie schlugen ein. Der Wirt stand auf und huschte lugend ans Fenster, da sah er Marie wie schlafend zurückgelehnt an den Baum. In zwei, drei großen Schritten, bei jedem noch einmal zurückblickend in den Hof, kam er rasch an den Tisch und warf sich darauf mit der ganzen Kraft seiner Ellenbogen. Die zwei Männer erschraken, als sie dem Wirt ins verzerrte Gesicht sahen. ‚Ein Lump,‘ sagte der Wirt, ‚ein Lump, der nicht behält, was ich hier offen kund mache. Ich will euch die Schmach nicht antun, euch das erst zu sagen; versteht mich recht!‘ Er zog die Faust aus der Hosentasche und schlug sie auf den Tisch; als er die Hand platt auftat und die Finger zurückzog, lag eine Nuß da.

‚Seht ihr nichts?‘ Einer nach dem anderen nahm die Nuß in die Hand. ‚Wir sehen nichts.‘ — ‚Seht ihr hier den schwarzen Punkt?‘ Wortlos starrten sie den Wirt an, nicht verstehend, was er meine. Der Wirt legte die Nuß wieder hin und schlug mit der Faust darauf, daß die Schale sprang. Krampfhaft, auf die Zähne beißend, sagte er: ‚Seht ihr's?‘ Die Nuß war taub.

Stumm sahen die beiden den Wirt an: ‚Was hat das mit unserer Sache zu tun?‘ Der Wirt gab keine Antwort, schaute nur wie verzweifelnd, als sollten sie sich's genug sein lassen mit dem

Schauen, als sollten sie die Worte ihm ersparen, im Kreis herum. ‚Herr Jesus,‘ fuhr der Postillion auf, ‚was meint Ihr mit der tauben Nuß? Meint Ihr Euer Kind?‘ Der Wirt sprang hoch, lachte, als habe einer der Gäste einen Witz erzählt: ‚Hahahaha, Herr Aktuar!‘ —

Da ging die Türe auf und Marie trat herein. ‚Ei, Vater, was Ihr lustig seid!‘ — ‚Was meinst du, Marie? — Der Herr Aktuar hat mich gefragt, warum, sooft er komme, hier die Wirtsstube so leer sei; ob die Bauern nicht ins Wirtshaus gehen könnten, ob ein schlimmes Jahr war und schlechte Ernte im vorigen Herbst? Ei, das Gegenteil, ein gutes Jahr, ein guter Herbst, der kehrt dem Wirt die Stube aus, Herr Aktuar.‘ — ‚Wie meint Ihr das, Vater?‘ — ‚Wenn ein guter Herbst war, da sticht all die jungen Burschen im Dorf der Hafer, — dann heiraten sie ihre Herzliebste, und mit dem Wirtshauslaufen ist's vorbei:

Droben der Höh'
Wächst der Klee,
Futter für meine Gäule, —
Will der Vater ins Wirtshaus geh,
Macht die Mutter a Mäule, —
Will er aber Kaffee trink,
Hüpft sie wie ein Distelfink!

Merkt Euch das, Herr Aktuar! Laßt Euer Liebchen einem andern und bleibt ledig!‘ Der Fremde stieg auf, nahm den Hut vom Nagel, legte ein Geldstück auf den Tisch und stürzte aus der Stube. Der Wirt lachend hinter ihm drein: ‚Herr Aktuar, hört doch, ich wollt Euch nicht hänseln.‘

Marie lachte, es lachte der Postillion. — Draußen vor der Tür, an der Wand emporgereckt, standen die beiden Männer, starr vor Schmerz, — ihre Hände suchten sich: ‚Seid Ihr ein Teufel, Wirt, daß Ihr Hallodria treibt mit soviel Weh im Herzen, — mir hat's gegraust. Doch sagt mir, wo fehlt's bei dem Mädchen?‘ — ‚Am Herzen.‘ — ‚Wie lange dauert's noch?‘ — ‚Kein Jahr mehr!‘ — ‚Die Ärzte täuschen sich oft!‘ Der Wirt lachte höhnisch auf: ‚Ade, Herr Aktuar!‘ —

Immer noch lachte in der Stube das junge Mädchen und der Postillion, es war, als freue sich das Liebespärchen, weil der Brautvater dem unliebsamen Nebenbuhler einen Schabernack gespielt.

‚Blas ihm ein Abschiedsliedchen nach,‘ lachte Marie, und der große Jürg griff nach seinem Horn. ‚Was bläst du aber ein trauriges Lied?‘ Der Postillion hielt inne: ‚— du irrst dich, Marie — das Lied, das ich geblasen habe, hat keinen Text!‘ — ‚Du irrst dich, Jürg, sagte Marie, es hat einen, gib acht!‘ Und sie sang es ihm vor:

'Es wuchsen weiße Ähren
In meinem braunen Feld.
Ade, nun muß ich scheiden
Aus dieser Welt.
Ich habe wohl gesäet
Nur goldnes, goldnes Korn,
Der Tod schritt mir zur Seite,
Warf Unkraut in mein Korn.
Mein Korn ist aufgeschossen,
Ist golden-golden-rot,
Doch weiß, so weiß wie Silber
Wuchs auf die Saat vom Tod.'

Da lief auch der Postillion aus der Stube. Allein blieb Marie zurück, den Kopf schüttelnd über diese Menschen und ihr seltsames, unverständliches Gebaren.

* * *

Und eines Tages im August, da der Wirt in der leeren Stube saß und vor sich hinsann, dabei mit den Fingern auf den Tisch trommelte, zuweilen ein Liedchen zu pfeifen anfing und es wieder unterbrach, saß Klein-Jürg wieder unbeachtet in der Ecke. Er war eingeschlafen beim Spiel, war aber längst wieder erwacht und lugte durch die halbgeöffneten Lider nach dem Wirt, schloß die Augen, wenn jener sich ihm zukehrte. Zwischen Getrommel und Gepfeife schien dem kleinen Jürg der Wirt eine seltsame Wanderschaft zu tun durch ein Land, von dem Jürg nichts wußte. Unsichtbares verriet sich ihm durch des Wirtes Gebaren.

Und in dieser Stunde wurde Jürg Zeuge eines seltsamen Geschehnisses. Wie lange der Wirt so gesessen, getrommelt, gepfiffen, durch ein unsichtbares Gedankenland gewandert war, wußte Jürg nicht mehr. Da tat sich auf einmal die Türe auf, und leise trat die Wirtin ein. Sie war bleich und starren Gesichts und blieb mit bleischweren, in die Knie gesunkenen Gliedern an der Türe stehen. Der Wirt sprang betroffen auf. 'Was ist dir, Anna?' Da tat sie ihre halblahme Hand vor, der Wirt erschrak und taumelte zurück vor dem, was die Wirtin ihm zeigte: es war ein Bündel weißer Kornähren. Da ließ die Wirtin die seltsame Ernte fallen; aufklirrend sanken die Halme auf den Boden und lagen da. Es waren Ähren, nicht wie sie sonst auf den Feldern wachsen, sie waren wie silbern, schwer und steif. Und da die Wirtin sie hatte fallen lassen, schlug sie beide Hände vors Gesicht.

'Von unserem Acker?' keuchte der Wirt. 'Meine Marie, meine arme Marie!' schluchzte die Wirtin. Da raffte der Wirt die rasselnden silbernen Ähren auf und zählte sie: 'Sieben sind's, sieben! Nur siebenmal noch wechselt der Mond, dann —'

‚Dann muß sie fort,' sagte die Wirtin. ‚Vielleicht nicht sie —' — ‚Wer sonst?'

Da schrie der Jürg auf vor Angst und Entsetzen. Was dann geschah, das wußte er sich später nicht mehr zu entsinnen. Die weißen Ähren waren plötzlich verschwunden, die Wirtsmama und der Wirt schienen wie alle Tage ruhig und voller Heiterkeit. Das machte Klein-Jürgen sein Erlebnis und die ganze kleine Welt, die er durchmessen von der Schmiede bis zum Dorf, so wackelig und einstürzend, daß er vor Angst schrie und in den Hof rannte. Was wußte Jürg von weißem Kraut? Erst in späteren Jahren erfuhr er, daß so der Tod sich anmeldet, daß in jenem Haus, in dem ein weißes Kraut wächst, jemand stirbt und daß die der Geheimnisse Kundigen den Tod aus dem weißen Kraut bis auf den Tag errechnen.

Sein Schreien weckte Marie, die im Halbschlummer unter der Linde saß. ‚Jürg, mein kleiner Mann, sag, ob du mich heiraten willst?' Schluchzend schlug er seine Ärmchen um ihren Hals: ‚Du sollst nicht fort, Marie, du sollst nicht fort!' Da war es dem Knaben, als müsse er sich und Marie und alle Menschen, die er kannte, schirmen vor einem ungeheuren Unglück, das herangekrochen komme. Davon preßte er sich so fest an Mariens Leib. Und da Marie, ohne in ihn zu dringen, still ihn streichelte, ward er ruhig und müde und bettete sein Köpfchen an ihre Brust. Da war es ihm, als er einschlummerte, als höre er ein fernes Geläute, silber-, silberhell erklang's.

* * *

Es war an einem Herbsttag, daß Marie den kleinen Jürg, als sie in ihrer Kammer mit ihm spielte und ihm das Märchen wieder erzählte vom schlauen Schäfer, der schönen Kaisertochter und dem dummen Prinzen, schluchzend umfing. ‚Horch, Jürg, horch!' sagte sie und drückte ihn an ihr Herz. Da hörte er jenes Läuten, jenes silberne Klingen wieder, als tropfe Wasser von einem Dach in einen Rinnstein. Nun wußte Jürg, daß Marie krank sei wie jene Kaisertochter. ‚Jürg,' sagte sie verzweifelnd, ‚Jürg, willst mein Schäfer sein, mein Schäfer, willst das Kräutlein holen auf dem Teufelstein, das Kräutlein, das alle Leiden heilt?'

Draußen blies der Postillion; er fuhr von dannen und blies ein traurig Lied. Marie aber lag langgestreckt dort auf dem Boden und schluchzte und kümmerte sich nicht mehr um den kleinen Jürg. Da packte das Kind auf und ging fort. Nordwärts ging Klein-Jürg und kam aus dem Dorf und Sinntalaufwärts zu seinem Elternhaus, der Goldenen Schmiede; aber er trippelte vorüber und kletterte nordwärts auf die Höh. — — —

In jener Nacht hörte die Mödel das Weinen eines Kindes auf der Heide. Da ging sie hinaus und fand Klein-Jürgen. ‚Wo

willst du hin, kleiner Jürg?' — ,Auf den Teufelstein.' — ,Was willst du auf dem Teufelstein?' — ,Das Kräutlein holen für Marie.' Dann erzählte der Kleine, was er wußte um Mariens Leid. ,Recht so, mein Sohn, recht so! Ich werde dir den Weg zeigen zum Teufelstein,' sagte die Mödel, aber du mußt warten, bis es Tag ist, daß ich den Weg dir zeigen kann! In dieser Nacht, da liefen wir ins Moor.' Dann nahm sie das Kind mit in ihre Hütte und erzählte ihm beim flackernden Kienspanlicht noch sieben Mären, in einer jeden aber kam ein Drache vor und ein Ritter, und der Ritter tötete den Drachen. Und als der kleine Jürg eingeschlafen war, trug sie ihn noch in der Nacht hinunter in die Schmiede und legte ihn ungesehen in die offene Tür, damit der Schmied und sein Weib das Kind fänden, wenn sie von ihrer Suche heimwärts kämen.

Niemals mehr in diesem Herbst kam Jürg hinunter in das Dorf und zu Marien, denn der Schmied hütete alle seine Wege und ließ den Buben nicht aus dem Hof. Dann aber kam der Winter und vertrieb Klein-Jürg auch vom Hof und sperrte ihn in die Stube zum Ofen, in dem das Feuer brannte.

* * *

Es war an einem Februartag, da die Mutter den Jürg einmummte in dicke Kleider, selbst einen Schal umtat und mit dem Buben hinaustrat auf den Weg. ,Marie, deine liebe Marie verlangt nach dir, sie ist arg krank,' sagte die Mutter. Der Schnee fiel so dicht um die beiden, daß sie zuweilen stehen blieben und die Flocken aus den Augen wischten. Das Getanze der zudringlichen weißen Dinger, denen Jürg so gerne zusah, wenn er selbst in der warmen, sicheren Stube hockte und das Schneegespreusel, das in das Zimmer wollte, noch jedesmal am Fenster abglitt wie kleine Käfer oder Schwalben, die sich in die Stuben der Menschen verirrt haben und nun hinauswollen, das Glas nicht sehen, sondern nur dem Licht zufliegen — so flogen diese hellen weißen Wesen nur dem Dunkel zu und rannten sich den Kopf ein. Dann war dem Jürg der Schneereigen erschienen wie das Ringelringelreihespiel, das er selbst mit Marie und den Kindern im Dorf, den hüpfenden, unter der breiten Linde gespielt hatte. Nun aber Jürg im Freien lief, dieses bischbelnde Geflatter ihn hinten und vornen, von allen Seiten überfiel, empfand er die Schneewehe wie eine feindliche Macht, die schon immer ihm Übles hatte antun wollen. Die Kälte rückte an ihn heran, dann wieder fühlte er die behagliche Wärme seiner Kleider; Trotz stieg in ihm auf.

Dann empfand er plötzlich, daß Marie krank sei, daß über sie ein ähnliches gekommen war wie über den Jürg dies Schneegestöber. Er blieb stehen wie in Angst und heulte, dann riß er sich los von

seiner Mutter, strampelte mit den Beinen, hieb mit den Händen nach allen Seiten; die Flocken wichen zurück vor Schreck, und dann kam das Wetter wieder heftiger über ihn, erbost über den Kampf und mit eingebissenen Zähnen. Und Jürg schrie und strampelte, als müsse er sich durchschlagen durch das feine, dichte Wollnetz, all die feinen Seidenfäden zerreißen, die ihn einhüllen und einwickeln und fesseln wollten; nicht aufhören wollte er mit Strampeln und Umsichschlagen, bis er wieder weit, weit sehen könne, den Wiesengrund hinunter ins Dorf und bis die Sonne wieder am Himmel stünde und kein Hemmnis mehr sei vor seinem Blicke, der über die Erde und durch die Lüfte glitte und bis Marie gesund, Marie gesund sei.

Da nahm die Mutter den kämpfenden Jürg an die Brust und barg sein Gesicht in ihrem Schultertuch. Sie waren nicht lange gegangen, da schlug die Mutter diese Hülle wieder zurück, und neugierig und mit starrenden Augen guckte Jürg in das silberweiße Land. Das Schneegestöber war wie durch Hexerei dahin, wie letzte Tropfen aus der Dachrinne nach dem Regen, so wirbelte da und dort ein Flöckchen; die Sonne stand groß am Himmel, weiß, wie aus Papier geschnitten stand das Dorf. Aber ein heiliger Schauer drängte die wilde Freude des Jürg hinweg, daß er das vollbracht mit seiner Wehr. So wie eine stille, aber gewaltige Hand des Schweigens eine vorlaute, in die Kirche eindringende Lärmschar beiseite schiebt und wieder hinausdrückt auf die Straße. Die Sonne war hell, aber ihr Glanz war erstarrt in Kälte. Und nun war es das Licht, die weite Offenheit der Landschaft, die Jürg bange machte vor einem Gewaltigen, das ihm, dem Kind, verborgen stund hinter dem Tag, von dem aber die Mutter, von dem die großen Menschen vielleicht etwas wissen konnten.

In mäuschenstiller Andacht trippelte Jürg ins Dorf und in die Stube der Wirtsleute. Die Wirtin nahm ihn wortlos bei der Hand und führte ihn die Stiege empor zum Kämmerlein der Marie. Das Mädchen lag auf dem Bett so weiß und still wie draußen das Land und die Sonne. Marie war nicht zugebettet, sie lag da in weißem Kleid, hatte ein Myrtenkränzlein im offenen Haar, hatte die Hände gefaltet über der Brust, hatte ein weißes Tüchlein gebunden um das Kinn, die Wangen hinan, hatte ein Kreuzlein in den gefalteten Händen. Das sah Jürg alles so durcheinander, sah das Kreuz dann, das seitwärts an Mariens Bette stund auf einem Tischlein und zwischen zwei brennenden Kerzen. Marie lag wie eine Lilie, die jemand abgebrochen hat im Garten, die jemand hingetragen hat in die Stille, sie sanft hingelegt an einen wohlbergenden Ort und dann fortgegangen ist, einen Blumentopf, einen wassergefüllten, herbeizuholen und die Lilie dareinzutun und aufzustellen zum Schmucke seines Zimmers.

‚Jetzt hast du keine Marie mehr,‘ sagte tonlos die Wirtsfrau, ‚Jürg, jetzt hast du keine Marie mehr.‘ Die beiden Frauen fingen an zu schluchzen. Da wußte Jürg, daß Marie schon gestorben war, gestorben an dem hellen Geläute, das aus ihrem Herzen geklungen hatte, gestorben, nicht gesund geworden wie jene Prinzessin, denn Marie hatte keinen Schäfer gefunden, der für sie das Kräutlein geholt hätte vom Teufelstein. Eine unsagbare Angst griff nach des Kindes Herz und nahm das zuckend schlagende in ihre geisterhafte Hand. Hinstarrend auf die liebliche Tote klammerte sich Jürg an seine Mutter und sagte: ‚Da bin ich schuld, Mutter, da bin ich schuld, ich habe das Kräutlein nicht geholt vom Teufelstein.‘ — ‚Wie solltest du schuld sein, Kind?‘ tröstete die Wirtin. ‚Der liebe Gott hat Marie zu sich gerufen, nun ist sie bei den Englein und singt; so ist es das beste für sie.‘

Klein-Jürg hörte den Trost mit halben Ohren, zu seinem Herzen drang er nicht. Nun wußte er, daß Marie wie jene gebrochene Lilie zart an einen sicheren Ort gelegt war wie ein Kostbares, das man wohl verwahren soll. Und er wußte, daß nun Männer kommen würden, schwarze Männer, und sie würden einen Schrein bringen und Marien darein legen, die lichte, in den spitzengeschmückten Schrein, und dann würden sie den kostbaren Schatz in ein dunkles Grab senken.

Als Jürg an diesem Nachmittag wieder vom Dorfe zurücktrippelte zur Schmiede, setzte von neuem ein Schneegestöber ein. Unbekümmert um das Geflatter ging das Kind seines Weges. Zuweilen blieb er stehen und drückte sich angstvoll an seine Mutter. Es war ihm, als harre Marie seiner daheim in der Schmiedstube, harre seiner und mache ihm Vorwürfe, daß sie habe sterben müssen um seiner Zaghaftigkeit willen. Er sann und sann, wie er Marie noch jetzt vor dem dunklen Grabe retten könne.

* * *

Am Abend dieses Tages bat Klein-Jürg seine Mutter, daß sie ihm von heiligen Männern erzähle, die er in der alten Erblegende auf groben Holzschnitten gesehen. Nie hatte das Kind so aufmerksam gelauscht und nie so sehr danach gefragt, wie es geschehen, daß von diesen Heiligen eine Kraft ausgegangen war, die Kranken zu heilen und die Toten aufzuwecken im Namen des Herrn Jesus Christus. Dann, als die Mutter zum Schlafen drängte, legte sie Jürg in die Kissen, er schloß die Augen, aber schlief nicht, dachte nur, wie er selbst Marie, die Tote, aufwecken könne mit der gleichen Wunderkraft.

Christine nahm am nächsten Tage den Buben wieder mit ins Dorf, Marie sollte begraben werden. Da die Trauerleute sich schon vor dem Hause versammelten wie schwarze Krähen, gelang es Klein-Jürg, in die Totenkammer zu schleichen und bei der toten Marie

allein zu sein. ‚Jesus, Jesus, Jesus!‘ sagte das Kind und ging beschwörend um die Bahre.

‚O Jesulein,
Will brav auch sein,
O komm in schnellem Lauf
Weck mir Marien auf.‘

Marie lag ruhig schlafend in ihrem Sarg.

‚Siehst du da draus,
Vor ihrem Haus
Die schwarzen Männer dort,
Die tragen sie sonst fort.‘

Leute kamen. Angstvoll verzweifelnd versuchte es Jürg zum letzten Male, hastig sprach er den Namen Jesus dreimal, dann kamen die schwarzen Männer, schlossen den Sarg und trugen Marien fort. Da merkte wohl Jürg, daß es Schweres gibt, das die Menschen ertragen müssen und über das ihnen kein Gott durch Wunder hinweghilft. Er biß die Zähne zusammen und hob den Kopf.

* * *

Von der Mutter ließ er sich oft von St. Georg erzählen. St. Georg war ihm nichts anderes als der Schäfer; die beiden hatten ein Mädchen vom Tode gerettet, aber Jürg, Klein-Jürg? Christine aber wollte ihn über St. Georg hinwegführen zu Gott.

Das geschah an einem Herbsttag.

Ein Weg bog aufwärts, vom Talgrund zu Berg, lief drüben hinaus in die Welt. Dort saß er im Sand und spielte mit glühenden Kieselbrocken, die Mutter schaufelte trockene Schollen neben am Acker.

So kam die Nacht. Auf der letzten Furche kauerten sie zur kärglichen Rast; aus einem Tüchlein, zweimal gebunden, zog eine Kruste die Mutter heraus. Dort überm Tal, auf dem anderen Berge fingen die Tannen zu glühen an, und aus dem Dorfe die Abendglocken läuteten Sturm zu dem Brand überm Berg.

Sie zerkauten das Brot, die Mutter betete laut, er küßte sie heiß, bis dann das Feuer dort drüben verglimmte, das Sturmgeläute zersprang im Gröll. Und über dem dampfenden Tannenwald blitzten glühende Lichter.

Da hat die Mutter ihm heimlich verraten, das wären viel tausend gelbwächserner Kerzen, die steckten in güldenen Kronleuchtern und drinnen wohne der reiche Herr Gott, der Herr der Erde und aller Knechte.

Da verstand Jürg zum ersten Male, daß er Pfarrer werden solle, um so Gott zu dienen wie St. Jürg der Jungfrau, der Schäfer der Prinzessin, Jürg selbst aber Marien hatte dienen wollen. Und Jürg glaubte, daß Marie ihm wäre genommen worden, damit er statt ihr nun in Wahrheit Gott diene.

(Fortsetzung folgt.)

# Alfred Kubin / Von Richard von Schaukal

Ein neues, großes Mappenwerk, ‚Am Rande des Lebens‘,* bietet mir erwünschten Anlaß, einmal wieder in zusammenfassender Darstellung des mir seit vielen Jahren befreundeten österreichischen Künstlers zu gedenken, dessen Name zwar längst und immer wieder rühmlich genannt wird, dessen Wesen jedoch vorsichtigen Genießern durch die Art, wie es von literarischer Kunstschriftstellerei umschrieben zu werden pflegt, nicht eben näher gebracht werden mag. Wie man, vom Vordergrund des auffallenden Stoffes aus, E. T. A. Hoffmann, den reinsten Ausdruck künstlerischer Weltüberwindung, ihn verkennend und verdächtigend, als ‚Gespensterhoffmann‘ abgestempelt, wie man den Ethiker des Sprachempfindens, den Satiriker des unbefugten Selbstgefühls eines erbärmlichen Zeitgenossentums, Karl Kraus, zum ärgernisfrohen ‚Fackelkraus‘ entstellt hat, wie anderseits der widerliche Snobismus zudringlicher Unzuständiger jenen und diesen für sich in Anspruch nimmt und mit unerwünschter Wahlverwandtschaft bloßstellt, so ist Alfred Kubin von kurzsichtiger Abneigung gegen den phantastischen ‚Dilettanten‘ wie von unkritischer Schwärmerei für den Visionär des Grausens gleicherweise mißhandelt worden. In Mode zu kommen, bedeutet für problematische Individualitäten nichts weniger als die Gefahr, sich selbst widerlegen, den Kampf mit der Geltung aufnehmen zu müssen, um zu sich zurückkehren zu dürfen. Dem in der Geltung Gefangenen bei denen zu helfen, denen er durch den Erfolg entrückt ist, darf der als eine lohnende Aufgabe betrachten, der die organische Erscheinung in ihrer Entwicklung zu sich selbst zu erleben fähig und in der Lage gewesen ist.

Ich habe Alfred Kubin gekannt und schätzen gelernt, als er noch unberühmt in einer ärmlichen Kammer ein seltsames Grau- in Grauverfahren betrieb, besitze unter zahlreichen merkwürdigen Zeugnissen seiner fruchtbaren Tätigkeit kostbare Blätter aus dieser ersten Epoche seines genialen Dranges, sein Weltbild zu gestalten. ‚Am Rande des Lebens‘ zeigt mir ihn in innerer Vollendung dort, von wo er ausgegangen war. Der Kreis, den sein beobachtender Blick entlang gewandelt ist, hat sich im Laufe dieser zwanzig Jahre sehr erweitert, aber das Wesen des Kreises ist sein Mittelpunkt, nicht sein Umfang. Der Mittelpunkt von Kubins künstlerischer Natur — denn er ist als Künstler Natur, ursprünglich, was denen zu sagen ist, die ihn um seines unverschuldeten literarischen Gefolges willen für einen künstlichen zu halten geneigt sind — ist ein unfrohes, um nicht zu sagen trübsinniges Gefühl vom Leben, das sich allgemach in nachsichtige Resignation auflöst. Wenn etwa Ludwig Richter — Kubin hat das Recht, an unsern

* Zwanzig Federzeichnungen, München R. Piper & Co. Verlag MCMXXI (Lichtdrucke von Franz Hanfstaengl in München, Druck des Titels und Einband von Spamer in Leipzig). Eine in jedem Betracht hervorragende Leistung des angesehenen Verlages. — Andere Ausschnitte aus Kubins bereits unübersehbarem Werk bieten die Mappe, die Hans von Weber 1903 und die ‚Sansara. Ein Zyklus ohne Ende‘ betitelte, die Georg Müller herausgegeben haben.

Großen gemessen zu werden —, wenn Ludwig Richter heiter und fromm, wie Claudius und Hebel, aus sich heraus in die mit Unbefangenheit hingenommene Welt schaut und demgemäß mit runden vollen Formen, breiten Linien und auf klare, einfache Weise das Erschaute darstellt, blickt Kubin, wirklich Poe, keineswegs Beardsley verwandt, gleichsam aus einer Höhle voll Schatten in ein Nebelland. Diese Höhle ist unentfaltete Sexualität, das mit sich selbst unbekannte ‚Element', wie G. O. Knoop, einer der feinsten Selbstzerfaserer, die bei uns je geschrieben haben — bezeichnenderweise als Autor genau so geborner Dilettant wie, richtig verstanden, Kubin — das ererbte Verhängnis genannt hat, das zu lodern, aufzuglimmen bestimmt ist, um sich entflammt, nunmehr ganz Flamme, läuternd zu verzehren. Dieses animalische Unterbewußtsein, schwermütig, furchtsam, geduckt, ist vorzugsweise Knaben eigen, die, unerlöst durch die Natur oder durch ein großzügiges oder ein von Liebe erwärmtes Dasein, grübelnd auf sich angewiesen bleiben. Auch die Musik kann davon befreien, wie Hoffmanns Beispiel beweist, der übrigens in einer frühen Leidenschaft das entfesselte Element über sich zusammenschlagen sah: werdende dichterische oder zeichnerische Befähigung ist jedoch, weil, im Gegensatz zur Musik, mittelbarer und vom Bewußtsein gelenkter Ausdruck des schöpferischen Ich, keineswegs dazu geeignet: beides macht es sich selbst ‚interessant', entladet nicht, sondern spannt. In solcher über sich allein brütenden, nur durch die Nerven und in übertreibender Weise auf die wenigen zugelassenen Eindrücke antwortenden Verfassung altert der Knabe, ohne an sich den Jüngling zu erfahren. (Man muß diesen Typus von dem durch Überbildung des vor der Zeit gereizten Intellekts ‚frühreifen' unterscheiden, wie ihn etwa der ‚Leser' Hofmannsthal und seinesgleichen darstellen, Jünglinge eines hektischen Frühlings, dem kein Sommer folgt und deren fröstelnder Herbst bloß Entlaubung, nicht Farben hat.) Kubin ist niemals unbefangen jung gewesen, aber er ist in jenem Sinne Knabe geblieben; er wird, ohne jemals Mann gewesen zu sein, Greis und weise werden. Seine ersten graphischen Versuche, von den kindlichen abgesehen, sind Visionen der Wirklichkeit, die er allegorisch deutet. Gern veranschaulicht er, ein seltsamer Naiver, allgemeine Begriffe, die ihm Rätsel sind: Krieg, Macht, Eifersucht, Blödsinn. Und schon erweist sich sein eigentümlicher Stil, der durchaus Ausdruck, nicht Anlehnung ist. In der nicht so sehr bewußten wie erfühlten Erbildung dieses Stils liegt seine Größe. (Man braucht das Wort nicht absolut zu nehmen.) Es ist eine packende Schwarz-Weiß-Kunst, deren Stärke in zweierlei Faktoren, die eine Einheit bilden, bedingt ist: düsterer Raum (im Gegensatz zu Beardsley, der, ein feingebildeter, hochgezüchteter dekadenter Eklektiker, die japanische Silhouette, aber ohne ihren Raum, vor seinen flächigen Hintergrund stellt) und die unwillkürliche Verzerrung des Physiognomischen (Mensch, Tier, Landschaft).* Beides ist in seiner fesselnden Wirkung bestimmt durch das Dilettan-

* Er habe, sagt er in einer interessanten und aufrichtigen Selbstschilderung, die ‚Sansara' einleitet, als kleines Kind an grausamen Tierquälereien seine Lust gehabt.

tische, die Unzulänglichkeit in der ‚richtigen‘ Wiedergabe des Dargestellten, die — man verstatte das scheinbare Paradoxon — allmählich Virtuosität wird. Es ist ganz falsch, von Kubin zu sagen, er könne nicht zeichnen. Das gilt fast von jedem der heute Ansehnlichen mehr als von diesem ‚geborenen‘ Dilettanten. Seine Unzulänglichkeit im bloß Technischen ist der unmittelbare Ausdruck seines Wesens, eben jenes Knabenhaften, das sein, wenn man will, trauriger Reiz ist (man denke an die Perle als ‚krankhafte Ausschwitzung‘ eines Schaltieres. Das ist Begriff. Eindruck ist die Perle.) Kubin ist nicht immer stark, es gibt manche sehr schwache Blätter von ihm (namentlich vom Illustrator gilt das aus einem Grunde, der an seiner Stelle sofort einleuchten wird), aber er ist immer wahr, immer, auch im Flüchtigsten, im Verhauten er selbst, nie, wie die Mehrzahl seiner Zeit- und Kunstgenossen, der nächste Beste. Kubin ist ein unbedingt ehrlicher Künstler, weil er ein unbedingt ehrlicher Mensch ist. Die Faxen, die man mit ihm treibt, in denen er sich manchmal (wer kann's ihm verdenken!) halbwegs befriedigt spiegelt, haben nichts mit ihm zu tun. Er ist weder ein unheimlicher Unter- noch ein imponierender Übermensch, sondern ein lieber, gütiger, herzlicher, treuer, fleißiger, bescheidener, häuslicher, ein wenig scheuer, halbwegs weltunkundiger, sattsam naiver, in gutem Sinne kluger, durchaus umgänglicher Bruder alles Lebendigen (und von vielem Leblosen, das seine Liebe belebt), Geschöpf unter Geschöpfen. Aber ein Künstler, das heißt ein Mensch, dem ein sechster Sinn verliehen ist, der: in die Welt der Natur die Kunst hineinzusehen als einen Widerschein aus einer anderen, höheren Welt. Und, wie gesagt, geborner Dilettant, das heißt ein Künstler, dessen unmittelbarer seelischen Ausdrucksmacht die eigentlichen Mittel der Handfertigkeit nicht nachkommen (oder wenigstens des öftern nicht nachkommen, denn er überrascht immer wieder auch durch technische Höchstleistung). Aber seine Vollendung ist nicht im Technischen beschlossen; sie überzeugt an sich, auch wenn offenbare Mängel die Kritik herausfordern (zumal im Anatomischen, und insbesondere von Tieren, die er nie sieht, weil er sie gleich schaut). Denn diese Vollendung ist, wie bei Hoffmann, dem auch zuweilen die schriftstellerische Technik versagt (oder, was ärger ist: der mit Unzulänglichem vorlieb nimmt), eine ungeheure Phantasie, die sich stets mitzuteilen vermag. Es hat wenig Sinn, hier, ohne sie zu zeigen, Bilder zu nennen; es genüge die Erklärung, daß sich eine Fülle von wundervollen, unvergeßlichen Eindrücken an sie knüpfen. Vorwiegt das Schauderhafte, mancherlei Perverses unterläuft, Gräßliches drängt sich auf und beklemmt wie ein Alp, aber ein Wohllaut schwingt in den meisten, eine Farbigkeit der weichen, schattigen Töne bezaubert, daß das nur Gegenständliche darin untergeht, nicht verschwindet, aber unaufhörlich davon überschwemmt wird. Das bei aller — man darf wohl sagen krankhaften — Neigung zum Furchtbaren Sanfte, Gedämpfte von Kubins liebenswürdigem Temperament zeitigt hin und wieder Idyllen der Melancholie, der traumseligen Entrücktheit in Zeit- und Raumferne, die zum Feinsten gehören, was ich an Graphik kenne. Es ist etwas Altmodisch-Österreichisches, Schlenderndes, an eine weiche Luft Hin-

gegebenes, was aus manchen dieser kostbaren Blätter wie die schwermütige Straßenmusik in alten Wiener Höfen erklingt: es sind Tanzweisen, aber Blinde sind es, die sie spielen, und sie spielen sie mit der Traurigkeit von Menschen, die niemals tanzen.

Ein Kapitel unbeschreiblichen Zaubers ist Kubin, der Maler. In dem liebevoll und mit Verständnis geschriebenen, mit ausgezeichneten Reproduktionen ausgestatteten Buche von Hermann Eßwein: ‚Alfred Kubin. Der Künstler und sein Werk'* kann man sich davon überzeugen. Es sind halblaute Märchen seliger, erlesener Farbigkeit, Märchen auch insofern, als eine geheimnisvolle Welt von Muscheln, Quallen, Sternen und Federn sich eröffnet, die einen geradezu in sich hineinschlingt. Weniger einheitlich ist der Illustrator Kubin. Das liegt daran, daß er im Grunde nur bei sich, nicht in den Vorstellungen anderer zu Hause ist, daß er von einem Werk, das er zeichnerisch zu vertonen hat, aus Wahlverwandtschaft erfüllt sein, mit ihm eins geworden sein muß, um nicht von sich abzufallen (und gerät er ins Gleiten, so stürzt er auch ins Leere, wie z. B. in den unerlebten Bildern zu Flauberts ‚Bücherwahnsinn').** Selbst dort, wo man meinen möchte, daß ihm der Dichter mit offenen Armen entgegenkäme, wie bei Poe, Hoffmann, Hauff, Gerard de Nerval, Barbey, erkaltet er nach verheißungsvollen Anfängen (z. B. dem feinen Titelblatt zu Hauffs Märchen), und dann treten seine zeichnerischen Mängel scharf, wohl gar abstoßend hervor. Dann aber schafft er wieder mit hinreißender, das Buch emporreißender Ausdruckskraft Illustrationen, die viel mehr sind als begleitende, schmückende Gaben eines zeichnerischen Lesers, schafft er, wie in einigen der zwanzig Bilder zu ‚Samalio Pardalus' von Otto Julius Bierbaum,*** großartige Steigerungen der dichterischen Vorlage, die diese auf den Rang eines nebensächlichen Textes hinabdrücken. Beides, jenes Versagen, wie dieses Sichselbstübertreffen, gleichwertige Beweise für die künstlerische Wahrhaftigkeit des Menschen, der nur dann schenken kann, wenn er empfangen hat, und dessen Empfänglichkeit unter dem unerbittlichen Gesetz seiner Natur steht. Eine Welt trennt Kubin von jenen gelenken Affen der zeitgenössischen Illustrationssucht, die ihre fürchterliche Unfähigkeit in jeder gewünschten Stellung schamlos zur Schau stellen: hier ist eine Persönlichkeit am Werk, die bei ihrem innern Reichtum der Anregung durch den ‚Stoff' nicht nur nicht bedarf, sondern dadurch bloß an sich selbst behindert werden kann. In interessanter Weise zeigt dies die neueste illustrative Leistung Kubins, die 27 Federzeichnungen zu Jean Pauls geistreichem Capriccio ‚Die wunderbare Gesellschaft in der Neujahrsnacht',† das dem Zeichner-

* München, verlegt bei Georg Müller.

** Hannover, bei Stegemann.

*** 1911. Bei Georg Müller. In 600 Exemplaren gedruckt in der Offizin W. Drugulin; die Lichtdrucke in der Graphischen Kunstanstalt J. B. Obernetter in München hergestellt.

† R. Piper & Co., Verlag, München 1921. Nach Angaben und mit der

**Alfred Kubin/Der Reiter**



poeten die dankbarste Aufgabe zu stellen scheint, da er den nebelhaft flutenden Phantasiebildern des ebenso großen wie bizarren Dichters Form zu geben die Freiheit hat. Aber das Werk der beiden einander durchaus unähnlichen Temperamente, die der Auftrag zusammengekoppelt hat, enttäuscht. Vom Verlag köstlich dargeboten, ein vorbildlich schönes Buch, spannt es die schätzende Aufmerksamkeit durch ein paar geniale, wenn auch nichts weniger als Jean Paulsche Darstellungen, wimmelt aber von solchen Mißverständnissen des ironisch-sentimentalen, witzig-ungebundenen, skurril-weisen Magiers, daß die ganze Ahnungslosigkeit der heutigen Leserwelt dazu gehört, den Mißgriff auszuhalten. Nur ein paar Beispiele: Jean Paul spricht von der Winterkälte, die die schöpferischen Nerven ‚abfrißt' und sagt: ‚So schwächten nun Frost und Migräne gemeinschaftlich alle Entschlossenheit in mir, die ohnehin zur Winterszeit in keinem Wesen zunimmt, das nicht gerade ein Wolf ist.' Dazu zeichnet Kubin (schlecht) einen — verendenden Wolf, auf den, halbwegs überflüssiger Weise, Bauern mit Flegel und Heugabel zueilen. Oder: Jean Paul sagt in seiner schwierigen metaphorischen Art: ‚Ich sah den Menschen trotzig mit dem Schwerte in der Hand unter einem über dem Haupte fechten und sah das Haar nicht einmal, das es trug.' Zu dieser übergeistreichen Variation des Damoklesmotivs entwirft Kubin einen Gepanzerten mit verhüllendem Turnierhelm, der sozusagen über Wolken siegend sein Schwert schwingt, eine der des Dichters geradezu widerstreitende, schablonenhafte Vorstellung. Von der Jungfrau, die ‚mit der niedergebogenen Lilie ihrer Gestalt' den Dichter des ‚Titan' (das Werklein gehört zu den Anhängen des unsterblichen Romans) an seine ‚Liane' gemahnt — während Kubin mit ein paar mißlingenden Strichen ein schales Banknotenwesen hinsetzt —, sagt der Dichter, unendlich fein und freilich eine ebenso feine Aufgabe dem nachschaffenden Stifte zumutend: ihre ‚Lage vor dem Knaben (sie kniet neben dem Stuhle) schien ihr vom schwesterlichen Zurechtrücken seines Anzugs geblieben zu sein'; Kubin setzt ein nacktes (verzeichnetes) Kind auf den Stuhl. Die groteske Gestalt des ‚unangenehmen mageren Wesens mit einem Schwedenkopf und feuerrotem Kollett' wird unter Kubins ratlos draufgehender Feder zu einem komischen Mephisto mit Bockshörnchen und in verschnürter Husarenjacke usf. Es ist das Schulbeispiel der Entstellung einer künstlerischen Vision durch das Wachträumen eines nicht visionär Gelaunten, der der Muse befiehlt. Trotzdem, wenn man davon absieht, daß hier eine unfreiwillige Satire auf Jean Paulsche Unnachahmlichkeit sich an ihm vorbei müht, haben manche dieser weichen vignettenhaften Tintenklänge, so insbesonders das Vor- und das Schlußstück (das Titelblatt ist entsetzlich) eine unsägliche Anmut; die Technik der in den Text gefügten Bilder (in herrlicher Wiedergabe) steht auf einer hohen Stufe, aber die Manier dieser Bilder selbst ist bloß als Unart zu kennzeichnen: es

---

Schwabacher von J. H. Ehmke bei Knorr & Hirth gedruckt. 200 signierte Exemplare in einem von Ehmke entworfenen Halbpergamentband.

ist an der Zeit, zu sagen, daß unsere großen Dichter zu gut dazu sein sollten, als daß sie immer wieder mit ‚Expressionen', die zumindest belanglos sind, einem freilich ihrer, der Dichter, in jedem Betracht unwürdigen Stammpublikum von ‚Bibliophilendrucken' serviert werden dürften. Solche Bücher haben gar keinen Wert, außer den der wachsenden Seltenheit. Wert haben bloß die seltenen Vereinigungen Gleicher: Dorés Don Quixote, seine unvergleichlichen Zeichnungen zu Balzacs Contes Drôlatiques, Grandvilles Gulliver, Berthalls Brillat-Savarin, Schrödters Schlemihl, Hosemanns Hauff-Märchen. Kubin aber möge entschlossen die unzuständige Illustration von sich abwerfen, um ganz er selbst zu sein, wie ihn, gleich der großen ‚Sansara'-Mappe, das repräsentative Werk ‚Am Rande des Lebens' uns vor Augen führt: der melancholische Erschaffer seiner Traumwelt.

# Nachtgewitter

Du liegst mir wach und still im Arm,
Der dich zu mir gekettet hält —
Die Blumen düften her vom Feld,
Der Mond versank, der Wind umhaucht uns warm.

Die Sehnsucht irrt durch unser Haus.
Was trennt sie uns in dieser Nacht?
Was hat sie ruhlos uns gemacht?
Wir starren schmerzlich in das Dunkel aus.

Gewitter ziehn am Himmelsgrund,
Ein Blitz erhellt dein blaß Gesicht,
Ein Tränentropfen glänzt im Licht — —

Dann kühle Sterne — Glocken — und dein Mund.

Joseph Englert.

(Aus dem kürzlich im Felsen-Verlag Buchenbach-Baden erschienenen Gedichtband ‚Geliebte Erde'.)

# Jesus, Soziale Frage und Christliche Revolution / Von Joseph Wittig

Wir haben hier wenig zu tun in der Kirche,‘ sagte mir mein Konfrater, dem ich den Antrittsbesuch machte. ‚Die hl. Messe, ein wenig Beichtstuhl, jeden Sonntag eine Predigt und nur ein paar Volksschulen. — Wir können unsere ganze Kraft der sozialen Betätigung widmen, die ja heutzutage in erster Linie notwendig ist. Meine ganze Arbeit steht im Dienste der sozialen Frage, und ich hoffe, in Ihnen einen tüchtigen Gehülfen zu finden, da Sie ja selbst aus dem arbeitenden Volke hervorgegangen sind.‘

Er sollte sich in mir nicht täuschen. Ich wollte ein tüchtiger Vereinspräses werden. Bald stand ich vor Hunderten von jungen Handwerkern, geliebt und umjubelt. Die eigentliche Stätte unserer Wirksamkeit wurde der Vereinssaal. Viele lange Abende, immer wieder Vorträge, immer wieder Beratungen, immer wieder Theater und Sport, immer wieder soziale Kurse und Kämpfe, nebenbei auch ‚religiöse‘ Vorträge. — Todmüde kamen wir heim.

In anderen Stadtgemeinden ging der Vereinsbetrieb noch viel lebhafter. Die meisten Geistlichen klagten, sie seien überarbeitet. Die alten Lehrer beobachteten, wie sehr der Religionsunterricht der Kinder unter der Vereinstätigkeit der Geistlichen litt. Es fehle die Frische und die ungeteilte Hingabe. Und gar mancher Predigt hörte man an, daß sie noch einiger Stunden reiflicher Erwägung und Durchlebung bedurft hätte.

Die Arbeit in der Kirche wurde noch getan, aber fast wie eine Nebenarbeit. Es kamen auch noch ziemlich viele Leute in die Kirche. Aber da saßen sie nebeneinander, ganz fremd, nicht wie eine Gemeinschaft gegenseitiger Liebe. Der ursprüngliche Grundgedanke der Kirche, die bewußte, lebendige Einheit und Gemeinschaft, war auf die Vereine übergegangen. Die Vereine waren Nebengemeinden und Nebenkirchen geworden, und die große Kirchengemeinde hatte ihren Hauptgrund verloren, daß sie eben die volle Verwirklichung des katholischen Gemeinschaftsgeistes sei. Sie wurde noch aufrechterhalten als ein uraltehrwürdiges Gebäude, aber das eigentliche Leben wucherte in Gestalt von allerhand Vereinen über sie hinweg. Sie blieb die Stätte der feierlichen Liturgie, der feierlichen Predigt, der Erfüllung kirchlicher Gebote, auch der Generalkommunionen. Das lebendige Beieinandersein, der Austausch der Liebe, das Bekanntwerden untereinander, das ganze Gebiet gegenwärtlicher, lebendiger soziologischer Betätigung wurde mehr und mehr von den Vereinen übernommen. Man wußte sogar, daß man dort auch die religiösen Wahrheiten und Werte wirkungsvoller übermitteln könnte als in den pfarrgottesdienstlichen Versammlungen.

Die durch soziale Not geschaffenen Standes- und Interessenvereine schienen also das alte, geschichtlich gewordene System der Pfarrgemeinden innerlich überwinden zu wollen. Der Idealverein der Katholiken, die

Pfarrgemeinde, lebte nur noch von ihren kirchenrechtlichen und liturgischen Notwendigkeiten — und von den Almosen der lebensreichen Vereine, die natürlich ihre Mitglieder zum Kirchenbesuch anhielten. Die gemeinschaftsbildende Kraft des ‚Sozialen' überwog und überwucherte die gemeinschaftsbildende Kraft des ‚rein Religiösen'. Die alten kirchlichen Bruderschaften, die auch schon Gemeindebildungen innerhalb oder überhalb der Pfarrgemeinden waren, führten ein lebensschwaches Dasein und mußten sich mit Teilnehmern begnügen, die noch nicht von dem starken sozialen Vereinswesen erfaßt waren und die für die besonderen geistlichen Gnaden und Privilegien empfänglich waren.

Wo lebte noch ein Katholik, welcher mit Stolz und Überzeugung gesagt hätte: ‚Mein Verein ist die Kirche!' So sehr verblaßte der Gemeinschaftscharakter der Kirche, daß man schon daran dachte, einen Weltverein katholischer Christen zu begründen. Als ob die katholische Kirche nicht **der** Weltverein der katholischen Christen wäre!

‚Ich glaube, wir gehen einen falschen Weg', sagte ich zu meinem Konfrater auf dem Heimwege von einer besonders glänzenden Vereinsversammlung. ‚Alle diese Erfolge und diese Liebe müßten wir an der Stätte erreichen, für die wir geweiht und angestellt sind, und es müßten zugleich religiöse Erfolge sein.'

‚Du bist ein Skrupulant,' entgegnete der Konfrater. ‚Siehst du nicht, daß unsere soziale Tätigkeit der einzige Weg zum Volke ist? Unsere Kirchen würden bald ganz leerstehen, wenn wir diesen Weg nicht gingen.'

‚Ich habe mich aber nicht weihen lassen für soziale, sondern für priesterliche Tätigkeit. Magst du in deinem Arbeiterverein das Wort Jesu predigen: „Selig sind die Armen im Geiste"?'

‚Da würde ich freilich wenig Beifall finden!'

Trotz dieser Zustimmung mußte ich mir sagen: ‚Male disputatum est.' Rein priesterliche Tätigkeit kann und wird auch oft soziale Tätigkeit sein. Wie verhält sich das Religiöse zum Sozialen? Daß es eine soziale Tätigkeit gibt, die weder in Religion wurzelt noch in Religion ausgeht, das erfuhren wir deutlich genug, wenn wir die soziale Tätigkeit der rein weltlichen Vereinigungen beobachteten. Daß es religiöse Tätigkeit gibt, die ohne jede soziale Auswirkung bleibt, eifrige Religiosität neben sozialem Elend, dafür wußten wir genug Beispiele. Daß aber die wahre Religion Jesu aus ihrer innersten Kraft heraus die soziale Not der Menschheit in jedem Zeitalter nicht nur mildern, sondern auch beheben kann, dies zu erkennen, hatten wir noch zu wenig Glauben und zu wenig Geduld.

Ein Jahr später brachten die Zeitungen eine ganz merkwürdige Nachricht: Am 12. Juli 1910 hatte der bayerische Verkehrsminister v. **Frauendorfer** in der Kammer der Reichsräte erklärt, das Christentum sei zum Teil doch auch eine soziale Bewegung gewesen. Bewußt oder unbewußt hatte er damit die Theorie des wissenschaftlichen Sozialismus über Wesen und Entstehung des Christentums ausgesprochen. Da erhob sich der an-

wesende Bischof Anton von Henle von Regensburg zu einer kurzen Gegenrede, die in den Worten gipfelte: ‚Das Christentum hat sich mit der sozialen Frage jahrhundertelang nicht beschäftigt.'*

Mein Konfrater wütete. Wie ein Bischof der katholischen Kirche solche Schande antun könne! Der Kirche, die stets eine Mutter der Armen und Betrübten, eine streitbare Verfechterin der Entrechteten gewesen sei!

Ich war unterdes Privatdozent geworden und hatte einen ganzen Winter lang mit Seele, Mund und Feder im christlichen Altertum gelebt. Was war das doch für eine Zeit chaotischen Werdens! Ein Darunter und Darüber, so wenig bestimmte Ordnung, so viel Disziplinlosigkeit, keine großzügige Erfassung des politischen Lebens, keine planmäßige Erneuerung der Menschheit, immer nur Glauben und Dulden und Martyrerleiden! Und doch, welche Missionskraft nach allen Seiten, welche Eroberung der Welt, welch ungeplante Überwindung des heidnischen Staates und zuletzt — beim Ausgang der altchristlichen Zeit — welch elementare und doch friedliche Entwurzelung des in der heidnischen Gesellschaft scheinbar auf ewig festgewurzelten sozialen Gegensatzes von Freien und Sklaven! Alles in einer genialen Unbekümmertheit um Leben und Welt; alles nur in der kleinen, lieben Sorge um das Heute, denn morgen kommt doch das Weltende!

Und dagegen die rastlose politische und soziale Tätigkeit der katholischen Priester und Laien unserer Tage! ‚Immer mehr, immer eindringlicher, immer umfassender', peitscht es von allen Seiten. Immer stärker wird die Belastung der priesterlichen Schultern. Aufgaben über Aufgaben! Und doch ist es dazu gekommen, daß ein angesehener Schriftsteller in einer streng kirchlichen Zeitschrift bekennen mußte: ‚Die katholische Kirche hat keine Kraft mehr an der Außenfront!' Also das Kehrbild der altchristlichen Entwicklung!

Die Erregung meines Konfraters war nur das östlichste Regentröpflein eines Sturmwetters, das unter den deutschen Wissenschaftlern und Praktikern ausbrach. Nicht bloß Blätter, sondern Bücher fielen von den Bäumen, alle losgeweht von der Frage: Wie stellte sich Jesus, Paulus, das Urchristentum zur sozialen Not? Recht besehen, war es doch eine große, heilige Freude, wie das 20. Jahrhundert durch alle Verschalungen hindurch das ureigentliche Wesen und die ureigentliche Wirkungsweise des Christentums und der Kirche zu erkennen versuchte.

Der Regensburger Bischof hatte sein lichtes Wort begründet mit dem Hinweis auf den 1. Korintherbrief 7, 21 ff:

‚Jeder bleibe in dem Stande, in welchem er berufen ist. Bist du als Sklave berufen? Laß dich's nicht anfechten! Und wenn du auch frei werden kannst, so bleibe nur um so lieber dabei! . . . Jeder bleibe bei Gott, Brüder, in dem Stande, in welchem er berufen ist!'

* Vgl. Michael, Kirche und Sklaverei nach Lujo Brentano: Zeitschrift für katholische Theologie 35 (1911), S. 386.

Da mußten die Exegeten heran. Und der Braunsberger Professor Alphons Steinmann wagte es, mit der ganzen, von Christus empfohlenen Schlangenklugheit der Paulusstelle einen anderen Sinn zu entlocken, als ihn das normal gewachsene, gewöhnliche Ohr heraushört. Er setzte die Stelle aus der Reihe der überzeitlichen sittlichen Wahrheiten heraus und erklärte sie aus den Anschauungen antiker politischer Doktrinen und aus der Analogie der paulinischen Ehegesetzgebung. Ein solch ‚trostloser Rat: „Bleibe doch lieber Sklave!" hätte wenigstens der großen Masse von Sklaven als Torheit und Rückständigkeit erscheinen müssen', und das Christentum hätte ‚seine Werbekraft bei den unteren Schichten zum guten Teil eingebüßt'. Also müsse die Stelle eben einen anderen Sinn haben.*

Ich bin exegetisch zu wenig geschult, um solche Möglichkeiten und Notwendigkeiten richtig einzusehen, und freute mich deshalb von ganzem Herzen, als im Jahre 1912 die Auffassung des Regensburger Bischofs eine glänzende Bestätigung fand in dem Werke von Troeltsch** über ‚Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen', und als 1915 Kiefl in seinem Werke ‚Die Theorien des modernen Sozialismus über den Ursprung des Christentums'*** nicht nur das exegetische Problem 1. Kor. 7, 21 von neuem im Sinne des Regensburger Bischofs beantwortete, sondern auch den philosophischen Hintergrund der sozialistischen Geschichtskonstruktion nach Herkunft und Werden zeichnete und das historische Bild weit über die paulinische Umgrenzung hinaus bis an den Rahmen des christlichen Altertums ausdehnte.

Auch Kiefl kommt zu dem Ergebnis, daß das Christentum das soziale System der Antike unangetastet ließ und die unmittelbare Arbeit an der Lösung der tatsächlichen sozialen Frage — das war damals in erster Linie die Sklavenfrage — nicht als seine Aufgabe betrachtete. Durch scharfe Unterscheidung der Begriffe ‚sozial' und ‚soziologisch' gelingt es ihm, eine Klarheit zu schaffen, von der ich meine, daß sie sich nicht mehr verdunkeln läßt. Soziologisch ist das Christentum: Es schuf ja aus sich heraus die größte Sozietas aller Zeiten. Aber nicht sozial, nicht aus seinem Wesen heraus beteiligt oder zur Beteiligung verpflichtet an der unmittelbaren Veränderung und Verbesserung der jeweiligen sozialen Zustände. Die große soziale Reform, die aus der ‚Antike' des christlichen Altertums die christliche Gesellschaftsordnung des Mittelalters hervorwachsen ließ, war nicht ein Machen, sondern ein Werden. Wir Preußen denken immer, daß alles ‚gemacht' werden müßte und suchen bei jeder geschicht-

* Steinmann, Sklavenlos und alte Kirche. Eine historisch-exegetische Studie über die soziale Frage im Urchristentum. 1. und 2. Auflage: Apologetische Tagesfragen, 8. Heft. München-Gladbach 1910, S. 66. (Eine Neuauflage ist im Druck.)

** Gesammelte Schriften 1, Tübingen 1912.

*** Verlag Kösel, Kempten und München 1915.

lichen Erscheinung die bewußten Macher, suchen immer das Programm und den ersten Statutenentwurf. Daß es auch ein Werden gibt über alles bewußte Machen hinaus, ein Wachsen, nicht bloß ein Fabrizieren, das wollen wir nicht recht bedenken. Und doch ist nicht das Machen in bewußter menschlicher Voraussicht, sondern das Werden über alle menschliche Voraussicht hinaus der eigentliche Vorgang der Geschichte.* Das Christentum wollte nur die Predigt der göttlichen Wahrheit und Liebesgesinnung. Es glaubte, daß durch diese Predigt das große Gottesreich begründet werde. Es betätigte die Liebesgesinnung, heilte damit die sozialen Schäden von der Wurzel aus, und da wurde, was kein Apostel und kein Apostelschüler auch nur zu ahnen vermocht hätte: die christliche Gesellschaftsordnung, die keinen Unterschied mehr kannte zwischen Sklaven und Freien; da wurden die freien, stolzen Stände, die nun als Kunst und Freude übten, was in der Antike die Sklaven als Sklavenwerk für die Menschheit getan. Ich erinnere an die herrliche Entwicklung des Handwerkerstandes mit seinen frohen, stolzen und frommen Meistern und Gesellen.

Das steht nicht alles in dem Buche von Kiefl, aber es wuchs mir daraus hervor. Das Buch selbst erschien mir wie eine Befreiungsurkunde, eine Entlastung der Kirche von den ihr wesensfremden Lasten der unmittelbaren Verantwortung an den sozialen Verhältnissen der Gegenwart, der Verpflichtung zu unmittelbarer Einmischung in die sozialen Kämpfe — wie ein Freiwerden der priesterlichen und allgemeinkirchlichen Arbeitskraft für die ureigenste Tätigkeit der Kirche: für die Wahrheit und für die Liebe — wie eine herrliche Prophetie, daß auch aus unserer gegenwärtigen Religiosität, wenn sie nur echt ist, dereinst das soziale Heil hervorwachsen werde.

Wenn Wissenschaft und Praxis hart hintereinandergingen — sie gehen in großen Abständen —, hätte das Buch von Kiefl eine Reform des katholischen Vereinswesens zur Folge haben müssen. Es schien aber wirkungslos zu bleiben. Zwei Jahre nach seinem Erscheinen verkündete jedoch ein Beobachter — ganz von der Ostgrenze her —, daß sich aus weiß Gott was für Gründen im katholischen Vereinsleben Deutschlands und insbesondere in dem der großen Diözese Breslau ein Umschwung von außerordentlicher Tragweite zu vollziehen scheine, eine Verlegung des Schwerpunktes vom sozialen Gebiete auf das religiöse und karitative. ‚Die religiöse Vereinsbewegung hat ganz unmerklich eingesetzt. Denn sie ging nicht aus von einer Direktive, die von irgendeiner Autorität gegeben worden wäre, sie ist nicht die Verwirklichung eines Programms, das irgendein Führer für das katholische Deutschland aufgestellt hätte. . . . Sie ist vielmehr wie von selbst entstanden und hat alsbald festen Boden gewonnen. Es ist das zweifellos ein Zeichen, daß sie einem Bedürfnis entspricht

* Vgl. Wittig, Um die Fundamente der Kirche: ‚Augsburger Postzeitung', Sonntagsbeilage vom 23. Juli 1921, S. 2.

und daß sie eine Zukunft hat.'* Pfarrer Dr. Kubina, der diese Worte schrieb, schildert dann ein beginnendes Wiederaufblühen des Männerapostolates, des Kongregationsgedankens, der Missionsvereine und der Karitas. In dieser Reihe ist zugleich der Rang zum Ausdruck gebracht. Bemerkenswert ist vor allem, daß wieder die ganze geschlossene Pfarrgemeinde, nicht einzelne Stände, die über die Grenzen der Pfarrgemeinde und auch der Konfession hinausgehen, Träger des neuen Vereinslebens ist. An letzter Stelle, und ich möchte sagen: eine lange Atempause nach der Karitas werden die sozialen Vereine genannt, nicht ohne Hinweis auf die ‚Unlust und Verdrossenheit an sozialer Vereinstätigkeit, die weite Kreise des katholischen Deutschlands, sowohl die des Klerus wie die der Laienwelt ergriffen hat'. ‚Statt sie zu einigen, hatte die soziale Arbeit, die so verheißungsvoll begonnen hatte, die Katholiken Deutschlands gespalten, heiße Kämpfe unter ihnen heraufbeschworen. Bis tief in die einzelnen Gemeinden war der Kampf eingedrungen ... Der Geistliche, der sich an die Spitze eines sozialen Vereins stellte, hatte in der Regel einen Teil der Gemeinde gegen sich.' Trotzdem meint Kubina: ‚Wir müssen die sozialen Vereine nach wie vor in jeder Weise stärken und fördern.' Zwischen dieser Beruhigungsthese und der Hauptthese des bedeutungsvollen Aufsatzes besteht aber eine deutliche Spannung, wenn nicht gar ein Widerspruch. Wenn die sozialen Vereine in jeder Weise gestärkt und gefördert werden, saugen sie eben wieder die ganze Arbeitskraft des Klerus und der kirchlich-tätigen Laien auf, auch wenn sie erst an letzter Stelle zum Saugen kommen.

Alphons Steinmann hatte sich von den exegetischen Ausführungen Kiefls nicht überzeugen lassen. Ein richtiger Exeget darf auch nicht gleich klein beigeben. Die Wolke der Argumente Kiefls war ihm eben eine Wolke, die das Licht verhüllt, ‚die nicht erhellend, sondern verdunkelnd, nicht überzeugend, sondern verblüffend wirkt'. Auf einem erneuten Gange über das Kampffeld hüllt er nur den Mantel fester um Brust und Ohren und erklärt: Kiefl solle sich nicht wundern, wenn er sich nicht für widerlegt halte.** Noch immer mochte er die Kieflsche Unterscheidung der Begriffe ‚sozial' und ‚soziologisch'*** nicht annehmen. Alles, was Jesus für die menschliche Gesellschaft getan hat, nennt er sozial. Dann ist es allerdings keine Frage, daß Jesus Sozialist war. Das Verbot der Ehescheidung ist für Steinmann eine hervorragende soziale Tat. Gewiß, wie er das Wort sozial versteht.† Dann müßte man aber das ganze Eherecht

* Kubina, Eine neue Strömung im katholischen Vereinsleben: ‚Schlesisches Pastoralblatt' 38, 4 (1917), S. 51—56.

** Steinmann, Zur Geschichte der Auslegung von 1. Kor. 7, 21: Theologische Revue 16, 15/16 (1917), Sp. 340—348.

*** Kiefl, a. a. O. S. 159.

† Steinmann, Jesus und die soziale Frage, Paderborn 1920, S. 159.

unter ‚Soziale Frage' rubrizieren. Und letzten Endes wäre jede exegetische Untersuchung ein Beitrag zur Lösung der sozialen Frage. Wir verstehen nun einmal unter sozialer Frage immer nur eine Gruppe sozialer Nöte und Kämpfe, und wenn Steinmann uns belehren will, muß er zunächst von unserem Verständnis ausgehen, damit wir nicht aus Mißverständnis auch das ablehnen, was er uns tatsächlich aus dem bewundernswerten Reichtum seines exegetischen und historischen Wissens freigebig vermittelt.

So hat er im Frühjahr 1919 in der Pfarrkirche von Braunsberg eine Reihe von Predigten über ‚Jesus und die soziale Frage' gehalten, die ganz tief religiös sind und das große Werk Jesu herrlich zeichnen. Aber die beständige Wiederholung des Wortes ‚sozial' wirkt fast so störend, wie wenn ein Pfarrer bei der Predigt immer wieder schnupft: Es ist seine Eigenart; man muß es ihm verzeihen; aber für die Seele sammelt man doch nur das andere, das wirklich Religiöse, und wird bestärkt in der Überzeugung: Erst muß die religiöse Frage gelöst werden, dann wird es auch keine soziale Frage mehr geben.

Diese eindrucksvollen Predigten gab Steinmann im Jahre 1920 heraus, indem er sie mit einer wissenschaftlichen Grundlegung verband.* Hinter dem Titel: ‚Jesus und die soziale Frage' scheint zwar wieder das Wahnbild ‚Jesus als Sozialist' aufzutauchen, und auf den ersten Seiten ist auch noch ein leiser Nachhall des vorausgegangenen Kampfes zu vernehmen. Aber Kiefls Name wird auf den 262 Seiten des Buches nur zweimal — ganz unpolemisch — genannt, und die Paulusstelle wird gar nicht erwähnt, da sie auch nicht streng zum Thema gehört. Freilich fliegt anfangs noch ein Stein nach dem anderen Lager: Steinmann erinnert an eine Stelle aus dem ‚Hirt' des Hermas (2. Jhrh. nach Christus):

‚Ich sage aber, jeder Mensch müsse aus seinen Bedrängnissen herausgerissen werden. Denn wer darbt und in seinem täglichen Leben Bedrängnisse erduldet, befindet sich in großer Pein und Not. Wer also eine solche Seele aus der Not reißt, wird sich große Freude bereiten . . . Wer aber das Mißgeschick eines Menschen kennt und ihn nicht herausreißt, der begeht eine große Sünde und wird schuld an seinem Blute.'

Aber diese Stelle ist doch nichts anderes als die Predigt der christlichen Nächstenliebe gegen die einzelnen Notleidenden. Von sozialer Hebung eines ganzen Standes — nur für solche Fälle gilt der Terminus technicus ‚soziale Frage' — ist keine Rede. Im übrigen nähert sich Steinmann ganz offenbar der Kieflschen Auffassung, indem er schreibt: ‚Das Urchristentum, wie es Jesus schuf, ist keine soziale, sondern eine religiöse Bewegung. Dennoch wäre es verkehrt, Jesus rein religiös und nicht auch sozial zu würdigen.'** Ich habe nur noch Zweifel, ob Jesus sozial

* Steinmann, Jesus und die soziale Frage, Paderborn, Schöningh 1920, VII und 262 Seiten. M. 24.— und Zuschläge.

** A. a. O. S. 162.

‚gewürdigt' werden wollte, etwa in gleicher Linie, wie er als Sohn Gottes, als Verkünder des Vaters, als Prediger der Demut und Liebe, als Freund der Kinder, als Zuflucht und Erquickung der Mühseligen und Beladenen gewürdigt werden wollte.

Steinmann hat sein Buch zu einem Kompendium aller zugehörigen Fragen und Literaturangaben gemacht. Sein Fleiß, seine Belesenheit und Genauigkeit sind staunenswert. Und wenn sein Buch sonst nichts wert wäre für die Welt, so könnte der Praktiker, der sich im allgemeinen ziemlich leicht für die eine oder die andere Meinung entscheidet, doch wenigstens das eine daraus lernen, wie die Wissenschaft arbeitet. Wie eine Catena aurea durchziehen die wörtlichen Zitate Hunderter von Bibelforschern und Soziologen das Buch. Am Schluß ist es einem, als hätte man einer tagelangen Konferenz beigewohnt, auf der die ernstesten und gelehrtesten Menschen zu Worte kamen, bis endlich Steinmann das Ergebnis formte. Das ist sonst gegen die Art des modernen wissenschaftlichen Buches, aber es wird allen willkommen sein, die sich gründlich unterrichten wollen.

Die Untersuchungen greifen sehr weit und tief. Jesu Stellungnahme zu den sozialen Verhältnissen seiner Zeit läßt sich nur verstehen, wenn man die soziale Bedeutung des Alten Testamentes kennt und weiß, daß Jesus nicht das Alte Testament, sondern nur den erstarrten Pharisäismus verwirft. Jesu Lehre vom Himmelreich, das seine Tore denen weit öffnet, denen die Welt die ihrigen verschließt, die Lehren von Armut und Reichtum, von der Ehe zeigen deutlich, daß eine neue Menschheit geschaffen werden soll, und zwar nicht erst droben für den Himmel, sondern schon hienieden auf der Erde. Aber ist das alles ‚soziale Frage'? Daß die Lehre Jesu eine wunderbare soziologische Richtung, Kraft und Wirkung hatte, das geht aus allen folgenden Kapiteln hervor: Jesus und die alttestamentliche Theokratie; der Wille Gottes als oberstes Gesetz im Himmelreich; der Lohn- und Verdienstgedanke; die gemeindebildende Tätigkeit Jesu; Organisation der Gemeinde; das einigende Band. Ganz auf das Gebiet der Karitas, das wir anderen streng unterscheiden vom Gebiete der ‚sozialen Frage', geht Steinmann über in dem Abschnitt über das oberste Reichsgesetz Jesu. Meisterhaft stellt er die Liebes- und Barmherzigkeitsübung im Judentum und Heidentum dar — während der Erntezeit durfte bei den Juden jeder auf den Feldern wie in den Weingärten seinen Hunger stillen —, um dann die von Jesus gepredigte Liebe und Barmherzigkeit in ihrem vollen Lichte zu zeigen.

Jesus hat nicht unmittelbar zu den Tagesfragen seiner Zeit Stellung genommen. Das gibt Steinmann zu.* Unmittelbar war Jesu Wort und Tat rein religiös. Damit ist für alle, die sich als Sendlinge Jesu betrachten, Weg und Beispiel vorgezeichnet. Da diese Sendung alle Kraft eines Menschen in Anspruch nimmt, so bedeutet jede andere Aufgabe, sei

* A. a. O. S. 161.

es eine soziale oder politische, eine Überbelastung, unter welcher die Sendung leiden muß.

Für eine Neuauflage des Buches, das bei seiner Vortrefflichkeit schnell und weit verbreitet werden wird, sei deshalb der Wunsch ausgesprochen, daß ein anderer Titel gewählt werde. Man darf an Jesus nicht Dinge unmittelbar heranbringen, die nur ganz mittelbar mit ihm zusammenhängen und eben wegen dieser Mittelbarkeit fern von ihm stehen. Was würde Steinmann zu einem Titel sagen wie: ‚Jesus und die weltliche Herrschaft seiner Stellvertreter' in dem bejahenden Sinne einer mittelbaren Grundlegung dieser weltlichen Herrschaft?

Diese Zartheit gegen Jesus lassen soviele moderne Titel und Aussprüche vermissen! Bringt man Jesus mit der sozialen Frage zusammen, warum nicht auch mit der Revolution? Eine ‚Konferenz von Männern und Frauen aus 10 Ländern', die vor zwei Jahren in Holland tagte, beschloß die Herbeiführung einer ‚christlichen Internationale', also einer neuen katholischen Kirche, da ‚die Kirchen ihrer Länder versagt hätten, einen universellen Geist auch während des Krieges lebendig zu erhalten'. ‚Sie streben eine Revolution an, die so grundstürzend ist, daß sie ihren Zweck verfehlen würde, wollte sie sich zur Erreichung ihrer Ziele äußerlicher Machtmittel bedienen.' ‚Der Weg in der Nachfolge Christi ist der einzige Weg, der Verheißung hat. Er bedeutet Revolution durch Versöhnung. Jesus ist der wirkliche Revolutionär, weil er der wirkliche Versöhner ist. Wenn wir seinen Weg gehen, werden wir Versöhner und Revolutionäre zugleich sein. Der Weg liegt jedem offen, der das große Wagnis der Liebe unternimmt. Solche Menschen sind die Pioniere der Christlichen Revolution.'* Wie tief ist der Gedanke (kein Wunder, denn es ist ein uralter Gedanke), aber wie häßlich ist der Ausdruck! Mit dem Worte Revolution ist nun einmal der Begriff der Gewalt unlöslich verbunden — viel stärker als mit dem Worte ‚soziale Frage' der Begriff des Standes- oder Klassenegoismus und wie mit dem Worte Karitas das Gegenteil. Jesus hätte jenes Wort nie von sich und seinem Werke sagen lassen,** und keiner seiner Freunde sagt es von ihm. Auf gleichem Boden oder wenigstens in gleicher Linie mit jenem Kongreß steht die gleichzeitig gegründete Zeitschrift ‚Der Christliche Revolutionär im Dienste des Reiches Gottes auf Erden', herausgegeben von Dr. Karl Strünckmann in Soden, Kreis Schlüchtern, der zuerst Sozialdemokrat, dann Schüler

* ‚Der christliche Revolutionär im Dienste des Reiches Gottes auf Erden' 2, 3/4 (1921) bringt S. 23 f. den Aufruf der ‚Christlichen Internationale'.

** Das Jesuswort vom Himmelreich, das ‚Gewalt leidet', ist von Steinmann im populären Sinne gedeutet (S. 59 f.). Aber die Anmerkungen S. 7,1 und 60,1 zeigen, wie nahe andere Deutungen liegen, welche die Lehre vom christlichen Gnadenmenschentum nicht mit der Forderung des christlichen Gewaltmenschentums stören.

Schopenhauers und Buddhas, dann deutsch-christlicher Lebensreformer war und endlich christlicher Revolutionär mit dem ‚Deutsch-Bekenntnis an zweiter Stelle' wurde, zugleich mit dem Worte ‚roter Reaktionär' spielend und, wie er mitteilt, mit den ‚Christlich Internationalen' um Dr. Walter Koch (Berlin), Dr. Roth (Dortmund) und Dr. Sigismund Schultze (Berlin), ferner mit der ‚Deutschbruderschaft Ostmark' in Königsberg, der ‚Burgwacht'-Bewegung in Verden-Aller verhandelnd, — auch mit der evangelischen christlich-revolutionären Jugendorganisation ‚Freischar' in Zürich, der katholischen religiös-sozialen ‚Großdeutschen Jugend' und der evangelischen ‚Hochkirchlichen Bewegung' glaubt er sich in Ziel und Weg eins zu wissen, nennt aber einige Seiten später ‚passive Resistenz' und Nationalbolschewismus die ‚einzige Antwort'. Eine Unsumme guten und heiligen Willens liegt in der langen Litanei der Verbände angedeutet. Und guter Wille ist immer ehrlich, wenn auch nicht immer verständig. Die Nachfolge Jesu hat weltumgestaltende Kraft, aber sie muß mit einer gewissen Ausschließlichkeit geübt werden. Ich vermisse in den Verkündigungen zunächst ein Merkmal Jesu: das heilige Maß im Reden. Wer aber das Programm des ‚Christlichen Revolutionärs' ernst nimmt, wird sich zunächst nicht den ‚Christlichen Revolutionär' bestellen, sondern eine gut lesbare ‚Nachfolge Christi' von dem ehrwürdigen Thomas Hämmerle. Und wenn er sie richtig befolgt, wird er auch die richtige Synthese von Kiefl, Steinmann, Kubina, Strünckmann und den vielen Tausenden, die im Namen Jesu den Bücher- und Zeitschriftenmarkt bereichern, zu vollziehen imstande sein.

# Gebet

Du Licht, das tief zuinnerst brennt,
durch keine Macht von mir getrennt,
brich durch die Hülle, die mich deckt,
wie Falter, endlich aufgeweckt!

Die ganze Welt, mit Tränen schwer,
fährt über all mein tiefes Meer.
Durch das ich bin, und anders nicht,
geh' auf in mir, du tiefstes Licht!

Mara Liesegang.

# Gottfried Kellers Weg zum „Atheismus"
## Von Max Schwarz

### IV.

Seit dem Herbst 1844 kam Keller, der sich bis dahin ausschließlich unter Handwerkern und Studenten umgetrieben hatte, in einen Kreis von gebildeten Männern und Frauen. Den Zugang öffnete ihm August Adolf Ludwig Follen, der seit Jahren in Zürich den Mäzen aller fortschrittlichen jungen Talente spielte. In einem Brief aus dem Februar 1845 sagt Follen selbst, ‚das Auftauchen des jungen Poeten Gottfried Keller' sei ihm sehr erwünscht gewesen, umsomehr als die Freundschaft mit seinem bisherigen Schützling Georg Herwegh ‚dem Erbleichen nahe' war. Nach Ermatingers Urteil war das, was dieser Gönner für Keller tat, ‚eine unschätzbare Förderung'. Keller selbst ist das absichtliche, sozusagen professionsmäßige Wohltun des anscheinend arg selbstbewußten und pathetischen Mannes wohl von vornherein unsympathisch gewesen. Er ließ sich aber Follens Kritik gern gefallen, und auch weltanschauliche Anregungen nahm er von ihm auf. Follen faßte sein Ideal in einer Fehde mit den ‚Atheisten', in der ihm auch Keller Beistand leistete, in folgende Verse:

‚Die Menschheit ist *ein* Mensch; die einz'len Glieder
Schied Ichsucht, eint die freie Liebe wieder;
Das ist der einzig echte Humanismus,
Das ist die Demut mit dem stolzen Hoffen,
Der Freien Glaube, dem der Himmel offen;
Das ist — mein Kommunismus und Theismus.'

Der Gedanke, daß ‚Ichsucht' der Grund aller Übel in der Welt ist, entsprach Gefühlen und Ahnungen, die Keller schon seit seinem achten Lebensjahre hegte; diese Gefühle hatten auch seiner Parteileidenschaft etwas Eigentümliches und Echtes gegeben; daß der Begriff sich immer deutlicher aus den Ahnungen entfaltete und Angelpunkt eines weitgreifenden Gedankensystems wurde, ist wohl nicht ohne Follens Einwirkung geschehen.

Unter den Familien, zu denen Keller durch Follen Zutritt erhielt, brachte ihm die aus Darmstadt stammende, wegen politischer Umtriebe aus der deutschen Heimat vertriebene Familie Schulz besonders herzliches Wohlwollen entgegen. Frau Karolina Schulz hat schon im Frühjahr 1845 über die im ‚Taschenbuch' erschienenen Gedichte Kellers eine begeisterte Rezension veröffentlicht. Mit ihrem Mann Wilhelm Schulz hat Keller viel über Politik und Religion verhandelt; im ‚Traumbuch' von 1847 beschäftigt er sich eingehend mit den guten und schwachen Seiten des Mannes.

Vom Spätherbst 1845 bis zum Juli 1846 verkehrte er auch viel in der Familie Ferdinand Freiligraths. Wenn er dazu gekommen wäre, die ‚Geschichte seines Gemütes und der mit ihm verbunden gewesenen

Menschen' zu schreiben — er spricht das in einem Brief vom 28. Januar 1877 als seine Absicht aus —, so hätte er sicher dem Namen Freiligrath einen breiten Raum in dieser Geschichte zugewiesen. Freiligrath selbst hat, als Typus des künstlerischen Menschen, großen Eindruck auf ihn gemacht. Seiner Verehrung für Frau Ida Freiligrath hat Keller bei ihrer Abreise nach England in einem schönen Albumblatt Ausdruck gegeben. Noch wichtiger war ihm Freiligraths Schwägerin, Marie Melos. Sie war der Gegenstand jener ‚hitzigen' Neigung, von der in einem Brief an Salomon Hegi (Mai 1846) die Rede ist. Keller erwehrte sich der Liebesleiden diesmal ungefähr in der Weise, die der Ferdinand Lys des Romans übt: der zeichnet seine Liebesabenteuer in ein geheimes Album; dabei wird ‚den zornigen und schmollenden Schönen durch allerlei Schabernack, entblößte Waden oder triviale Faltenlagen in den Gewändern weniger ein Reiz als ein Anflug von Lächerlichkeit und Erniedrigung gegeben'. Keller machte in dieser Zeit eine Folge von Gedichten, in denen er die Herrschgelüste, Eitelkeiten und kleinen Verzweiflungen junger Mädchen mit einer merkwürdigen Mischung von Bosheit und Anteilnahme darstellt (in den Gesammelten Gedichten unter dem Titel: ‚Alte Weisen').

Follen, Schulz, Freiligrath — und die Männer des öffentlichen Lebens, die Keller in den folgenden Jahren aus einiger Nähe sah: Regierungsrat Eßlinger, Bürgermeister Furrer, J. J. Rüttimann, A. Escher — waren jeder in seiner Art fertige Menschen; Keller mußte sich an ihnen messen. Frau Schulz, die Freiligrathschen Damen, dann im Sommer 1847 die alte Frau Orelli-Breitinger und ihr Pflegetöchterchen Luise Rieter, alle diese stellten ihm dar, was feine Lebensart ist. Seine Selbsteinschätzung, die im ersten Dichtererfolg zuversichtlich geworden war, geriet wieder ins Schwanken; er sah, wieviel ihm für Leben und Kunst noch fehlte. Es begann jene ‚große und trübselige Mauser', von der in einem Berliner Brief die Rede ist; es gingen ihm ‚statt der Federn alte Freunde aus und neue setzten sich an'. Zunächst freilich hielt er wie zur Erholung vom ungewohnten Zwang der Gesellschaft den Verkehr mit den alten Zechfreunden noch aufrecht; wie einzelne Partien des ‚Traumbuches' verraten, mußten ihm jetzt aber auch diese Freunde nicht mehr bloß zur Unterhaltung dienen; er machte an ihnen eingehende Charakterstudien.

Im ganzen entsprechen diese Jahre vom Abflauen des Parteidoktrinarismus bis zur Abreise nach Heidelberg jener Phase des Romanes, in der der Grüne Heinrich, von Erscheinungen wie Lys und Erikson zur Selbstbesinnung herausgefordert, an seiner bisherigen Kunstübung irre wird, in der Betrachtung eines Gipsabgusses nach dem Borghesischen Fechter dem Sinn des Lebens auf die Spur kommt, rechtsgeschichtliche Vorlesungen hört und schließlich in merkwürdigen Träumen die Einheit (‚Identität') des Weltgeschehens schaut.* Ihre unmittelbarere, gleichzeitige Spiegelung

* Der Parallelismus von Roman und Leben legt die Vermutung nahe,

erfahren diese Jahre in der kosmischen Lyrik Kellers, in die seine Parteilyrik allmählich überging. Es ist der Natur der Sache nach nicht möglich, eine strenge Chronologie der lyrischen Erlebnisse Kellers aufzustellen;* in einem wachsenden Gemüt können widerspruchsvolle Inhalte sozusagen nebeneinander liegen, zu verschiedenen Zeitpunkten aus dem Hintergrund hervor und wieder in ihn zurücktreten, um erst im Lauf von Jahren unter Klärung oder Verdrängung der Gegensätze zu einem organischen Besitz sich zu ordnen. Hier kann es sich nur darum handeln, die Erlebnisschichten zu sondern und die Bewegungen zwischen ihnen aufzuweisen.

Die Erlebnisrichtung der kosmischen Lyrik war Keller, wie wir gesehen haben, von Kind auf eigen. Er wollte von jeher im Ganzen leben; eben deshalb glaubte er auch von sehr früh an im Trotz gegen die kleinliche, spekulierende, ehrfurchtlose Menschenwelt leben zu müssen, geschieden vom Getümmel, mit jener inneren Selbständigkeit, die ‚nur bewahrt werden kann durch stetes Nachdenken über sich selbst‘. Als Achtzehnjähriger vertraute er, daß solche Innerlichkeit von selbst in hohen Gedanken, Tugenden und Werken sich nach außen entfalten werde, in die Ordnung des Ganzen sich unter dem Einfluß der Vorsehung einfügend. Die Hoffnung erwies sich zunächst, in München, als trügerisch. Woran es da gefehlt hat, wurde Keller erst spät klar. Im Juli 1843 sahen wir ihn bereit, sich selber alle Schuld zuzuschreiben, wenn er auch nicht recht wußte, was er bereuen sollte. Damals erneuerte er sich im Glauben an einen einheitlichen Sinn der Welt, auch wohl im Vorsatz, noch treuer als bisher seine ‚Bestimmung in der Welten harmonischer Wechselbewegung‘ zu suchen und zu erfüllen.

In der Parteilyrik hielt er den Gedanken ans Ganze fest; er empfand aber jetzt das Leben im Ganzen als einen ihn von andern unterscheidenden, auszeichnenden Besitz, den er gegen Mißbrauch durch diese andern verteidigen müsse, damit seine Segnungen dem ‚Volk‘ zugute

daß das bisher vergeblich gesuchte Urbild zum Ferdinand Lys des Romans niemand anderer ist als Ferdinand Freiligrath. Ein beabsichtigter Hinweis auf ihn dürfte im Vornamen liegen. Freiligrath war zwar nicht wie Lys ein Holländer und auch nicht der ‚letzte Sproß eines reichen Handelshauses‘, aber er hatte in Amsterdam als Kaufmann gelebt und war dort zum Künstler erweckt worden. In der Keller 1846 stark beschäftigenden Atheismusfrage nahm Freiligrath den Standpunkt ein: ‚Kuriose Kerle, die Deutschen, sich über den lieben Gott zu zanken, solange es noch Könige zu entthronen gibt!‘ In einem Gedicht an Freiligrath schreibt Keller dem Freund auch die künstlerische Entwicklung des Lys zu: Den Übergang vom Schaffen mit dem bloßen Ingenium zum Schaffen aus der Wirklichkeit heraus.

* Die Chronologie der Gedichte Kellers, die Gustav Müller-Gschwend (‚Gottfried Keller als lyrischer Dichter‘, Berlin 1910) auf Grund der im Keller-Archiv zu Zürich aufbewahrten Manuskriptbücher bearbeitet hat, bezieht sich nur auf die Eintragung ins Buch, nicht auf die Konzeption des Gedichtes.

kämen. Der Glaube an Gott und Jenseits wird wie eine Fahne geschwungen im Kampf gegen Kirchenmänner und Atheisten. Es sei nur ein Beispiel statt vieler ähnlicher angeführt: ‚Rosenwacht'. Da haucht ein Jüngling sein Leben aus unter dem Blühen der Rosen, unter dem warmen Strahl der Abendsonne, die ‚das heilige Totenamt übt', während ‚das schwarze Pfäfflein' mit dem schwarzen Buch überflüssigerweise dabei sitzt:

‚Du armer Dunkelmann, was willst du hier?
Sieh, nicht einmal die Blumen horchen dir . . .

Und scheidend winkt der letzte Sonnenstrahl,
Erkaltet und verglüht ist Berg und Tal.
Die Rosen sind geblieben frisch und rot,
Jedoch das Menschenkind ist bleich und tot.

Doch ehe noch die Rosen ausgeglüht,
Ist jene Blume schöner aufgeblüht. —
Nimmst, Teufel, du mir dieses Glaubens Lust,
Nimm mir zuvor das Herz aus meiner Brust!'

So ist jeder Aufblick in die bessere Welt, jedes Erleben der Natur in dieser Zeit begleitet von siegessicheren, manchmal auch bitterbösen Seitenblicken auf Feinde. Mit dem beständigen Gedanken an Parteigegner bildet Keller jetzt die früh erworbene Ahnung von einem den Dingen innewohnenden Zusammenhang — im Gegensatz zu dem von Gott und vom ‚schöpferischen' Menschen ihnen aufgedrängten — weiter aus. Er denkt sich den Zusammenhang begründet in einer Lebenskraft, die in jedem Einzelding und im Ganzen wirksam ist; sie wird bezeichnet als ‚das gute Blut, das nie verdirbt, geheimnisvoll verbreitet', als ‚der Blutlauf, der in unsichtbaren Bahnen dies reine Leben in den Gang geschwungen', als ‚der gefangene Gott', den die Blumen aus ihrer Brust entriegeln wollen. Weil diese Lebenskraft in jedem Ding wirkt, enthält jedes Ding das Ganze der Welt, es trägt ‚das alte vertraute, das Weltangesicht':

‚Ich liege beschaulich
An klingender Quelle
Und senke vertraulich
Den Blick in die Welle;
Ich such in den Schäumen,
Weiß selbst nicht, wonach?
Verschollenes Träumen
Wird in mir wach.

Da kommt es gefahren
Mit lächelndem Munde,
Vorüber im klaren
Kristallenen Grunde,

Das alte vertraute,
Das Weltangesicht!
Sein Aug auf mich schaute
Mit tiefblauem Licht.‘

Daß Keller mit solchen pantheistischen Redeweisen das Vorhandensein einer Spannung zwischen dem Einzel- und dem Gesamtleben nicht leugnen will, im Gegenteil diese Spannung für ganz wesentlich hält, sieht man, wo er von jener Sympathie redet, die alle lebenden Wesen verbindet. Er bezeichnet sie tastend mit dem Ausdruck: eines sehne sich an den Platz des andern; sogleich schließt er aber von dieser Sehnsucht den Neid des Ohnmächtigen, den Selbsthaß des Kranken aus und betont, daß nur für den, der glückvoll seine eigene Funktion im Ganzen vollzieht, die Sehnsucht vielleicht des Lebens bester Teil ist:

‚Ein Fischlein steht am kühlen Grund,
Durchsichtig fließen die Wogen,
Und senkrecht ob ihm hat sein' Rund
Ein schwebender Falk gezogen.

Der ist so lerchenklein zu seh'n
Zuhöchst im Himmelsdome;
Er sieht das Fischlein ruhig steh'n,
Glänzend im tiefen Strome!

Und dieses auch hinwieder sieht
Ins Blaue durch seine Welle.
Ich glaube gar, das Sehnen zieht
Eins an des andern Stelle!

Wenn man so frei, so kühl, so hoch
Wie ein Fisch oder Falk kann schweben,
Dann ist am End dies Sehnen noch
Der beste Teil am Leben.

Doch wer mit lahm gebogenem Knie
Wie ein Wurm im Staub muß liegen,
Der zähme seine Phantasie,
Lern' schwimmen erst oder fliegen!‘

Hier formuliert Keller zum ersten Mal jene ‚psychologische Erfahrung‘, aus der er später, z. B. in einem Brief vom 30. März 1872, die Notwendigkeit der Kantonalverfassung für die Schweiz bezw., wenn diese aufgegeben werden sollte, die Eingliederung der Schweiz in ein größeres Staatswesen, das Deutsche Reich, abgeleitet hat: das Einzelglied muß einerseits seine eigentümliche Funktion im Gesamtleben haben und behaupten und anderseits sich an ein Gesamtleben hingeben, sonst kann weder das

Will nicht im Rate tagen,
Will Ketten nicht und Kragen,
Die stehen mir nicht an.'

Anderseits verführt das Parteiwesen zu rücksichtslosem Wehtun, und Keller verabscheut fließendes Blut; er ist der ‚Sonntagsjäger', dem übel wird, wenn er den im Tod stierenden Hasen anschauen muß. Es mag ihn nach den Ausschreitungen der Parteilyrik das Gefühl überkommen haben, das den Grünen Heinrich packt, nachdem er mit seinem Jugendfeind handgemein geworden: ‚Ich fühlte mich an allen Gliedern erschöpft, erniedrigt und meinen Leib entweiht durch das feindliche Ringen mit einem ehemaligen Freunde.'

Damit Keller im Menschengetriebe auf die Dauer mitmachen konnte, mußte er sich eines reinen, absolut sachlichen Motives dazu bewußt werden. Nur einmal, in dem Stück ‚An das Herz', hat er ausgesprochen, daß er aus Liebe im Kampf aushalten wolle; er erwägt mit seinem Herzen, ob es sich nicht überhaupt wieder schließen solle gegen die Welt; Freund und Feind bringen ihm ja das offene Haus nur in Unordnung:

‚Und wenn zu verwüsten
Sie nichts finden mehr,
Lassen sie im Scheiden
Dich, mein Herz, so leer!'

Diesmal antwortet sich der Dichter:

‚Nein, und wenn nun alles
Still und tot in dir,
O, noch halt dich offen,
Offen für und für! . . .

Denn noch kann's geschehen,
Daß auf irrer Flucht
Eine treue Seele
Bei dir Obdach sucht!'

Keller war wohl zu mißtrauisch gegen sich selbst, um sich bei diesem Gedanken zu beruhigen; er hätte gefürchtet, aus lauter allzu bewußter Liebe in Selbstgefälligkeit zu verfallen wie etwa Follen. Keller findet sein gutes Gewissen erst, als er entdeckt, daß bei ihm eine reine Quelle des Kampfmutes fließt in der Freude; gerade im Überschwang des Glückes erwacht ihm die Lust, einen Gegner zu bestehen:

‚Tief ist meiner Freude Born,
Tiefer als das Leiden;
Doch es wacht der helle Zorn
Gleich in ihnen beiden.
Darum lasset rinnen
Letztes Glas und Lied!
Zornig uns von hinnen
Nun die Freude zieht!'

Dieses den Kampfmut befeuernde innere Glück wuchs nun in der kosmischen Lyrik und reinigte ihn zugleich von Haß. Früher war ihm die Versenkung ins Ewige eine Flucht gewesen, der Gedanke an Gott und Jenseits hatte ihn einsam gemacht, ihn nur zum geduldigen Aushalten, ‚zum Kampfe mit dem Schicksal‘ ermutigt. Ein spätes Zeugnis dieser Haltung ist das Gedicht ‚Trübes Wetter‘. Der Dichter schaut dem zwiespältigen Herbstwetter zu und sieht in ihm ein Gleichnis seiner Stimmungen; sein Ich steht den Stimmungen wie ein fremder Zuschauer gegenüber; es leidet unter ihnen, ist aber bereit, sie zu bändigen, wie der ‚Lebendig Begrabene‘ seine Verzweiflung gemeistert hat:

‚Die Hoffnung, das Verlorensein
Ist gleicher Stärke in mir wach;
Die Lebenslust, die Todespein,
Sie zieh'n auf meinem Herzen Schach.

Ich aber, mein bewußtes Ich
Späht mit des Feldherrn Auges Ruh',
Und meine Seele rüstet sich
Zum Kampfe mit dem Schicksal zu.‘

Seit Keller die vollere Anschauung des Gesamtlebens gewonnen hat, gibt er diese Feldherrnhaltung auf, weil er das Gefühl, bedroht zu sein, allmählich verliert; der Blick auf die Lebenskraft des Ganzen gibt ihm Sicherheit und Siegeszuversicht. Der ‚Morgen‘ und der ‚Frühling‘ werden ihm zu immer gegenwärtigen Sinnbildern des einstigen Sieges.

‚So oft die Sonne aufersteht
Erneuert sich mein Hoffen
Und bleibet, bis sie untergeht,
Wie eine Blume offen...

Solang noch Morgenwinde
Voran der Sonne weh'n,
Wird nie der Freiheit Priesterschar
In Nacht und Schlaf vergeh'n!‘

In dem Stück ‚Revolution‘ ruft der Frühling mit Lerchensang, Wettern und Blühen sein hetzendes ‚Es wird schon gehen!‘ in die Psychose, in der ein Volk alte Einrichtungen abschüttelt und sich neue Organe schafft für sein Gemeinschaftsleben. Die kosmische Lebenskraft, die jedem Ding seine Gestalt schafft, zerstört diese Gestalt auch wieder, wenn sie ein Lebenshemmnis geworden ist. Der Zyklus ‚Feueridylle‘ ist ein Hymnus auf diese Zerstörungsmacht. Keller hat am 27. April 1844 zugeschaut, wie ein Bauernhof in der Nähe von Zürich bis auf den Grund niederbrannte. Zur poetischen Verwertung des Eindruckes nimmt er an, eine Geschlechterreihe von habsüchtigen Bauern habe in dem alten Hause allerlei Dinge aufgehäuft, die dem Leben dienen möchten: Brennholz, das doch arme Witwen so

notwendig brauchten, verwittert ungenützt; der Wein im Keller fühlt sich als Gefangener, weil er niemand erquicken darf; ein schweres Silberkreuz ist im Efeu an der Handwand versteckt und darf nur, in heimlichen Nächten hervorgeholt, durch sein Metallgefunkel den Geiz ergötzen. Alles das wird jetzt der Hand der Habsucht entrissen und wieder in den Kreislauf des Lebens hineingezogen. Daß dabei auch Schönes zugrunde geht, was schadet's, das Leben schafft Neues! Das Feuer steht im heimlichen Einverständnis mit den Sternen des Nachthimmels. Der Dichter zieht am Schluß die Folgerung:

,Drum auf zum Werke, Menschheit, unerschreckt,
Bau auf, reiß nieder und bau wieder auf,
Das Jahr geht immer seinen Siegeslauf!'

Als Lebenshemmung erkennt Keller überall Selbstsucht. Eine Zeitlang lebt er in leidenschaftlichem Grimm über sie wie über eine hassenswerte, mit Vernichtung zu strafende Bosheit. Aber er kann, wie schon einmal gesagt, im Grund nicht an das Böse glauben; auch jetzt findet er sich bald dazu zurück, den ,Schuft' für einen Verirrten gelten zu lassen. Der Schuft ist einer, der die Güte der Welt nicht erfahren hat, und deshalb noch glaubt, sich sein Glück selber machen zu müssen; er meint ein geheimes Verfahren dafür zu haben, er ist immer geschäftig, es anzuwenden und die Umwelt selbstherrlich für seine heimlichen Zwecke auszunützen; und doch fühlt er sich von vornherein durchschaut und seine Pläne zum Scheitern verurteilt:

,Ein armer Teufel ist der Schuft,
Er weiß, es kennt ihn jedes Kind,
Er wandelt wie ein Träumender,
Wo unverdorb'ne Menschen sind.

Ein dummer Teufel ist der Schuft,
Weil er doch der Geprellte ist,
Wenn ihn ein rein, einfältig Herz
Mit großen klaren Augen mißt . . .

Doch immer müht und plagt er sich
Und tut, als wär' er sehr gescheit;
Wenn man an ihm vorübergeht,
So pfeift er vor Verlegenheit.

Laßt pfeifen sie und nagen nur
Die Ratten im dunklen Erdenhaus;
So Gott will, kommt ein Sonnentag,
Wo auch die Schufte sterben aus!'

In dem Stück ,Frühlingsbotschaft' wird die Bekehrung des Bösen launig als eine Erlösung von seiner mißtreuen Selbstsucht dargestellt.

Der Frühling will mit seiner Lust auch den überkommen,

‚Der da zwischen Gut und Böse
Eigensinnig schwankt und zweifelt,
Weder warm noch kalt kann werden,
Oder zu gerechtem Argwohn
Grund gibt, daß sein schwarzes Innres
Wohl ein ungeheures hohles
Aufgeblas'nes Schisma berge‘,

— auch er soll verleitet werden, sein Geheimnis auszuplaudern; wenn das gelingt, dann ist er gerettet:

‚Zeiget sich ein Hoffnungsfunke,
Nur ein Fünklein heitern Glaubens,
Nur ein Strahl des guten Geistes,
O so stellt ihn auf zur Linken
Zur Belehrung und zur Besserung!
O so stellt ihn, wo das Herz schlägt,
Auf der Menschheit frohe Linke,
Auf des Frühlings große Seite!‘

Wenn einer aber sogar dem Glücksrausch widersteht, so lautet das Urteil:

‚Schleunigst laßt den Sünder laufen,
Jagt ihn stracks zur schnöden Rechten,
Wo Geheul und Zähneklappern,
Dummheit und Verdammnis wohnen.‘

Im Vertrauen auf die Bekehrungsmacht des kosmischen Lebens entsteht dem Dichter der ‚Frühlingsglaube‘, der Glaube, daß einmal ein Reich des Friedens auf der Welt erscheinen wird, in dem die Selbstsucht von allen als Übel erkannt und verbannt wird aus der Gemeinschaft:

‚Es wandert eine schöne Sage
Wie Veilchenduft auf Erden um,
Wie sehnsuchtsvolle Liebesklage
In lauer Frühlingsnacht herum.

Das ist das Lied vom Völkerfrieden
Und von der Menschheit letztem Glück,
Von gold'ner Zeit, die einst hienieden,
Der Traum als Wahrheit kehrt zurück.

Wo einig alle Völker beten
Zum einen König, Gott und Hirt:
Von jenem Tag, wo den Propheten
Ihr leuchtend Recht gesprochen wird.

Dann wird's nur eine Schmach noch geben,
Nur eine Sünde in der Welt;

Das ist: das neid'ge Widerstreben,
Das es für Traum und Wahnsinn hält.

Wer jene Hoffnung gab verloren
Und böslich sie verloren gab,
Der wäre besser ungeboren
Und ihm gebührt kein Menschengrab.'

Die letzte, verurteilende Zeile hat Keller später durch die einfach konstatierende ersetzt: ‚Denn lebend wohnt er schon im Grab'. Das ist die Gesinnung, die schon im ‚Lied vom Schuft' Ausdruck gefunden hat: es ist überflüssig, daß ich dem Gegner das Daseinsrecht abspreche; auch ohne meinen Haß ist dafür gesorgt, daß die Schufte aussterben. Im Grünen Heinrich ist der Gedankengang dieser Wendung aus dem Haß gegen das Böse zur Leugnung seiner Wesenhaftigkeit sorgfältig formuliert: ‚Der Grund und das Wesen einer Reaktion ist nicht in ihr selbst zu suchen, als in einer selbständigen feindlichen Kraft, sondern in der Unvollkommenheit des Fortschrittes... So wenig die Physiker der Wärme gegenüber eine eigentümliche Kälte kennen, so wenig es dem Schönen gegenüber eine absolute dämonische Häßlichkeit gibt, wie die dualistischen Ästhetiker glauben, so wenig wie es ein gehörntes und geschwänztes Prinzip des Bösen, einen selbstherrlichen Teufel gibt, so wenig gibt es eine Reaktion, welche aus eigener innewohnender Kraft und nach einem ursprünglichen Gesetz zu bestehen vermöchte... So kam Heinrich zu der Überzeugung, daß das historische und politische Bewußtsein weniger in der Ausbildung eines spezifischen Hasses gegen die Hemmung, als in der Reinigung und Befestigung seiner selbst bestehen und hierdurch wesentlich die Aufmerksamkeit, Tätigkeit und Hoffnung gelenkt werden solle... Auch die gerechteste Rache führt den eigenen schließlichen Untergang mit sich, und die heldenmütigsten Rächer bringen mit ihrem Siege höchstens eine große Tragödie zustande; es handelt sich aber eben in der Geschichte und Politik um das, was die kurzatmigen Helden und Rhetoren nie einsehen: nicht um ein Trauerspiel, sondern um ein gutes Ziel und Ende, wo die geläuterte unbedingte Einsicht alle versöhnt, um ein großes heiteres Lustspiel, wo niemand mehr blutet und niemand weint. Langsam aber sicher geht die Welt diesem Ziele entgegen.'

Der Glaube an den endgültigen Sieg der kosmischen Lebenskraft hat Kellers Seele von allem Haß gereinigt, aber man möchte sagen, er hat die Reinigung allzu gründlich besorgt; es wurde zugleich der mögliche Gegenstand des Hasses ausgeräumt: die ewige Geistperson im Feind wurde zunächst als etwas Unbeachtliches aus dem Bewußtsein verdrängt; das konnte schließlich dazu führen, daß ihre Existenz geleugnet wurde. Seit Christus das Beispiel der Feindesliebe gegeben hat, genügt es nicht mehr, den Feind nicht zu hassen, man muß ihn lieben; Keller glaubte in der Zeit des Grünen Heinrich nicht mehr, daß es möglich sei, ‚den Feind in

seiner Blüte‘ zu lieben. Gewiß hat auch in seiner Seele die Anlage zu jener Liebe geruht, die den Gedanken an den Feind nicht verdrängt, sondern erst recht absichtlich wach hält, nicht um den Feind zu überwinden, sondern um ihn zu retten; aber diese Anlage hat bei ihm keine begriffliche Formulierung gefunden, und zwar deshalb nicht, weil er die Gefahr der Ressentimentliebe fürchtete; er wendete das Auge vom Feind weg, um nicht den Selbsttäuschungen der Herrschsucht zu verfallen. Er tat so etwas, wie wenn Gott, um nicht andauernd zum Zorn gereizt oder zur Schadenfreude versucht zu werden, eines Tages gewaltsam die Hölle samt ihren Bewohnern einfach auslöschen wollte. Die Liebeskraft Kellers war eben nicht wie die Christi stark genug, um sich einfach alles zuzutrauen; und diese Schwäche wieder hatte ihren Grund darin, daß sein Glück in der Hauptsache nicht aus der Personschau geschöpft wurde, sondern aus dem Anschauen der Ordnung des Weltganzen. Keller rettete sich die Utopie einer Welt, in der ‚niemand mehr blutet und niemand weint‘, dadurch, daß er, wenigstens in seiner Begriffswelt, die ewige Dauer der Geistpersonen preisgab.

Neben den Erlebnissen gläubiger Hoffnung auf eine endliche Überwindung alles Feindlichen gehen in Kellers Seele immer andere einher, in denen er erfährt, daß auch in seinem eigenen Wesen Lebenshemmungen vorhanden sind. Er fühlt auch selbst, wie weh es tut, auf liebgewonnenen Besitz, auf einmal genossenes Glück verzichten zu müssen. Die Angst, im einzelnen Besitzstück sich selbst und alles zu verlieren, versinnbildet sich ihm in der Stimmung des Verlassenseins, die ihn beim Untergang der Sonne überwältigt:

‚In Gold und Purpur tief verhüllt
Willst du mit deiner Leuchte scheiden,
Und ich, noch ganz von dir erfüllt,
Soll, Sonne, dich nun plötzlich meiden?
Du hast mein Herz mit Lust entzündet,
Du allerschönste Königin;
Wenn mir dein Strahlenantlitz schwindet,
Ist nicht das Feuer tot und hin?

O reiche mir noch einen Strahl
Des Lichtes, daß er auf mich falle
Und ich aus diesem Dämmertal
An deiner Hand hinüberwalle!

. . . . . . . .
Du willst mich nicht? Du tauchest nieder?
Ich bin im Schatten, bin allein!

Verlassen; bang wend’ ich mich ab.
Die Welt ist eine tote Kohle;
Was jüngst nur Klarheit wiedergab,
Stäubt, Asche, unter meiner Sohle.‘

Natur auszudrücken scheint. Im Mitfühlen dieses Wehes geht ihm seine Notwendigkeit auf; es wird sofort ‚heiliges Weh — dunkle Lust‘:

‚Rauh geht der Nord, es dunkelt allerenden;
Jetzt eben, hinter jenen Wolkenwänden,
Dort muß die Sonne untergeh'n;
Dort ist es abendklar und goldenhelle,
Dort sind nun Lilie, Rosenhag und Quelle
Im einen seligroten Glanz zu seh'n!

Hier aber ist ein kaltes Weh'n und Brausen,
In dunkler Luft die scheuen Wälder sausen,
Die Bäche toben durchs Gestein;
Dicht auf der Heide kühle Winde streichen,
Asketisch biegen sich die ernsten Eichen,
Die Nacht wankt finster in das Land herein.

Ich kenne kaum den Grund zu meinen Füßen;
Doch hör' ich schon die Regenströme gießen,
Es weint das tiefverhüllte Land;
In meinem Herzen hallt die Klage wider,
Und es ergreift mich, wirft zum Staub mich nieder,
Und meine Tränen rinnen in den Sand.

O reiner Schmerz, der in den Höh'n gewittert,
Du heil'ges Weh, das durch die Tiefen zittert,
Ihr schließt auch mir die Augen auf!
Ihr habt zu mir das Zauberwort gesprochen
Und meinen Hochmut wie ein Rohr gebrochen,
Und ungehemmt strömt meiner Tränen Lauf.

Du süßes Leid, hast ganz mich überwunden!
Welch dunkle Lust, die ich noch nie empfunden,
Ist glühend in mir angefacht!
Wie reich bist, Mutter Erde! du zu nennen,
Ich glaubte deine Herrlichkeit zu kennen:
Nun erst schau' ich in deinen tiefsten Schacht.‘

Der Sinn des Leidens, der ihm aufgegangen ist, wird nun in zwei Strophen, die später als allzu gekünstelt ausgestoßen worden sind, dargelegt. Es werden die schönen Phänomene des Erdinnern, Steine und Metalle, als Ergebnisse und Sinnbilder von Wehmut, Entsagung, Ergebung, Demut gedeutet; am Schluß heißt es:

‚O was für Liebe schläft und träumt da unten,
Friert endlich ein zu hartem Diamant!‘

Der Diamant galt Keller, wie aus einem Sonett vom Oktober 1844 her-

vorgeht, als Sinnbild ‚unvergänglich alldurchdrungner Einheit‘, ‚ungetrübter strahlenreicher Reinheit‘, kurz als Sinnbild der endgültigen Einswerdung dessen, was zusammengehört. Die beiden Strophen wollen besagen: wie in den gewaltsamen, gewissermaßen schmerzhaften Vorgängen der Natur alle voreiligen Verbindungen wieder aufgelöst werden, bis endlich die füreinander bestimmten Elemente sich zur schönsten Gestalt zusammenfinden, so reißt der Gang des Lebens dem Menschen unter Schmerz und Tod allerhand Dinge, von denen er voreilig geglaubt hat, sie gehörten zu seinem Wesen, und an die er sich eigensinnig klammert, wieder ab, so daß er frei wird für sein wahres Heil und sich an dem ihm bestimmten Platz in das Ganze der Welt einfügt. ‚Wer ohne Schmerz, der ist auch ohne Liebe!‘ heißt es in diesem Sinn in einem Sonett vom Januar 1846. — In ‚Wetternacht‘ erscheint nach dem Aufleuchten der erlösenden Einsicht der Tod in Gestalt eines schönen Knaben; der Dichter bewillkommnet ihn:

‚Willkommen, Tod, dir will ich mich vertrauen,
Laß mich in deine treuen Augen schauen,
Zum ersten Male fest und klar!
Wie wenn man einen neuen Freund gefunden,
Kaum noch von der Verlassenheit umwunden,
So wird mein Herz der Qual und Sorge bar.‘

Er verspricht, dem endlich gefundenen Freund, wo immer er rufen mag, getrost und unverweilt zu folgen; ‚Todesdemut‘ soll ihm fortan ‚mit geheimem Glanz‘ im Inneren glühen, wenn er auch für das ‚Tagleben‘ sich wieder ‚des Stolzes unfruchtbaren Kranz‘ um die Stirne legt, ‚der Welt mit Weltsinn zu begegnen‘.

Diese Todesdemut bedeutet, daß er in seinem Inneren vor dem Ganzen der Welt keinen Anspruch mehr erhebt, irgendeinen Besitz festhalten, irgendeine bestimmte Tat vollbringen zu dürfen. Er kann das, weil jetzt jenes Gefühl von Bedrohtheit aus ihm gewichen ist, aus dem heraus er bisher bei aller Hingabe einen Kampf gegen das ‚Schicksal‘ geführt und Widerstände gehaßt hatte. Er erhebt keinen Anspruch mehr, weil er weiß: auch wenn ich nichts fordere und gerade wenn ich ganz aufrichtig jede Forderung fallen lasse, wird alles gut — für mich und alle, denen ich Gutes wünsche. Wenn Keller später ausspricht, daß es keinen Beweis gibt für die Unsterblichkeit der Seele, auf Grund dessen man Unsterblichkeit hoffen dürfte, so ist das nur eine mißverständliche Fassung der seit 1845 gewonnenen Todesdemut. Die Hoffnung, daß alles gut wird, ist ihm so in Fleisch und Blut übergegangen, daß sie weiter besteht, auch wenn er ihr in der begrifflichen Fassung den Boden entzieht: denn wie sollte alles am Ende gut sein, wenn das Subjekt des Glückes überhaupt nicht mehr wäre? Diese Überlegung hat Keller wenigstens vor dem Abschluß der ersten Fassung des Grünen Heinrich nie angestellt; auch die andere nicht: wie soll ein Mensch, der nicht wie er selbst in der Unsterblichkeitshoffnung aufgewachsen ist, der Versuchung des Egoismus wider-

# Kritik

## Pazifistische und nationalistische Geschichtsschreibung / Von Anton L. Mayer-Pfannholz

Es ist ein gewaltiger Wesensunterschied zwischen der Belebung des geschichtlichen Gegenstandes durch das persönliche Miterleben und die innere Anteilnahme des Historikers am Stoff einerseits — Tacitus, Gregor von Tours, Otto von Freising, Janssen, Treitschke mögen diesem individuell färbenden Darstellertypus angehören — und anderseits der subjektivistischen Verzerrung und Umkrempelung der objektiven, überlieferten Geschichtstatsachen selbst im Interesse einer mit Vorurteilen aus einem ganz anderen Gedankenkomplex erfüllten Auffassung. Dort klingt vielleicht die Farbe subjektiv, hier hat der innerste Kern die ruhige, fruchttreibende Kraft der Objektivität verloren. Der an sich gewiß unanfechtbare Satz von Prevost-Paradole: ‚Denn wir tragen alle in die Vergangenheit den Geist, der uns beseelt' — darf keiner individualistischen Willkür Tür und Tor öffnen. Selbst wenn man an die Kritik der Geschichte von einer bestimmten Weltanschauung oder Lebensauffassung oder religiösen Einstellung aus herangeht, wird immer dem ungehemmten Vorwärtsdringen der persönlichen, der Gegenwartsempfindung eine gewaltige Schranke entgegenstehen, über die kein subjektiver Wille hinüberkann, die objektiven, glaubwürdig überlieferten Tatsachen. Sie kann man nur beurteilen, vielleicht verurteilen, vielleicht anders geschehen wünschen, aber ändern kann und darf man sie nicht, ohne aus einem Historiker ein Geschichtsfälscher zu werden. Wir können sie in anderm, in unserm Lichte beleuchten — und ich verkenne gar nicht die oft zwingende Notwendigkeit einer solchen Belebung —, aber umformen können wir keine geschichtlich gewordene Gestaltung, umleeren keinen geschichtlichen Inhalt. Haarscharf ist hier oft die Grenze gezogen zwischen Erlaubtem und Verbotenem, so scharf oft wie zwischen Begeisterung und blindem Überschwang, wie zwischen Intuition und Phantasie. Öfter, als man gemeinhin glaubt, ist diese schmale Grenze überschritten worden; denn nicht immer liegen die Fehler so klar zutage wie bei den hier zu besprechenden, einander polar entgegengesetzten Beispielen. Ein Eingehen auf sie mag aber doch eine generelle Bedeutung haben, weil gerade heute auch die Geschichte Stoff zu Agitation und daher Spielball journalistischer Subjektivität zu werden droht.

Nur um dieser allgemeinen Gefahr vorzubeugen, darf auf das Buch von Dr. H. Schulte-Vaërting, ‚Die Friedenspolitik des Perikles' (E. Reinhardt-München) eingegangen werden; denn um seiner selbst willen verdiente dieses — nebenbei gesagt durch eine abscheuliche Behandlung von Grammatik und Stil sich auszeichnende — Werk keine umfangreichere Zurückweisung. Auch zum Pazifismus selbst, seiner Berechtigung, seiner praktischen Bedeutung, seinen sittlichen Grundformen oder seinen häretischen Entartungen braucht hier in keiner Weise Stellung genommen zu werden. Denn läßt sich nicht eine ‚pazifistische Geschichtsschreibung' denken in dem Sinne, daß eine geschichtliche Periode nach ihrem Wert oder Unwert für den pazifistischen Gedanken beurteilt wird, daß aus der Pragmatik der gewesenen Geschehnisse fruchtbare Richtlinien für die Theorie oder die Praxis gewonnen werden, daß vielleicht auch die eine oder die andere, bisher mißkannte, weil durch den lauten Lärm der Kriegsgeschichte übertönte Tatsache der Friedens-

geschichte in ihrer Bedeutung für die Entwicklung der Geschichte hervorgehoben und gewürdigt wird? All das ist in edelstem Sinne berechtigt, all das ist noch keine Geschichts**beugung**, vorausgesetzt, daß der Geschichte selbst keine Gewalt angetan wird. Was Schulte-Vaërting, ein Schüler Karl Lamprechts, versucht, ist aber Geschichtsbeugung, die nur dadurch gemildert wird, daß man große Strecken des 328 Seiten umspannenden Elaborates ob ihrer lächerlichen Phantastereien gar nicht ernst zu nehmen braucht.

Der Name Perikles hat für uns bis jetzt die Fülle demokratischer Intelligenz bedeutet, sein Wirken war verbunden mit dem scheinbar stärksten Aktivismus einer Volkssouveränität, die sich unter den Augen eines genialen, mit der ganzen Vollkultur eines begabten Stammes ausgestatteten Menschen entwickelt hatte, seine Zeit bezeichnet des attischen Reiches Herrlichkeit; er steht im Mittelpunkt der segensreichen Pentekontaetie Athens, in der der Idealismus der Antike zur vollsten Entfaltung erblühte, von dessen reinsten Gütern wir heute noch leben. Das Buch des pazifistischen Historikers will uns einen anderen Perikles zeigen: Das Vorbild des Pazifismus! Und bei der Herstellung dieses Vorbildes nimmt der Verfasser Gelegenheit, so manche veraltete Anschauung der Geschichtschreibung umzustoßen und durch eine neue, aus dem pazifistischen Ideal heraus geborene, zu ersetzen.

Nehmen wir einen Augenblick an, es sei dem Reformhistoriker wirklich gelungen, einen nur pazifistischen Perikles herauszuarbeiten (tatsächlich ist dies nicht der Fall), dann müßten wir diese Neuerung doch ablehnen, weil diese geschichtliche Konstruktion nur eine ganz ungeschichtliche Voraussetzung hat: die Präsumption des Autors. Alle anderen Erfordernisse der Geschichtschreibung fehlen.

Zu den obersten Gesetzen einer gerechten Geschichtschreibung gehört aber die richtige Stellungnahme zu den Quellen, und damit verknüpft sich von selbst die Kritik dieser Quellen. Diese Sichtung hat der pazifistische Historiker so gut wie gar nicht vorgenommen. Er stellt z. B. den ganz späten Plutarch, der sein Wissen über die alten Zeiten aus höchst trüben, jedem Klatsch und jeder Sensation zugänglichen Autoren wie Stesimbrotos und Theopomp holt, unmittelbar neben den kongenialen Zeitgenossen und Geschichtschreiber des Perikles selbst, neben Thukydides — ich zweifle stark, ob dieser Historiker zu den vom Verfasser gründlich gekannten Quellenautoren gehört! — Ja, er hält sogar den Vater der pragmatischen Historie überhaupt nicht für maßgebend in der Beurteilung seines Helden; er darf nicht, obwohl er ziemlich der einzige ernst zu nehmende Chronist jener Zeit ist, als verläßiger Gewährsmann gelten, weil er ein Anhänger der Kriegspartei ist, und weil er, wie die Geschichtschreiber aller Zeiten, infolgedessen mitschuldig ist an all dem unsäglichen Leid, das je der Krieg über die Menschheit brachte, an dem ‚Frühtod junger Männer'. Denn: ‚die Historiker müssen im Dienste der Besitzenden stehen . . . Wenn das Volk ihn bezahlte, würde er das Volk verherrlichen. Wenn der Pazifismus ihm ein Gehalt bewilligte, die Helden des Friedens ehren' (S. 74). Das kritische Verhältnis des pazifistischen Historikers zu Thukydides ist typisch für diese und jede andere unobjektive, mit Voraussetzungen belastete Geschichtsschreibung; denn selbst wenn der Satz als Axiom feststünde, daß alle Historiker im Dienste des Kapitalismus und der Kriegspartei stünden (— Begriffe übrigens, die bei Schulte-Vaërting ebenso häufig falsch konfundiert werden wie Demokratie, Proletariat, Anarchie, Friedenspartei! —), selbst wenn auch der große Freund und Bewunderer des Perikles ein solcher Söldling ist, — als zuverlässige Quelle rein von der materialen Seite darf er nicht einfach deshalb ausgeschaltet werden, weil er nicht in den präsumptiven Gedanken-

Vielfach bewegt sich ja das, was man ‚Angewandte Geschichte' nennt, in dem unwahren Zirkel: ein politisches Ideal als (meistens stillgeschwiegener) Ausgangspunkt — Anwendung der Geschichte auf dieses a priori geltende Ideal — Ableitung des Ideals a posteriori aus der Geschichte.

Zwar wird uns im Vorwort versichert, das Buch sei nicht in tendenziöser Absicht von irgend einem Parteistandpunkt geschrieben: ‚Ich bin nicht auf eine bestimmte politische Partei eingeschworen; auch glaube ich von jeder konfessionellen Engherzigkeit frei zu sein.' Gewiß, im ganzen Buch ist der Standpunkt Wolfs positiv nicht gekennzeichnet; durch Subtraktion aber alles dessen, was er n i c h t gelten läßt, läßt sich doch unschwer die Domäne erkennen, in der er heimisch ist und in deren Gesichtskreis er die ganze Geschichte einspannen will; und dieser Gesichtskreis ist wahrhaftig klein genug.

Der Geist, der über dem ganzen Werke mit lähmendem Druck lastet und uns selbst auf jeder Seite zu einer lähmenden Vorsicht verurteilt, ist der Geist politisch-nationalistischer Intoleranz, der immer dann seine Herrschaft antreten kann, wenn die Geschichtschreibung den oben gekennzeichneten Weg geht. Nirgends außer in gelegentlichen an Germanomanie grenzenden Äußerungen* dominiert dieser enge, schwarz-weiß umpfählte Imperialismus mehr als in den ausgedehnt behandelten Abschnitten über das Verhältnis von Volk, Staat und Kirche zueinander. Heinrich Wolf hat nichts vergessen und nichts gelernt. Wenn er es auch nicht sagt, — wir müssen auch hier wieder nach dem angedeuteten Subtraktionsverfahren zu einem Urteil gelangen — so steht er doch auf dem Boden des heidnischen Staatsabsolutismus auch gegenüber der Religion, ohne die lächerlich anmutende, aber naturnotwendige Verquickung von absolutistischer Staatsauffassung und liberaler Religionsauffassung zu erkennen; zum mindesten hält auch er stillschweigend die völkisch-nationale und staatliche Gemeinschaft für die höchste ethische Daseinsform des Menschen, der sich die folgerichtig in einem seichten Liberalismus ausartende Religion nur als eine Funktion unterzuordnen hat; wo sich die Übernationalität der Religion gegen diese Erniedrigung sträubt, ist sie verderblicher theokratischer Universalismus. Daß aber bei dem nicht wegzuleugnenden Unheil, das der ununterbrochene Kampf zwischen freier Kirche und freiem Staat heraufbeschworen hat, so und so oft die heidnisch-staatliche Theokratie mehr die Schuld trägt als eine Gottesstaatidee außernationalen Charakters, wird unter dem diomedischen Zwang nationalistischen Gefühlsüberschwanges geflissentlich oder unabsichtlich übersehen. Die großen Könige des früheren Mittelalters sind nach Wolf ausgerechnet dann von ihrer Aufgabe abgewichen und klein geworden, wenn sie in der größeren Raumvorstellung ihrer Epoche lebten und gelegentlich den nationalgermanischen Faktor dem altchristlich-lateinischen unterordneten; unter dieser Voraussetzung muß von dem Verfasser freilich auch bedauert werden, daß Chlodwig nicht das arianische Christentum angenommen hat; muß über die unseligste Errungenschaft der deutschen

* Ein Beispiel (S. 396): ‚Die sogenannte Renaissance des 14.—16. Jahrh. ist e i n e g e r m a n i s c h e T a t, auch in Italien.' Die Spur eines Beweises für diese Behauptung sucht man vergebens. Oder sollte aus der Definition der Renaissance als ‚Wiedergeburt des freien Menschen' — ganz abgesehen von der Problematik dieses Schlagworts — sich allein schon der Charakter eines germanischen Ereignisses ergeben? Um aber auf Prof. Dr. Wolf nicht ganz allein den Tadel einer engbrüstigen, nationalistischen, antisozialen Omphaloskopie ruhen zu lassen, verweise ich auf die ganz merkwürdigen Gedankengänge eines H. Unold, ‚Politik im Lichte der Entwicklungslehre' 1912, dessen monistische Biologie gleichfalls zur Verherrlichung der alleinigen Souveränität der germanischen Rasse in der Welt führt.

Reformation, das Cujus regio, ejus et religio, d. h. die Einbannung des religiösen Genius in das Gefängnis des Staates bezw. der ständischen Aristokratie mit ein paar Zeilen hinweggegangen werden; muß das Ergebnis der französischen Revolution als „wesentlich negativ"* bezeichnet werden, nur ihr Erfolg, den omnipotenten Staat (und damit den kirchlichen Liberalismus) an Stelle des päpstlichen Absolutismus zu setzen, als vielleicht einziges Plus. So steht die Geschichte nicht als objektivierende Macht über den Geschehnissen, sondern muß als dienende Magd nur das Material für die nationalistische Unduldsamkeit herbeischleppen; sie muß ertragen, daß sie in den Parteigeist herabgezerrt wird. Dieser Geist ist aber weder objektiv, noch erzieherisch, noch deutsch. Wir können daher die Wolfsche Geschichtsanwendung ebensowenig annehmen wie einen nach pazifistischer Ideologie konstruierten Perikles oder ein Christusbild, das etwa ein Karl Kautsky nach marxistischen Theorien entwirft.

# Eine jüdisch-theistische Offenbarungsphilosophie / Von Otto Gründler

Das Gegenteil von dem, was Spengler prophezeit hat, scheint einzutreffen: der abendländische Mensch scheint sich nicht bei dem Stadium der Zivilisation, in dem wir noch mitten darin stecken, beruhigen zu wollen, er scheint durchaus nicht gesonnen zu sein, in angewandter Wissenschaft, Technik und Organisation aufzugehen. Das bezeugt das Wiedererwachen des religiösen Lebensgefühls und Hand in Hand damit die Auferstehung der Metaphysik, die sich heute verheißungsvoll ankündigt. Die Philosophie nur für Philosophen, ewig kreisend um das Erkenntnisproblem, wie eine Schlange, die sich selbst in den Schwanz beißt, beginnt durch schöpferische Tat überwunden zu werden. Neben den christlichen Metaphysiker Max Scheler ist in F r a n z R o s e n z w e i g ein vom positiven Judentum ausgehender getreten, trotz seiner klugen, von religiöser Gesinnung getragenen Auseinandersetzung mit dem Idealismus, mit der ganzen Philosophie ‚von Parmenides bis Hegel', doch ein Metaphysiker vom Geblüt der Hegel und Schelling. Er als erster hat es wieder gewagt, in seinem ‚S t e r n d e r E r l ö s u n g' (J. Kauffmann Verlag, Frankfurt a. M. 1921) mit e i n e m großen Wurf ein System der Philosophie hinzustellen, im Geist jener großen Metaphysiker des deutschen Idealismus, durch dies eine freilich sehr von aller idealistischen Metaphysik unterschieden, daß es die positive Offenbarung als Tatsache hinnimmt und versucht, mit ihrem Licht die Welt zu durchleuchten, während Hegel das Do ma rational erklären wollte. Die Philosophie, so führt Rosenzweig aus, sei in eine Sackgasse geraten durch Hegels Einbeziehung der Philosophiegeschichte ins System. ‚Weiter scheint das Denken nicht mehr gehen zu können, als daß es sich selber als die innerste Tatsache, die ihm bekannt ist, nun als einen Teil des Systembaus, und natürlich als den abschließenden Teil, sichtbar hinstellt' In dieser Richtung führt kein Weg mehr weiter, und wenn die Philosophie wieder jene für die nachhegelsche Periode charakteristische, vom persönlichsten Erleben ausgehende Standpunktsphilosophie, bei welcher die Individualität ihres Urhebers

* Es ist zu konstatieren, daß Wolf auch den sozialen Entwicklungen, namentlich der jüngsten Zeit, kein besseres Verständnis entgegenbringt als den religiösen. Konservativ-nationalistische Politik und kirchlicher Liberalismus gehen Hand in Hand, Kulturkampf und Sozialistengesetz sind Söhne desselben Prinzips.

im Mittelpunkt steht — am reinsten verkörpert vielleicht in Nietzsche —, überwinden will, muß sie Ausschau halten nach einem neuen, schöpferischen Prinzip, welches sie nur finden kann in der Offenbarung. Die Theologie ihrerseits, nachdem ihr in der historischen Kritik jede Autorität unter den Händen zerronnen war, hält nun nach der wahren Philosophie ‚als der echten, zu ihrer neuen Form passenden Auctoritas sehnsüchtig Ausschau'. Schon in diesen Worten findet Rosenzweigs besondere, von der christlichen grundverschiedene Stellung zur Offenbarung Ausdruck. Für ihn ist die Offenbarung lediglich Offenbarung der göttlichen Liebe und nicht auch eines bestimmten Glaubensinhalts. Dieser enge Offenbarungsbegriff verschließt ihm das Verständnis für das christliche Dogma, insbesondere für die Lehre von der Trinität, und ist das Leitmotiv seiner Auseinandersetzung mit dem Christentum. Dem Idealismus macht er den Vorwurf, er täusche Voraussetzungslosigkeit nur vor und setze in Wirklichkeit das eine erkennbare All voraus, das Rosenzweig erst aus der Dreiheit Gott, Mensch und Welt mit Hilfe der theologischen Kategorien Schöpfung, Offenbarung und Erlösung Gestalt gewinnen läßt. Er selbst aber geht von einer andern, nicht weniger willkürlichen Voraussetzung aus, derjenigen nämlich der völligen Einheit, Identität von Glauben und Wissen, Vernunft und Offenbarung. Seine Offenbarung enthält keinerlei übervernünftige Inhalte, seine Vernunft erkennt nur von der Offenbarung getragen. Daher seine Abneigung gegen die Übernahme der antiken Philosophie durch die Scholastik, welche eben Vernunft und Offenbarung klar scheidet, daher seine in Bausch und Bogen gewiß ungerechte Polemik gegen ‚die ganze Philosophie von Parmenides bis Hegel'. Trotzdem sind seine philosophiegeschichtlich-kritischen Exkurse höchst fesselnd; auch seine metaphysischen Entwicklungen bieten eine Fülle des Anregenden gerade für die christliche Philosophie, ebenso seine Behandlung der religiösen Fragen, die in einer Auseinandersetzung zwischen Judentum und Christentum gipfelt.

Rosenzweigs Metaphysik geht also nicht aus von der Voraussetzung des einen erkennbaren All, ihr System ist nicht wie das idealistische eindimensional, sondern mehrdimensional, es beginnt mit den ‚Elementen' Gott, Welt und Mensch, deren unleugbare Tatsächlichkeit Rosenzweig voraussetzt. Und wie alle Philosophie von Parmenides bis Hegel beim Sein anhebt, so Rosenzweig in striktem Gegensatz zu ihr beim Nichts — doch nicht beim absoluten Nichts, sondern bei einem gestaltenschwangeren, von dem aus sich der Weg zum Etwas gehen läßt. Nach dem Vorgang von Hermann Cohen versucht er, auf die Philosophie die mathematische Methode der Differentialrechnung zu übertragen, die ‚ihre Elemente nicht aus dem leeren Nichts der einen und allgemeinen Null, sondern aus dem bestimmten, jeweils jenem gesuchten Element zugeordneten Nichts des Differentials erzeugt. Das Differential verbindet in sich die Eigenschaften des Nichts und des Etwas, es ist ein Nichts, das auf ein Etwas, sein Etwas hinweist, und zugleich ein Etwas, das noch im Schoße des Nichts schlummert'. Jeweils bei einem bestimmten Nichts beginnen also Rosenzweigs Deduktionen in dreimaligem Ansatz, beim Nichts Gottes, der Welt und des Menschen. Wiederholt bemerkt der Verfasser, daß dieses vorausgesetzte dreifache Nichts nur ‚ein Nichts unseres Wissens' sei, seine Voraussetzung also nur Methode des Erkennens, notwendig, weil wir von Gott, Welt und Mensch eben zunächst noch gar nichts wissen. Nur gelegentlich deutet er an, daß dem Nichts unseres Wissens wohl auch ein ‚wirkliches Nichts' entsprechen müsse, aus dem sich dann durch ‚Selbstschöpfung' jene drei Elemente herausheben. Hier rühren wir an eine jener Unklarheiten,

von denen kaum ein Versuch, mit einem Wurf ein System der Philosophie aufzustellen, freibleiben kann. Wir werden später noch auf die weiteren Auswirkungen der Idee einer Selbstschöpfung der Elemente der Vorwelt zurückkommen. Eine andere Lücke der Darstellung ist es, daß das Ausgehen vom Nichts zwar höchst bestrickend, nicht aber als notwendig nachgewiesen ist. Rosenzweigs Ausführungen zeigen bestenfalls, daß man anstatt vom Sein auch vom Nichts ausgehen könne, nicht aber, daß man es müsse. Und wenn der Verfasser etwa, gemäß seiner Anschauung von der Mehrdimensionalität der Philosophie, beide Ansatzpunkte für gleichberechtigt hielte, so hätte er auch dies ausdrücklich feststellen müssen. Nur das persönliche Motiv für dieses Anheben beim Nichts lassen uns die Einleitungsabschnitte des Werkes ahnen: das Erlebnis des Todes, der Vernichtung, durch das die Menschheit in den letzten Jahren hindurchgegangen. Der Tod als Erwecker des ‚metaphysischen Bedürfnisses', als Musaget der Philosophie, führte Rosenzweig zum Anfang des Philosophierens beim Nichts.

Es gibt ‚zwei Wege . . . vom Nichts zum Etwas, den Weg der Bejahung dessen, was nicht Nichts ist, und den Weg der Verneinung des Nichts'. Wie nun Rosenzweig im einzelnen mit Hilfe der Urworte Ja und Nein und des beide verbindenden Und die Elemente Gott, Welt und Mensch aus dem Nichts hervorgehen läßt, können wir hier nur sehr umrißhaft wiedergeben. Gerade diesem Teil seiner Darstellung muß man nachrühmen, daß in ihm kein Wort zuviel steht. Aus dem Nichts Gottes leitet Rosenzweig durch Bejahung seine Physis, sein Wesen, durch Verneinung seine Macht ab, aus dem Nichts der Welt durch Bejahung ihren Logos, ihr Allgemeines, die Gattung, durch Verneinung ihre Gestaltenfülle, das Individuum; aus dem Nichts des Menschen schließlich durch Bejahung den Charakter, seine trotzig in sich selbst ruhende innerste Wesenheit, durch Verneinung seine Persönlichkeit, die sich einordnet unter die Individuen der Welt. Während sich nun das indische Denken einseitig in die durch das Ja erzeugten Seiten der Elemente versenkte, in die ewig sich gleich bleibende unbewegte Wesenheit, das chinesische dagegen lediglich das Nein berücksichtigte, die augenblickshaft ausgebreitete Fülle individuellen Seins, hat nur der griechische Geist das schöpferische Und gefunden, welches das Ja und das Nein zur Gestalt zusammenzwingt, den mythischen Gott, die plastische Welt und den tragischen Menschen erzeugend. Diese drei sind die Elemente der Vorwelt, stumm, verschlossen, ohne notwendige Beziehung zueinander. Der antike Gott ist der unbewegte Beweger, metaphysisch, jenseits der Welt, ohne Teilnahme am Los des Menschen, ‚er schenkt sich nicht, er liebt nicht, er muß nicht lieben'; die Welt ist in sich geschlossen, Gott und Mensch gegenüber blind und taub, ‚nach außen kraftlos und arm'; der Mensch ist das in sich selbst ruhende, über alle Welt hinweggehobene, trotzig ins eigene Innere starrende Selbst. Sinnbild dieser starren Vorwelt ist die Kunst. Das Mythische gibt ihr das Gesetz der äußeren Form, ‚das ewige Gesetz des gegen alles ihm Äußere unabhängigen Reichs des Schönen . . . die Welt als Gehalt das zweite Grundgesetz . . . die Geschlossenheit in sich selbst, den durchgängigen Zusammenhang jedes Teils mit dem Ganzen . . . kein Teil durch Vermittlung anderer Teile, sondern jeder unmittelbar dem Ganzen eingefügt . . . das Gesetz der inneren Form'. Das Menschliche schlechthin, das Selbst des tragischen Helden, das sich in seinem Trotz nicht in Worten aussprechen kann, dessen ganze erschütternde Einsamkeit beredt aus dem Schweigen der griechischen Tragödie spricht, verleiht der Kunst ihren Gehalt.

Jeder Versuch, vom Heidentum aus in die starren Elemente der Vorwelt

Leben und Bewegung zu bringen, sie miteinander zu verknüpfen, ist vergeblich; von hier aus gesehen, besteht keine notwendige und eindeutige Verbindung zwischen ihnen, ‚kein Drang in den dreien, zueinander zu kommen‘, hier herrscht das Vielleicht. Vielleicht ist Gott der Schöpfer, vielleicht die Götter nur Ausgeburten der ewigen Welt, vielleicht der Mensch das Maß aller Dinge, alle als Götter Verehrten nur Helden und Könige der Vorzeit — all diese Ordnungen der Elemente sind für das Heidentum gleichberechtigt und gleich möglich, alle hat die Antike durchprobiert, einen Wirbelwind von Widersprüchen hervorrufend. Nur der in der Offenbarung bezeugte Gottestag mit seinen drei Stunden Schöpfung, Offenbarung und Erlösung, kann zwischen den drei Elementen der Vorwelt notwendige und eindeutige Beziehungen setzen. Hier erst treten die Elemente des Alls aus ihrer Verschlossenheit heraus. ‚Erst der Gedanke der Schöpfung reißt die Welt aus ihrer elementaren Abgeschlossenheit und Unbewegtheit in den Strom des Alls hinein, öffnet ihre bisher ins Innere gekehrten Augen nach außen, macht ihr Geheimnis offenbar.‘ Die Schöpfung verbindet Gott und Welt, entzaubert die stumme, vorweltliche Welt, hebt sie aus dem ‚Sein‘ heraus ins tatsächliche ‚Dasein‘, allzeit ihre Tatsächlichkeit erneuernd; die Offenbarung der göttlichen Liebe verbindet Gott und Mensch, schließt im Wechselgespräch Gottes mit dem Menschen das starre Selbst auf und verwandelt es in die geliebte Seele; die Erlösung verbindet den Menschen mit der Welt und beide mit Gott, sie vollendet erst alle drei, schließt sie zusammen zur Einheit des Alls, der erlösten Überwelt, wo Gott alles in allem ist und jede Sprache aufhört, wie auch in der Stummheit der Vorwelt kein Wort laut werden konnte. Die Nacht vor Beginn des Weltmorgens der Schöpfung und die Nacht am Ende des Gottestages gleichen einander, wenn auch diese zweite Nacht nichts anderes ist als das Licht der Gottheit selbst.

Gemäß seiner Lehre, ‚daß schon . . . gewissermaßen vor- oder unterweltlich eine innere Selbstschöpfung, Selbstoffenbarung, Selbsterlösung jedes einzelnen Elements, Gott, Welt, Mensch, in sich selbst geschah‘, hat für Rosenzweig der Gedanke einer Schöpfung aus Nichts nur sehr bedingte Geltung. Erst von der durch die Erlösung zu Ende geschaffenen, vollendeten Welt aus gesehen, wäre die vorweltliche plastische Welt wirklich Nichts; am Weltmorgen der Schöpfung gewinnt die schon vorher vorhandene bloß ihre Geschöpflichkeit, ihr Kreaturbewußtsein, offenbart sie sich selbst als Kreatur. Während also Rosenzweig die erkenntnismäßigen Ansprüche einer von der Offenbarung unabhängigen Vernunft nicht anerkennt, und in der Meinung, ihre Anerkennung müsse notwendig zur Lehre von der doppelten Wahrheit führen, die Übernahme des lumen naturale der antiken Philosophie durch die christliche als einen Rückfall ins Heidentum tadelt, setzt er die antike Welt, den antiken Menschen und den antiken Gott, das ganze antike Bild des Alls schlechtweg als W i r k l i c h k e i t e n vor aller Schöpfung. Dieses Schondasein der Elemente Mensch und Welt vor ihrem Geschöpfsein, welches dem Begriff der Schöpfung seinen eigentlichen Sinn nimmt und ihn anthropomorphistisch umdeutet zur Umformung eines gegebenen Materials, scheint uns letzten Endes mit den Grundlagen von Rosenzweigs eigener Metaphysik nicht vereinbar. Durch die Urworte Ja und Nein steigen in ihr aus dem Nichts je zwei Seiten der Elemente empor, welche das Und zur Gestalt zusammenfügt. Mag Rosenzweig diese Worte auch ‚stumm‘ nennen, jedes Wort ist seinem Wesen nach ein gesprochenes, sprechbares, setzt einen Sprecher voraus. Wer soll das Ja, Nein, Und dieser vorweltlichen Entfaltung sprechen, wenn

nicht Gott? Wenn nicht der göttliche Logos am Anfang steht, wie könnte aus dem Nichts etwas werden? Unhaltbar wird dann freilich die Koordination der drei Elemente: Mensch und Welt entspringen dann nicht allein aus dem Nichts, sondern aus Gott und dem Nichts; auch das Nichts, aus dem Gott hervorging durch ein Ja und Nein, für das es außer ihm keinen Sprecher gegeben hätte, könnte dann nicht als Tatsächlichkeit an einem vor Gott beginnenden Anfang stehen, es könnte wirklich nur ein Nichts unseres Wissens sein, die ganze vorweltliche Selbstschöpfung, Selbstoffenbarung, Selbsterlösung Gottes nur ein Abbild unseres Erkenntnisprozesses, keine metaphysische Wirklichkeit — wenn man sie nicht in das Licht der christlichen Offenbarung rücken und in ihnen eine Vorahnung, eine in irrige Begriffe gefaßte Ansicht der inneren, trinitarischen Entfaltung der Gottheit sehen will. Ein innergöttliches Werden anzunehmen, ist Rosenzweig immer wieder gedrängt, er kann aber vom alttestamentlichen Standpunkt aus keine befriedigende Formel dafür finden. So verfällt er in die Lehre von der Erlösungsbedürftigkeit Gottes, die uns neuheidnisch anmutet, Hegelsches Erbgut, trotzdem auch die jüdische Mystik sie kennt in der Anschauung von der über die ganze Welt in Trümmern verstreuten und nach Erlösung lechzenden göttlichen Schechina — eine Lehre übrigens, welche Rosenzweig selbst anscheinend nicht recht befriedigt, denn immer wieder versucht er sie einzuschränken und ihrer Heidnischkeit zu entkleiden. So schreibt er auf Seite 303: ‚Gott . . . ist . . . Erlöser in viel schwererem Sinn als er Schöpfer und Offenbarer ist; denn er ist es nicht bloß, der erlöst, sondern auch der erlöst wird. Gott erlöst in der Erlösung, der Welt durch den Menschen, des Menschen an der Welt, sich selber. Mensch und Welt verschwinden in der Erlösung, Gott aber vollendet sich. Gott wird erst in der Erlösung das, was der Leichtsinn menschlichen Denkens von je überall gesucht, überall behauptet und doch nirgends gefunden hat, weil es eben noch nirgends zu finden war, denn es war noch nicht: All und Eines.' Vierzig Seiten später sieht sich Rosenzweig genötigt, diese Worte, in denen ein evolutionistischer Pantheismus anklingt, bis fast zum Widerruf einzuschränken: ‚Zeit und Stunde — sie sind ja nur vor Gott ohnmächtig. Denn für ihn allerdings ist die Erlösung so alt wie Schöpfung und Offenbarung, und so prallt, gerade insofern er nicht bloß Erlöser, sondern auch Erlöster, die Erlösung also ihm Selbsterlösung ist, jede Vorstellung eines zeitlichen Werdens, wie sie eine freche Mystik und ein hochtrabender Unglaube ihm gern andichten, von seiner Ewigkeit ab. Nicht er selbst für sich selbst, sondern er als Erlöser von Welt und Mensch braucht Zeit, und nicht weil er sie braucht, sondern weil Mensch und Welt sie brauchen. Denn für Gott ist die Zukunft keine Vorwegnahme; er ist ewig und der einzig Ewige, der Ewig schlechtweg.' In diesem Widerspruch rächt sich das Verwischen der Grenze zwischen Vernunft und Offenbarung und der enge, an moderne Gefühlsreligion anklingende Offenbarungsbegriff, welcher nur eine Offenbarung der Liebe Gottes kennt, nicht auch die Enthüllung übernatürlicher, der menschlichen Vernunft unzugänglicher Wahrheiten. Denn jene über alle Zeit erhabene, innergöttliche Entfaltung, welche die Vernunft ahnt, ohne sie doch jemals zu begreifen, kann nur erfaßt werden in der offenbarten Zeugung des Sohnes durch den Vater und im offenbarten Geisteshauch beider.

Während so an manchen Stellen des ‚Sterns der Erlösung' Gott als erlösungsbedürftig erscheint, als abhängig von seinem eigenen Geschöpf, glaubt Rosenzweig, um von der Idee Gottes und der Schöpfung alle Bedürftigkeit fernzuhalten, den Begriff der Schöpfung aus Liebe ablehnen zu müssen. Er gibt

ist der Choral der Psalmen und der Liturgie Wahrzeichen der Erlösung. Im gemeinsamen Gebet der gläubigen Gemeinde beginnt die Erlösung hereinzubrechen; in dem Augenblick, wo alle Welt ohne Ausnahme gemeinsam das Gebet um das Kommen des Reiches, und nur dies eine Gebet, beten könnte, in diesem Augenblick wäre das Reich wirklich da. So ist die Liturgie, der immer von neuem beginnende Kreislauf des Kirchenjahres, in welchem die Ewigkeit hineinragt in die Zeit, der Anfang der Erlösung. Hier erhält nun auch die Kunst, die wir kennen lernten als Sinnbild des vorweltlichen Alls, in Kult und Sakrament einen neuen, tieferen Sinn. Indem sie sich einordnet in das Werden der erlösten Überwelt, findet sie, ihrer Selbstgenügsamkeit entkleidet, ‚aus jenem Sonderreich den Rückweg ins Leben . . . , ohne auch nur einen Funken von ihrer Herrlichkeit einzubüßen'. Aus dem idealen Raum und der idealen Zeit des Kunstwerks hat sie sich in den wirklichen Raum des Gotteshauses begeben und in die wirkliche Weltzeit der Offenbarung, des Kirchenjahres, eingegliedert. Sie stiftet unter der vom Raum des Gotteshauses umschlossenen Menschenschar Gemeinschaft des Schweigens und des Hörens, bereitet sie so zum gemeinsamen Hören des Wortes und zum gemeinsamen Empfang des Sakramentes.

In diesem Abschnitt ist Rosenzweig ganz homo religiosus, frei von aller Modernität, die hier so leicht in Ästhetizismus verfällt. Merkwürdig nah berühren sich seine Ausführungen mit der christlichen liturgischen Bewegung, trotzdem sie am jüdischen Gottesdienst orientiert sind und die Hauptfeste des christlichen Kirchenjahres zwar auch behandeln, aber doch ohne jenes letzte, innerste Verständnis des gläubig an ihnen Teilnehmenden. Es ist dies meines Wissens der erste Versuch, einem metaphysischen System eine ausgearbeitete Philosophie der Liturgie einzugliedern, ja nicht nur einzugliedern, sondern sie ihm geradezu als Krone aufzusetzen. Schon an und für sich, abgesehen von den zahlreichen schönen Einzelheiten, auf die wir hier nicht eingehen können, sollte er die christliche Philosophie zur Nacheiferung anspornen.

Rosenzweig macht die Liturgik geradezu zum ‚Organon' seines dritten, abschließenden Teils, während das des ersten die Mathematik und das des zweiten die Grammatik gewesen. Die Rolle der Grammatik und Sprache bei der Schöpfung, die Zuordnung der einzelnen Wort- und Kunstformen zur Schöpfung, Offenbarung und Erlösung und andere bedeutsame Gedanken des Verfassers können wir leider nicht mehr in unseren kurzen Überblick über sein System einbeziehen. Manches, wie z. B. die Logik und Erkenntnistheorie, ist bei Rosenzweig selbst nur angedeutet; mancherlei weitschichtige Probleme werden bei ihm in einer kurzen Bemerkung abgetan, wie z. B. die Frage der Beweisbarkeit Gottes, die schlechtweg verneint wird. Auf all dies einzugehen, solange der Verfasser nicht die Begründung dazu gibt, wäre fruchtlos. Auch scheinen einige wichtige Begriffspaare wie Sein und Dasein, Erlebnis und Schau im ‚Stern der Erlösung' noch nicht genügend geklärt. Sie werden einfach angewendet, und dem Leser bleibt es überlassen, sich dabei das Richtige zu denken. Bei aller Abneigung gegen trockene, schulmäßige Darstellung und bei aller Bewunderung für Rosenzweigs an Schopenhauer erinnernde flüssige und bildhafte Sprache hielte ich hier doch eine schärfere Fassung der Begriffe für erwünscht. Doch derartige Lücken und Unklarheiten sind im Wesen der Sache begründet: ein wirklich das Ganze der Philosophie umfassendes System in **einem** Bande kann immer nur ein Entwurf sein, der im Verfasser die Lust zu weiterer, gründlicher Ausgestaltung lebendig erhält, und im Leser den Wunsch und die Bereitschaft weckt, sich in eine solche zu ver-

senken. Ein metaphysisches System im ersten Anlauf zu erringen, und auf so knappem Raum, daß die Übersichtlichkeit des Ganzen nicht leidet, darzustellen, ist ja eigentlich nicht möglich; der geborene Metaphysiker zeigt sich eben darin, daß er es nicht lassen kann, dieses Unmögliche dennoch zu unternehmen.

Und der etwas über 500 Seiten starke Band des ‚Sterns der Erlösung' enthält noch mancherlei mehr als nur eine Metaphysik. Die allenthalben eingestreuten, geistvollen philosophiegeschichtlichen Betrachtungen über indische und chinesische Philosophie, über den Islam, über Schopenhauer und Nietzsche, nicht zuletzt auch die überlegene Kritik des Idealismus machen allein schon das Buch lesenswert. Man erinnert sich da gern daran, daß Rosenzweig zuerst, in seinem Buch ‚Hegel und der Staat' (R. Oldenbourg, München 1920), als Geisteshistoriker auftrat. Auf die große methodische Bedeutung seines Versuches, die Philosophie aus dem Erlebnis heraus zu verstehen, haben wir schon beim Erscheinen des ersten Bandes hingewiesen (Hochland XVIII 1, S. 112 ff., Oktober 1920). Im ‚Stern der Erlösung' weist Rosenzweig nun selbst die historischen und metaphysischen Wurzeln auf, aus denen sein Hegelbuch entstand — ohne dieses übrigens zu erwähnen. ‚Die Philosophie — wir dürfen uns hier nicht scheuen, schon gelegentlich Gesagtes wieder aufzunehmen — hat um 1800 ihre selbst gestellte Aufgabe der denkenden Erkenntnis des Alls gelöst; indem sie sich selbst in der Geschichte der Philosophie begriffen hat, ist ihr nichts mehr zu begreifen übrig.' So mußte nun ein neuer Begriff der Philosophie aufkommen, einer Philosophie, die nicht mehr das objektiv denkbare All zum Gegenstand hat, sondern ‚Weltanschauung' ist, in welcher ‚an Stelle des alten, berufsmäßig unpersönlichen Philosophentyps, der nur ein angestellter Statthalter der — natürlich eindimensionalen — Philosophiegeschichte ist, ein höchst persönlicher, der des Weltanschauungs-, ja Standpunktsphilosophen tritt'. Hier nähert sich Rosenzweig der Auffassung Schelers vom Wesen der Philosophie als eines Erzeugnisses nicht des Intellekts allein, sondern des g a n z e n Menschen. Nur von dem in seiner Biographie erst restlos sich enthüllenden ganzen Menschen aus läßt sich also seine Philosophie verstehen: ‚Das eigentliche Wesen des Menschen . . . vollendet sich erst im ganzen Ablauf seines Lebens. Es ist überhaupt nicht, es wird. Das Eigenste des Menschen ist eben sein Schicksal.'

Es ist Rosenzweig wirklich gelungen, die Vielen so fremde, teils als wirklichkeitsferne Konstruktion, teils als sklavische Nachbildung der Wirklichkeit des preußischen Staates erscheinende Staatslehre Hegels aus seinem Schicksal heraus verständlich zu machen. Der jugendliche Revolutionsschwärmer und Weltverbesserer fand die Welt unverbesserlich und geriet so in steigende Weltentfremdung und Feindschaft gegen die Welt, welche schließlich in Unterwerfung unter die Welt, unter das Schicksal endete. Um an ihr nicht zugrunde zu gehen, um trotz des Verzichts auf gewaltsame Auflehnung gegen das Bestehende nicht die Hoffnung auf endliche Verwirklichung seiner Ziele zu verlieren, mußte er das Schicksal als ein in sich selbst sich wandelndes fassen, als Geschichte. Von hier aus erlebte er die greifbarste geschichtliche Wirklichkeit, den Staat, als Schicksal, dem man sich unterordnen müsse, und damit als Macht — Macht zunächst dem Einzelnen gegenüber, und erst in zweiter Linie Kriegsmacht gegen außen. So rückte der Staat an die Spitze des Systems, um seltsamerweise gerade im Augenblick höchster staatlicher Machtentfaltung, als Napoleon, für den sich Hegel warm begeisterte, halb Europa unterworfen hatte, seinen Platz dem ‚Geist' zu räumen und an die zweite Stelle zu treten. Alle Siege der Franzosen schienen Hegel bedeutungs-

los gegenüber den Leistungen des deutschen Geistes, die ihm ein neues Weltalter ankündigten. Doch begrüßte er als ‚Miterbe der Revolution' den Zerfall des Deutschen Reiches und baute seinen Staatsgedanken weiter aus in engster Fühlung mit der Wirklichkeit seines Heimatlandes, des ‚souveränen' Rheinbundstaates Württemberg. Als er nach Berlin ging, waren schon alle Grundbegriffe des endgültigen Systems ausgebildet. ‚An fast allen . . . Punkten erweist sich die oberflächlich naheliegende Vermutung eines unmittelbaren und wohl gar noch beabsichtigten Modellverhältnisses zwischen Hegel und seinem Brotgeberstaat als falsch. Die Wahrheit ist vielmehr, daß Hegel und der preußische Staat Zeit- und gewissermaßen auch Alters-, nämlich Schicksalsgenossen sind. Die gleichen Weltgewitter haben sich über beiden, dem empfänglichen und verarbeitungsgewaltigen Geiste des Philosophen und dem starken und regenerationsfähigen Leibe des „auf Intelligenz gegründeten" Staates entladen.'

Da Rosenzweig selbst stark im Hegelschen Staatsgedanken befangen bleibt, seine Grenze nur darin sehend, daß er seiner ganzen geschichtlichen Stellung nach nicht bis zur Idee des Nationalstaates ausreifen konnte, vermag er auch seine letzte seelische Wurzel nicht klar aufzuzeigen. Uns scheint sie faßbar in folgenden Worten der Rechtsphilosophie über das Verhältnis von Kirche und Staat: ‚Über den besonderen Kirchen hat der Staat die Allgemeinheit des Gedankens, das Prinzip seiner Form gewonnen und bringt sie zur Existenz. . . . Es ist daher soweit gefehlt, daß für den Staat die kirchliche Trennung ein Unglück wäre oder gewesen wäre, daß er nur durch sie hat werden können, was seine Bestimmung ist, die selbstbewußte Vernünftigkeit und Sittlichkeit.' Was Hegel hier als wirklichen Entwicklungsprozeß auffaßt, das müssen wir in seine eigene Seele verlegen; sein Gedanke des Staatsabsolutismus ist die notwendige Folge der Zertrümmerung der einen und allgemeinen Kirche. Er entspringt aus der Tragödie des modernen Menschen, welcher, herausgerissen aus der kirchlichen Gemeinschaft, sich mehreren anscheinend gleichberechtigten Kirchen gegenübersieht und in seinem Drang nach absoluter Gemeinschaft, der dem Menschen nun einmal unausrottbar innewohnt, irgendetwas anderes ergreift — in diesem Falle den Staat — und sich zur absoluten Gemeinschaft umdichtet. Daß Hegel gerade den Staat verabsolutiert und nicht etwa irgendeinen Literatenklüngel oder irgendeinen Verein von Kunstgenießern, ist nur ein Zeichen seines gesunden, ganz unmodernen Wirklichkeitssinnes.

Bei seinem jüdischen Biographen erscheint diese Haltung Hegels wesentlich motifiziert durch den Dualismus zwischen dem staatlosen, ‚ewigen Volk' der Juden, das für Rosenzweig selbst die absolute Gemeinschaft ist, und den ‚Völkern der Welt', welche, mehrere Kirchen kennend, den Halt des absoluten Staates nicht missen können. Jenes befindet sich jenseits des Staates, jenseits der Zeit. Ohne äußere Stütze in Heimaterde und staatlicher Organisation gründet es seinen Zusammenhalt rein auf die Gemeinschaft des Blutes. ‚Im Gottesvolk ist das Ewige schon da, mitten in der Zeit. In den Völkern der Welt ist reine Zeitlichkeit. Aber der Staat ist der notwendig immer zu erneuende Versuch, den Völkern in der Zeit Ewigkeit zu geben. . . . In hemmungslosem Wechsel und Wandel scheint die Geschichte zu verrauschen. Da kommt der Staat und hängt über den Wandel sein Gesetz. Nun ist mit einem Male etwas da, was beharrt.'

Im Besitz des ‚ewigen Lebens', in seiner staatlosen, zeitlosen Abgeschlossenheit, der Erlösung gewiß auf das Ende wartend, ist das auserwählte Volk unfähig, in die Zeit zu wirken. Die Welt aber ist noch nicht am Ziel, sie ist noch

auf dem Weg zum Ziel. So muß neben das ‚ewige Leben' mit Notwendigkeit der ‚ewige Weg' treten, neben das Kernfeuer des Sterns der Erlösung seine Strahlen, seine Ausstrahlung in die Welt, neben die Blutsgemeinschaft die Geistesgemeinschaft, neben das Judentum das Christentum. ‚So haben wir beide an der ganzen Wahrheit nur teil.' Rosenzweig will also den jüdischen Naturalismus des Bluts, der ja, wenn er sich selbst ernst nimmt, gar keine Proselyten machen kann, nicht überwinden, sondern durch die Anerkennung, daß das Christentum für die Völker der Welt der einzig wahre Weg und so gewissermaßen mit dem Judentum gleichberechtigt sei, ergänzen. ‚Das ist beiden, dem ewigen Leben wie dem ewigen Weg, gemeinsam, daß sie ewig sind. . . . Ewiges Leben und ewiger Weg — das ist verschieden wie die Unendlichkeit eines Punkts und einer Linie. Die Unendlichkeit eines Punkts kann nur darin bestehen, daß er nie ausgewischt wird; so erhält er sich in der ewigen Selbsterhaltung des fortzeugenden Bluts. Die Unendlichkeit einer Linie aber hört auf, wenn es nicht mehr möglich wäre, sie zu verlängern; sie besteht in dieser Möglichkeit ungehemmter Verlängerung. Das Christentum als ewiger Weg muß sich immer weiter ausbreiten. Bloße Erhaltung seines Bestandes bedeutete ihm den Verzicht auf seine Ewigkeit und damit den Tod. Die Christenheit muß missionieren. Das ist ihr so notwendig wie dem ewigen Volk seine Selbsterhaltung im Abschluß des reinen Quells des Bluts vor fremder Beimischung.'

Die in die Welt hinausgehenden Strahlen des Sterns gehen auseinander, entfernen sich voneinander, die Gefahr des Christentums ist die Zersplitterung. Rosenzweig hält seine Spaltung in drei Kirchen, in die morgenländische Kirche der Geistwahrheit, in die protestantische des Menschensohnes und in die katholische des Gottesreiches, für notwendig, für im Wesen des Christentums selbst begründet, und wenn er auch eine neue ‚johanneische' Epoche des Christentums kommen sieht, eine Johanneskirche, deren erster Vater Goethe gewesen sei, so soll diese doch selbst keine sichtbare Gestalt gewinnen, sondern sich nur auswirken in einer ‚Neubelebung der alten Kirchen', die sich anbahnt durch den Eintritt der östlichen Kirche in den Kreis der abendländischen Christenheit und durch die Befreiung und Aufnahme der Juden in die christliche Welt. Diese beiden großen kirchengeschichtlichen Ereignisse werden ‚den in Liebe und Glauben mehr als in der Hoffnung geübten christlichen Völkern' wiederum die Hoffnung einpflanzen, ‚die Grundkraft der neuen vollendeten Welt'.

Für die Notwendigkeit der Kirchenspaltung führt Rosenzweig nun freilich nicht wie Hegel politische Gründe an, sondern lediglich religiöse. Schon seine Bezeichnung der drei christlichen Kirchen nach je einer der göttlichen Personen zeigt es, daß ihn hier wiederum sein mangelndes Verständnis für das Dogma, vor allem für die zentrale Dreieinigkeitslehre, der enge jüdische Offenbarungsbegriff, auf einen Irrweg führt. Er formuliert selbst einmal den Gegensatz zwischen jüdischer und christlicher Gläubigkeit. Diese ist ‚der Glaube als Inhalt eines Zeugnisses . . . der Glaube an etwas. Das ist genau das Entgegengesetzte wie der Glaube des Juden. Sein Glaube ist nicht Inhalt eines Zeugnisses, sondern Erzeugnis einer Zeugung. Der als Jude Gezeugte bezeugt seinen Glauben, indem er das ewige Volk fortzeugt. Er glaubt nicht an etwas, er ist selber Glauben; er ist in einer Unmittelbarkeit, die kein christlicher Dogmatiker für sich je erschwingen kann, gläubig'. So wenig wir diese Übertragung des Glaubens rein durch die natürliche Zeugung verstehen können, so unfaßbar uns überhaupt schon der Gedanke eines Glaubens ist, der nicht Glauben an etwas sein soll, ebensowenig

scheint es der Jude begreifen zu können, daß wir einen Inhalt gläubig als Tatsache annehmen, der für die Vernunft und selbst für das Gefühl nicht mehr faßbar ist, daß trotz unseres nur sehr bruchstückhaften Verständnisses des Mysteriums der Trinität in uns die Gewißheit der Einheit des Dreieinigen Gottes als seelische, lebenschaffende Kraft lebendig ist und uns, über allen Zweifel erhaben, zielsicher unseren Weg gehen läßt. ‚Daß Gott Geist ist, steht unverbunden daneben, daß er alles in allem sei und unverbunden auch neben dem andern, daß der Sohn, der der Weg ist, auch die Wahrheit sei' — unverbunden freilich für den, dem es nicht das Band des Glaubens verknüpft. Ein solcher nur kann davon reden, daß das Christentum nie über die drei Gefahren der Gottvergeistigung, Gottvermenschlichung, Gottverweltlichung hinauskomme, ein solcher nur muß für die drei Personen der Gottheit je eine eigene Kirche fordern.

So ist Rosenzweigs Anschauung vom Christentum, wenn sie uns auch vom Standpunkt des Judentums aus gewiß ganz außergewöhnlich weit entgegenkommt, doch nur sehr von außen gesehen. Nur wer ‚draußen' steht, im Judentum, kann behaupten, das Dasein des Juden in seinem vollendeten ewigen Leben sei dem Christen stets eine unbequeme, stumme Mahnung. ‚Dies Dasein des Juden zwingt dem Christentum in alle Zeit den Gedanken auf, daß es nicht bis ans Ziel, nicht zur Wahrheit kommt, sondern stets — auf dem Weg bleibt. Das ist der tiefste Grund des christlichen Judenhasses, der das Erbe des heidnischen angetreten hat.' Nein, der Judenhaß ist und bleibt heidnisch, ein blinder Rasseninstinkt, und wird auch als solcher von allen wahren Christen bekämpft. Und da wir nicht befangen sind im jüdischen Naturalismus des Blutes, haben wir auch gar keinen Grund, die Juden heimlich um ihres ‚ewigen Lebens' willen zu beneiden. Denn wir wissen uns im Besitz des ewigen Lebens in einem höheren Sinn als dem der Blutsgemeinschaft. Die ewig organisch wachsende Geistgemeinschaft der Kirche, die trotz aller zeitlichen Zersplitterung der Idee und dem Ursprung nach nicht dreigeteilt, sondern eine ist, verkörpert es uns; an Stelle der körperlichen Zeugung ist bei uns als fortpflanzende Macht die geistige getreten: die apostolische Sukzession. In ihr besitzen wir eine Bürgschaft für den Ursprung der Kirche in Christus; es ist nicht wahr, daß — wie Rosenzweig meint — das unbezweifelbare Dasein der Juden der einzige Beweis für das Christentum wäre. Das Dasein der Kirche und ihrer Tradition ist wohl ein stichhaltigeres Zeugnis, denn es könnte wohl Juden gegeben haben, ohne daß ein Christus unter ihnen erschienen wäre. Von Christus her unseren Ursprung nehmend, sind wir ein Baum, der ewig wächst, bis an das Ende der Zeiten; das Judentum in seiner Verabsolutierung der Rasse scheint uns nicht am Ziel, sondern auf einem toten Punkt angekommen. Wir sind nicht bloß Strahlen, die von einem uns fremden Kern ausgehen, wir tragen auch den Kern in uns, das Samenkorn des Kreuzes, aus dem der Baum der Kirche gewachsen. Die Gefahren der Gottvergeistigung, Gottvermenschlichung, Gottverweltlichung werden wir immer wieder überwinden durch die in uns lebendige dreieinige Kraft der Gottes-, Nächsten- und Weltliebe. Die Gottesliebe der Kern, Nächsten- und Weltliebe die Strahlen, das ist *unser* Stern der Erlösung.

# Rundschau

## Zeitgeschichte

**‚Das rätselhafte Deutschland'** nennt der Kulturkritiker Oskar A. H. Schmitz eine Broschüre (Georg Müller, München 1920), in der er eine Zukunft Deutschlands jenseits von Militärherrschaft und sozialistischer Revolution herbeisehnt. Hierzu ist ihm Voraussetzung, daß der Deutsche sich wiederum seines Wesens, der ihm eigentümlichen Gaben bewußt werde, und so — nach dem Imperativ ‚Werde, der du bist' — die echte deutsche Kultur in der europäischen Völkerfamilie zur Geltung bringe. ‚Politisch sind diese Gaben nicht'; deswegen sieht sich der Verfasser vor allem nach jemandem um, der uns von dem Zwang befreien soll, etwas zu treiben, was wir nicht können, nämlich Weltpolitik. Das ist der Engländer. ‚Die Würfel sind gefallen. Zwischen den Wolken des französischen Hasses, der nach neuen Bündnissen sucht, und den amerikanischen Nebeln einer wahllosen Völkerverbrüderung taucht eine mögliche Wirklichkeit auf: Die Vereinigten Staaten von Europa unter Führung des einzigen Volkes, das seit den Römern wahre staatsmännische Begabung bewiesen hat: Der Engländer.' Der Verfasser erinnert sich zwar auch des Abträglichen, das er uns in seinen früheren Werken ‚Das Land ohne Musik' usw., von England erzählt hat, und findet dann die Brücke also: ‚Was ich an England table, die einseitige Richtung auf Zivilisationswerte, unter denen seine alte Kultur abstirbt, gerade das ist es, weshalb ich es zur Führung Europas für einzig geeignet halte. Eine französische Leitung wäre genau so unerträglich wie eine deutsche. Wo die Franzosen heute hinkommen, erbittern sie durch ihre Franzisierungsversuche ebenso wie wir es früher durch Germanisierungsversuche taten. Den Engländern sind diese Fragen, eben infolge ihrer politischen Gleichgültigkeit gegen Kultur, unwichtig . . . Die Engländer kennen den Begriff der Kulturpolitik nicht; sie wollen nur zivilisieren.' ‚Selbst wenn wir — was ausgeschlossen ist (warum?) — schließlich nichts anderes als ein Dominion des englischen Weltreichs wären, unsere Kultur, Sprache, Gesittung, Eigenart würde von den Engländern gewiß weniger gefährdet als von den Feldwebeln und Handlungsreisenden deutscher Nation.'

Wenn nun der Deutsche als ein wahrer Hans im Glück alle Ansprüche der Wilhelminischen Episode von sich geworfen hat, was bleibt ihm dann? Der deutsche Geist; Dichtung, Philosophie, Musik; das Hinuntersteigen in die Tiefen des Unendlichen und die Verkündigung der Erkenntnisse, die in solchen Abgründen gewonnen werden; die besonders enge Beziehung zum Unendlichen. ‚Unsere Stellung in jenem von England geführten Europa wird glänzend sein. Das alternde England ist weiser als wir und muß darum das Haupt unseres Erdteils sein, unser Blut dagegen ist noch reicher, darum seien wir das Herz. Gewinnt England die Überzeugung, daß es sich politisch völlig auf uns verlassen kann, dann werden wir bald dank unserer regen praktischen wie geistigen Produktivität der Hauptpfeiler dieses Europas werden. Grundbedingung ist, daß der Schwerpunkt des Deutschen Reiches wieder dort ist, wohin er gehört, nämlich im Süden.'

‚In der Hegemonie des unseligen Militärstaates Preußen, in der Tatsache, daß Bismarck ‚die deutsche Einheit ohne den deutschen Geist' schaffen mußte, sieht Schmitz den Grund für das Hochkommen des unerträglichen Wilhelminischen Menschentypus, des ‚Ersatzdeutschen'. Dieser

aber unter den Opfern zusammenbrachen, waren Schwächlinge oder Egoisten. Es kommt also alles auf den Erweis des Satzes an, ‚was dieser Krieg eigentlich war: den Führern erwünscht, von dem Volk durch die Entartung seines Wesens solidarisch mitverschuldet‘. Schmitz hält sich nun von der Geschmacklosigkeit Fr. W. Foersters fern, eine klar zutage liegende Stimmungswertung durch einen historischen Scheinbeweis aufzudonnern. Aber was er und jener — dem eigenen Volke zur Last legen können, ist doch nur das, daß es durch eine pathetische und spielerische Machtbetonung, daß es durch eine Idealisierung des Militärdienstes und des Krieges den Feinden den Vorwand gab zu ihrem Vernichtungswillen. Das Rüsten und das Prahlen war dumm und schädlich, aber nicht in sich schlecht. Was aber Schmitz als die tiefste Gedankenbewegung der Feinde aufzeigt, ist in sich schlecht und verbrecherisch: ‚Ihr habt da seit 1888 einen neuen Menschentyp entwickelt, den wilhelminischen Ersatzdeutschen . . . Da sämtliche Völker . . . in dem Abscheu vor diesem die Welt beunruhigenden Typus einig sind, haben wir uns zusammengetan, um die Erde von ihm zu säubern.‘ Würde Schmitz in seiner Verherrlichung des Kulturellen nicht blind sein für das objektiv Sittliche, er würde ein anderes Gericht über die Vergangenheit fällen und würde viel weniger verschlungene Wege in die Zukunft weisen.

Noch fremder aber sind ihm die harten wirtschaftlichen Tatsachen. Es ist nicht zu erkennen, ob ihm bewußt geworden ist, daß ‚das Volk der Handlungsreisenden und Feldwebel‘ durch die doppelte Bevölkerungsziffer auf dem gleichen Boden von dem ‚Volk der Dichter und Denker‘ in der patriarchalischen Goethezeit verschieden ist. Der Zwang, die 60 Millionen zu ernähren, hat uns längst in einen größeren Verband hineingerissen, als ‚die vereinigten Staaten von Europa‘ je werden könnten. ‚Die Zwecklosigkeit der militärischen Erfolge‘ in dieser wirtschaftlichen Völkergemeinde sehen aber die Sieger viel langsamer und unlieber ein als die Besiegten.

Reine Literatenideologie aber ist es schließlich, wenn dem Verfasser in der Sehnsucht nach der national-esoterischen und zugleich kosmopolitischen Kulturfamilie die Volks- und Staatsgemeinschaft zu einem reinen ‚Zweckverband‘ ‚ohne jedes idealistische Pathos‘ verblaßt ist, dessen Vorteile man sich durch Steuern erkauft, ohne eine weitere Verpflichtung zu übernehmen. Nur so sind so widerliche Ausführungen zu verstehen, wie diese: ‚Nicht der einzelne hat den Staat, der Staat hat ihn zu verteidigen, und zwar durch ein freiwilliges, natürlich streng diszipliniertes Berufsheer, dem das Raufen, der Glanz der Uniform, die vielen Mädel und das viele Bier, kurz das Soldatenleben in seiner Mischung von Verantwortungslosigkeit und Gebundenheit Spaß macht. Wohl wird ein solches Heer auch viel Gesindel umfassen, aber besser, dies Gesindel bleibt kaserniert, als der knechtische, teils zügellose Geist der Soldaten wird durch die allgemeine Dienstpflicht, wenn auch verdünnt, über das ganze Volk ausgebreitet. Wem fällt da nicht die Ähnlichkeit mit der Prostitution auf, deren versuchte Abschaffung das Gift nur in weitere Frauenkreise zu verbreiten pflegt?‘ — Man darf dem Verfasser dankbar sein für sein krasses Bild, wodurch er den Irrtum seiner Literatenabneigung gegen das Militär zum Bewußtsein bringt. Staat und Volk sind ebenso notwendige und organische Gemeinschaftsformen für das Sein des einzelnen wie Ehe und Familie. Die Funktion des Schutzes dieser Gemeinschaft von ihr selbst trennen und statt auf Hingabe auf Käuflichkeit gründen zu wollen, ist ebenso widernatürlich wie die Trennung des Geschlechtsgenusses von der Ehe. Wenn der

Deutsche zwar auch das taumelnde ‚la France' nicht auf den Lippen trägt, weil ihm sein Vaterland noch nicht innerlich anschaubar geworden ist, so soll man ihm doch nicht die natürlichen und tragenden Kräfte des Gemeinschaftslebens zerstören.

Aber das will ja Schmitz gar nicht. Er hat uns nur wiederum eine literarische Frühgeburt geschenkt. Viele werden sich von ihr abgestoßen fühlen und die keimenden Werte übersehen, die sich im ‚rätselhaften Deutschland' regen. Seine letzte Meinung ist ja doch diese: ‚Wilson oder Lenin? Die Ideen beider Männer sind gescheitert . . . Der Westen und der Osten haben versagt. Noch hat die Mitte des Erdteils nicht gesprochen . . . Wir müssen endlich über den Erbfehler des ewigen Protestierens hinauswachsen . . . Protestantismus und Revolution sind nicht Selbstheit und Freiheit, sondern Umwege dazu, die meist zu Irrungen des Trotzes werden. Trotz aber ist tiefste, heimlichste Verknechtung an das, dem man trotzt . . . Sinnvolle Liebe tut uns not, die alle Keime pflegt und aus einem guten Gewissen das klar unterscheidet, was gut und böse ist.'

Dr. Fr. X. Eggersdorfer.

# Religion

**Wiederherstellung der Messe.** Die protestantische Theorie stellt die Einzelseele auf sich, die Kirche gliedert sie ein in ihre Gemeinschaft. Höhepunkt dieser Vergemeinschaftung ist die Kommunion. Die communio mit Christus und darum auch mit den Gliedern seines mystischen Leibes. ‚Wie dieses Brot (als Weizen) auf den Bergen zerstreut war und, da es sich zusammenfand, eins wurde, so soll sich auch zusammenfinden Deine Kirche von den Enden der Erde zu Deinem Reich,' betet die Gemeinde in der Zwölfapostellehre. Ist die eucharistische Frömmigkeit unserer Tage in diesem Sinn Gemeinschaftsfrömmigkeit? Ist die Messe, wie zu erwarten wäre, im Gegensatz zum protestantischen Gottesdienst Gemeindegottesdienst oder haben die recht, die das Verhältnis umkehren? Indem die Kommunion von der Messe sich loslöste und aus ihrem ursprünglichen liturgischen Zusammenhang versetzt wurde in die Umgebung privater ‚Kommunionandachten', wurde ihr Charakter als gemeinschaftliches Opfermahl verwischt, der Charakter der Messe als Gemeindegottesdienst verdunkelt. Diesen falschen Weg, den die Entwicklung der katholischen Frömmigkeit gegangen ist, zeigt ein Aufsatz des Jesuiten Joseph Kramp im Dezemberheft 1921 der ‚Stimmen der Zeit', dem wir so weittragende Bedeutung beimessen, daß hier seine leitenden Gedanken wiedergegeben seien. Kramp stellt die Frage ‚Opfermahl oder Kommunionandacht?' ‚Kommunion innerhalb oder außerhalb der Messe?' könnte sie lauten, auf die nüchternste Formulierung gebracht. Aber im Verlaufe der Untersuchung wird es überraschend klar, daß es wenigstens diesem Liturgiker nicht um ästhetische Fragen der Stilreinheit noch um pedantisches Rubrikenwesen geht: äußere liturgische Haltung erweist sich innigst verbunden mit der seelischen Haltung vor Gott. Kramp geht aus von der Beobachtung, daß viele Christen den häufigen Kommunionempfang wieder aufgeben, weil sie sich den Anforderungen nicht gewachsen fühlen, die das Sakrament, d. h. in Wirklichkeit die üblichen ‚Kommunionandachten' an sie stellen, welche die Seele in unmögliche Affekte, Gefühl abgründigster Nichtigkeit und gleich darauf glühendste Liebe, künstlich hineinsteigern. Was dachte Christus selbst, was denkt die Kirche von der Kommunion? Als Opfer ist die Eucharistie eine Huldigung an den ewigen Gott und Vater, aber als Opfermahl, als Kommunion, ein lebenspendendes

Geschenk Gottes an den Menschen. Der Gedanke an Christi Mittlerschaft, nicht an seine göttliche Würde beherrscht die Kommunion; sie ist nicht Huldigung, sondern Stärkung, Brot, Speise, aber nicht Speise schlechthin, sondern Opferspeise und als solche selbstverständlicher Teil der Opfermesse. Dem Opfer beiwohnen, mitopfern und dabei nicht vom Geopferten genießen, nicht kommunizieren, war der alten Christenheit ein fremder Begriff. Wohl wissen wir aus den Zeiten der Verfolgung, daß man auch an Tagen, da das Meßopfer nicht gefeiert wurde, die Eucharistie, die man mit nach Hause genommen hatte, genoß. Aber daß man in der Messe auch kommunizierte, blieb selbstverständlich, bis in der nachkonstantinischen Zeit Johannes Chrysostomus Klage führen muß über die Christen, die in der Messe nicht zur Kommunion gehen, ja nur an Ostern das Sakrament empfangen. Nachdem man noch eine Zeitlang auf die Kommunion an den drei großen Festen des Jahres gedrungen hatte, mußte sich das Laterankonzil 1215 mit der Osterkommunion zufriedengeben.

Für diesen Abfall vom Ideal will Kramp nicht lediglich die Verweltlichung der Christenheit verantwortlich gemacht wissen; denn auch die Guten und Besten blieben dem Herrenmahl fern. Der Mittlergedanke war in der Stellung des Christen zum Herrn zurückgetreten, verblaßt das Per Christum Dominum nostrum, das noch der Leitgedanke der römischen Messe ist. Die Gotteswürde Christi war in den Kämpfen mit den Häretikern stärker ins christliche Bewußtsein getreten und hatte auch die eucharistische Frömmigkeit stärker bestimmt. Vor dem Geheimnis hielten wachsende Ehrfurcht und Scheu zurück; nur ihre Steigerung war die Gegenwirkung auf den Abendmahlsstreit der Karolinischen Zeit und die Irrlehren Berengars. Die bereits im 7. Jahrhundert auftretenden Privatmessen und der im 9. Jahrhundert beginnende Brauch des ungesäuerten Brotes an Stelle des gesäuerten, das die Gläubigen selber als Opfergabe mitgebracht hatten, lockerten das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit beim eucharistischen Opfer mehr und mehr. Gleichzeitig mit der Scheu vor dem Empfang der Eucharistie kommt der von Opferfeier und Kommunion losgelöste eucharistische Kult auf, gewiß ein echtes Reis am Stamm der christlichen Frömmigkeit, solang er in lebendigem Zusammenhang bleibt mit dem Meßopfer und dessen Idee nicht verdunkelt, wie es in der Messe vor ausgesetztem (und unwissentlich zum Dekorationsgegenstand herabgesetzten) Allerheiligsten geschieht. Es ist bezeichnend, daß in der Zeit vor der Reformation selbst in theologischen Kreisen das Verständnis für die Messe als Opfer und damit der Kommunion als Opfermahl geschwunden war. Man will gar den Laien verbieten, öfter als einmal im Jahre die Kommunion zu empfangen. Das Tridentinum verkündet demgegenüber wieder die reine Theorie, indem es den Wunsch ausspricht, die Gläubigen, die der Messe beiwohnen, möchten auch in der Messe kommunizieren. Aber der Jansenismus läßt die Früchte nicht reifen; jansenistische Theologen schließen ganze Klassen, wie die Verehelichten und die Kaufleute, als unwürdig vom Kommunionempfang aus. Der Josephinismus trägt die Wirkungen der jansenistischen Ideen weiter. Die Reaktion auf ihren Rigorismus ist religiöse Gleichgültigkeit.

Hier greifen nun die Kommuniondekrete Pius' X. entscheidend ein. Aber die von ihnen eingeleitete eucharistische Bewegung muß, wenn sie nicht verebben soll, mit der liturgischen Bewegung in eins zusammenfließen. Der Brauch, die Kommunion auch ohne Not außerhalb der Messe zu spenden, der auf die Bettelorden des 13. Jahrhunderts

zurückgehen soll, hat dazu geführt, aus dem Kommunizieren eine ‚Andacht' zu machen, eine Leistung, ein gutes Werk, das man aufopfert, was alles dem Wesen der Kommunion straks zuwiderläuft. Dieser Brauch hat die Kommunion aus ihrer Unterordnung unter das Meßopfer gelöst, so daß dieses zum bloßen Mittel herabzusinken droht, Christus für die Kommunion gegenwärtig zu erhalten, oder daß es als Danksagung nach der Kommunion betrachtet wird in völliger Verkennung seines Wesens. Sind doch die liturgischen Meßgebete die beste Vorbereitung auf die Kommunion, freilich nicht im Sinne des krampfhaften Bemühens und des Überschwangs der ‚Kommunionandachten'. Der ganze Aufbau der Messe strebt auf das Opfer hin, aber eben diese Selbsthingabe im Opfer ist ja die ungezwungenste Vorbereitung auf die Kommunion, die einem als unverdientes, ja in gewissem Sinne unerwartetes Gegengeschenk zuteil wird. Soweit Kramp.

Sichschenken und Beschenktwerden, Opfer und Sakrament, Messe und Kommunion, sind diese beiden Hälften wieder vereinigt, so setzen sie sich gegenseitig erst ins rechte Licht. Der Christ, der durch die Kommunion an der Messe unmittelbar beteiligt ist, wird eine Seite an ihr wieder tiefer verstehen, die St. Augustin so ausdrückt: ‚Hoc est sacrificium Christianorum: multi unum corpus in Christo.' Er wird verstehen, daß Christus in der Messe gleichsam als Wir erscheint (Renz), gleichsam erweitert und bereichert durch die Gläubigen, die sich mit ihm zusammenschließen und mit ihm, ihrem mystischen Haupte, sich dem himmlischen Vater opfern (ten Hompel). Die Kommunion aber wird im Rahmen der Messe aus einer Privatandacht wieder ein Gemeinschaftsmahl, das auch die Gläubigen untereinander bindet, das eindringlich zu uns spricht, daß es keine Gemeinschaft mit Christus gibt, wo die Liebesgemeinschaft mit dem Mitmenschen fehlt. Dann wird sich die gemeinschaftbildende Kraft der Eucharistie erst voll auswirken können und wieder christliche Gemeinden zusammenwachsen lassen und diesen selbst wie ein Magnet die Macht der Anziehung mitteilen. Ist die römische Messe erst wieder das, was sie ihrer Idee nach sein soll — daß sie es nicht ist, ‚ist nicht der Kirche als Schuld beizumessen (so Möhler), da alle Gebete der heiligen Handlung eine wirkliche Kommunion der ganzen Gemeinde voraussetzen, sondern der Lauheit der Mehrzahl der Gläubigen' und — setzen wir hinzu: einer vielfach falschen religiösen Erziehung, die uns verängstigt hat —, dann wird sie die abgestorbenen Liturgien der Anglikaner und Protestanten an sich ziehen und die alten schwesterlichen Liturgien des Ostens aufhorchen lassen und so die Zeit vorbereiten, da das Pauluswort in seinem letzten Sinne wahr wird: ‚Weil ein Brot, sind wir viele ein Leib; denn wir alle nehmen teil an dem einen Brote.'

— s.

# Kunst

**Vincent van Gogh. Eine deutsche** Ausgabe von einundzwanzig Briefen Vincent van Goghs an Emile Bernard und zwei Briefen an Paul Gauguin datiert aus Arles und St. Remy mit dreizehn Abbildungen von Zeichnungen und Gemälden aus der Arler Zeit und einem Faksimile * gibt von neuem Veranlassung, sich mit diesem durch und durch ehrlichen und wahrhaftigen Menschen und glühenden Künstler zu beschäftigen.

In meiner frühen Jugend verkehrte ich mit dem jüngsten Bruder Vincents, der Mechaniker war und in jugendlichem Alter nach Transvaal auswanderte. Ich konnte niemals etwas Bestimmtes von ihm über seinen Bruder Vincent erfahren, der damals noch in Holland

* Basel 1921, Benno Schwabe & Co. M. 30.—; geb. M. 36.—.

arbeitete. Nur sagte er mir eines Tages, sein Bruder Theo, der Kunsthändler, behaupte immer, aus Vincent werde einmal entweder ein ganz großer Künstler oder ein erbärmlicher Stümper.

Als ich dann 1891 nach Paris kam, waren Vincent und Theo van Gogh beide schon gestorben. Paul Gauguin und Emile Bernard lernte ich aber kennen. Vieles hätte ein junger holländischer Maler namens Zürcher mir von Vincent erzählen können; er sprach aber nicht gerne von ihm. Er war Zeuge der letzten Leidenstage Vincents gewesen und hatte furchtbar darunter gelitten.

Vincent hatte sich draußen unter einem Baum eine Kugel in den Unterleib geschossen, sich aber bloß verwundet. Er war nach Hause zurückgekehrt. Der Wirt, bei dem er wohnte, der ihn wie alle Menschen sehr liebte, fand ihn im Bett. Als er fragte, was er habe, antwortete Vincent: ‚Ich wollte mich töten, es ist nicht gegangen, ein anderes Mal besser.‘ Van Gogh litt furchtbare Schmerzen, erzählte mir Zürcher, und schrie immer wieder: ‚Ist denn niemand da, um mir den Bauch zu öffnen?‘ Was ich gehört und hier erzähle, paßt sehr wenig zu den Berichten, die über den Tod Vincents im Umlauf sind und von dem Irrenarzt Dr. Gachet herstammen: Vincent sei wie ein zweiter Sokrates gestorben, über Kunst philosophierend, die Pfeife im Munde. Ich halte diese Aussage für unzuverlässig.

Emile Bernard beschrieb mir einmal Vincents Begräbnis. Alles sei ohne Sang und Klang verlaufen, da van Gogh protestantisch war, aber alle, die mitgegangen seien, hätten geweint. Kein Wunder! Van Gogh war ein L i e b e n d e r. In seinen Briefen bedauert er immer wieder die Uneinigkeit der Maler, die einander bekriegen statt einander beizustehen. Es wohnte in Vincent van Gogh eine große Liebe und Ehrfurcht für Gottes schöne Natur, für Christus und St. Paulus, für alle, die sich mühten und abplagten, für alle Elenden und Ausgestoßenen.

Van Gogh liebte Christus, weil er allein unter allen Philosophen, Magiern usw. als fundamentale Gewißheit das ewige Leben, die Unendlichkeit der Zeit, die Nichtigkeit des Todes, die Notwendigkeit und die Berechtigung der heiteren Zufriedenheit und der Aufopferung betont habe. Er habe in Zufriedenheit gelebt, als größter aller Künstler, den Marmor, den Ton und die Farbe verschmähend, in lebendigem Fleisch arbeitend. D. h. dieser unerhörte und mit dem stumpfen Instrument unserer nervösen und abgestumpften modernen Gehirne kaum faßbare Künstler habe keine Statuen, keine Gemälde, keine Bücher geschaffen, sondern l e b e n d i g e M e n s c h e n, Unsterbliche. Die gesprochenen Worte Christi, die er als ‚Grandseigneur‘ nicht einmal aufzuschreiben geruhte, seien die höchsten von der Kunst erreichten Gipfel, von der Kunst, die hier zur schöpferischen Kraft, zur reinen schöpferischen Macht werde. Er, van Gogh, fühle sich recht als ein Ochse — da er Maler sei — und er bewundere den Stier, den Adler, den Mann [Christus] mit einer Ehrfurcht, die ihn hindern werde, ein Streber zu werden. ‚Diese Betrachtungen, mein lieber Kamerad Bernard,‘ schreibt van Gogh, ‚führen uns weit, sehr weit; sie erheben uns sogar über die Kunst. Sie lassen uns die Kunst, das Leben zu gestalten, ahnen, die Kunst, unsterblich-lebendig zu sein. Sie stehen mit der Malerei im Zusammenhang.

Der Schutzpatron der Maler — Sankt Lukas, Arzt, Maler, Evangelist — welcher, ach, nur den Ochsen zum Symbol hat, ist da, um uns Hoffnung zu geben. Und doch ist unser eigenes und wahres Leben sehr bescheiden, das nämlich von uns Malern, die wir unter dem geisttötenden Joch der Schwierigkeiten eines auf diesem undankbaren Planeten fast nicht ausübbaren Berufs

vegetieren, auf diesem Planeten, auf dem „die Liebe zur Kunst die wahre Liebe vernichtet".'

Ein Gedanke, der van Gogh fortwährend beschäftigte, war die Zusammenarbeit und gegenseitige Unterstützung der Maler wie in der Zeit der Sankt-Lukas-Korporationen. Nur eine Gruppe von Menschen, die sich vereinigen, um eine gemeinsame Idee zu verwirklichen, meinte er, könne die Werke schaffen, die der gegenwärtigen Malerei zu ihrem stärksten Ausdruck verhelfen würden. Nicht daß zwei oder mehrere Maler an denselben Bildern arbeiten sollten, er wollte, daß sie verschiedenartige Werke schüfen, die aber zusammengehörten und sich ergänzten. Zwar bildeten die Impressionisten eine Gruppe, aber man suche sich gegenseitig die Augen auszukratzen mit einem Eifer, der einer besseren Sache und eines besseren Endzieles würdig sei. Wenn die Maler für das materielle Leben sorgten und sich wie Kollegen liebten, so wären sie glücklicher und auf jeden Fall weniger lächerlich, weniger dumm und schuldbeladen.

Er selbst, Vincent, liebte Bernard und Gauguin wie seine Brüder, und immer wieder spricht er davon, sie möchten doch zu ihm nach Arles kommen, um auch den schönen farbigen Süden zu malen, den er leider erst mit fünfunddreißig Jahren statt mit fünfundzwanzig kennen gelernt habe.

Nach langem Zögern kam Paul Gauguin im Herbst des Jahres 1888 zu van Gogh. Es war ein Verhängnis; und doch Gauguin hat recht, wenn er in seinen Aufzeichnungen ‚Vorher und Nachher', wo er seinen Aufenthalt in Arles beschrieben hat, sagt: ‚Ohne daß es das Publikum ahnt, haben zwei Männer hier eine gewaltige für sie beide wichtige Arbeit geleistet. Vielleicht auch für andere? Gewisse Dinge tragen ihre Früchte.'

Ich möchte hier Stellung nehmen zu der Frage, inwieweit Gauguin van Goghs Talent gefördert und dessen Erkrankung mitverschuldet hat. Wenn es auch sicher falsch ist, daß Vincent damals ‚völlig in der neo-impressionistischen Schule steckte', wie Gauguin behauptet hat, so half er ihm zweifellos, ‚sein ganzes Inneres zu erraten'. Er hat auch van Gogh wohl gepredigt, wie er es immer tat, die Harmonie dem Gegensatze, den Akkord dem Aufeinanderprallen komplementärer Farben vorzuziehen, und das war gut, denn das tat Vincent schon unbewußt zu jener Zeit und tat es dann bewußt mit größerem Erfolg. Gauguin war ein guter Lehrer; jedem, der mit ihm verkehrte, war er Geburtshelfer, auch in dem Sinne, daß er zur Arbeit antrieb, die Arbeit verfolgte, lobte, schalt und half, wo er konnte. Als Choleriker war er der geborene Herrscher; er wollte aber überzeugen, keinen Zwang auflegen, dafür war er selbst zu freiheitlich gesinnt. Allerdings griff er da oft zur Ironie und zu beißendem Spott. ‚Il était taquineur,' sagte mir eines Tages der Maler Slevinski, der ihn gut kannte. So wird er auch van Gogh mit Ironie und Spott von seinen Ansichten abzubringen gesucht haben. Gauguin schreibt: ‚Ich konnte mir nie die Widersprüche zwischen seiner Malerei und seiner Meinung erklären. So zum Beispiel bewunderte Vincent grenzenlos Meissonier (das rote Tuch für Gauguin) und haßte Ingres tief. Degas brachte ihn in Verzweiflung und Cézanne sei nur ein Dreckler.' Wer Gauguin gekannt hat, wird verstehen, welche Auseinandersetzungen solche Auffassungen hervorrufen mußten. Bei Meinungsverschiedenheiten konnte der Gefühlsmensch, der van Gogh war, dem Verstandesmenschen Gauguin nicht die Spitze bieten. Da mag oft ein Gefühl der Minderwertigkeit und Machtlosigkeit in ihm aufgestiegen sein. Als Gauguin dann sein Bild malte und Vincent sagen mußte: ‚Ja, das bin ich, aber verrückt

Vorbilder, stoffliche Verwandtschaften, Anklänge, Nachbarliches. Und ist damit ein Philologenwerk, das durch Belege begründet, durch Beispiele erhellt, durch Gegensätze abhebt. Aber es ist auch ein Psychologenwerk, impressionistisch, weil es sein System dem System und Geist seines Gegenstandes anpaßt. War Ibsen ein Analytiker, dramatisch geradezu der Analytiker, Jacobs ist es auch. Nicht bloß, daß er trotz der vielen Vorgänger und Vorarbeiten noch einmal etwas Neues über diese Technik des allmählichen Aufrollens der Vergangenheit zu sagen vermag, daß er zeigt, wie Ibsen dabei die epische Form des nachträglichen Berichtes völlig überwindet, indem er die Enthüllung zu einem unmittelbaren Erlebnis der Gegenwart, die Erinnerung verharschter Schuld zu einem plötzlich aufbrechenden Schicksal werden läßt, Jacobs erweckt sogar jene Gestalten, die bei Ibsen bereits abgeschieden sind und nie die Bühne betreten, zum Leben. Wie er da die selige Beate auf Rosmersholm oder das Gespenst des Kammerherrn, wechselnd im Augenschein der verschiedenen Gesichter, zurückruft, oder wie er sehr nebenläufige Figuren von den Schatten holt, das ist etwas, woran der nordische Magus selber seine Freude hätte. Nach seinen Gesetzen treten sie ja an zu Determinismus und Vererbung, und nach seinem Gesetz der Wandlung wirken sie in der Umwelt, wirkt Umwelt auf sie. So nachgeschaffen, eigentlich neugeboren, leben sie erst das zarte, getönte, gebrochene Leben, das sie von ihrem dichterischen Schöpfer ursprünglich empfangen hatten, ohne es vor uns hinleben zu dürfen. Wenn es von Beate bei Ibsen flüchtig heißt, daß sie schon die Farbe der Blumen betäubt habe, so ist das für Jacobs Anregung genug, sie daraus mit Leib und Seele, in ihrem Leid und Sterben wieder herzustellen. Aus Feinheiten, aus Einzelzügen, aus lauter Beobachtungen des Verborgenen, aus schauendem Denken setzt sich ja sein Buch überhaupt zusammen.

Wie er die Natur- und Kausalgesetze des Meisters übernahm, so hat er auch seine Form mitbekommen: des Indirekten, des halb und leise Gesprochenen, des Unaufdringlichen, des Haarfeinen, des Haarscharfen, des von selber Eindringlichen, eine Kunst, die wir im Plakatgeschrei der letzten Jahre sowohl verloren wie vergessen haben. Von Metaphysik steht allerdings nichts in Jacobs Schrift. Obschon sie lediglich um das Handwerkliche geht, die Betrachtung des Ineinanderfügens, des Verknotens der Geschehnisse hätte dennoch auf Schicksal, Weltwille und Gott einen Blick tun lassen, und dann wäre die verfeinerte Forschung auch eine vertiefte geworden. Ohne sie bleibt die Arbeit eben eine impressionistische, das heißt zu sehr im Irdisch-Menschlichen gehalten, freilich dieses Menschentum vollkommen beherrschend. Immerhin wäre es schon ein Gewinn für unsere Zeit, wenn sie wieder den Menschen künstlerisch und ethisch so formen lernte, wie ihn Ibsen formte. Daß der nicht bloß mit Figuren Schachzüge tat, aus Szenen Gewebe spann und zur Katastrophe wie in einer Kopfrechnung ansetzte, sondern daß er den Odem des sechsten Tages hineinblies, das ist es, was uns Jacobs vor allem zeigen wollte und tatsächlich gezeigt hat. Nichts war zu solcher Belehrung geschickter, als dem Nordgermanen einmal die Technik der Franzosen gegenüber zu stellen. Dadurch mußte endlich und endgültig auch der alte Vorwurf zurückgewiesen werden, als ob Ibsen lediglich Pariserart eingeführt habe. Gewiß, er hat die Rampensterne Augier, Dumas, Sardou gekannt, hat von ihnen gelernt, hat in ihre Trümpfe geschaut, hat Griff und Kniff übernommen, und wenn er sie sogar überboten hat, seiner Entwicklung Ziel blieb dennoch, all das Äußerliche dem Darstellen des innerlichsten Menschen, ihm allein unterzuordnen. ‚Das Er-

lebnis, die Handlung ist beim Ibsen der Reifezeit nichts, der Erlebende, der Charakter alles.'

Wahrlich, er darf bis heute unter den Dramatikern fast für den letzten Psychologen gelten, ebensogut gesagt für den letzten Gestalter. Nirgend würde das sichtbarer werden als an seinen tragikomischen Menschlein. Hätte Jacobs die ‚Wildente', die er selber das Narrenschiff menschlicher Torheiten nennt, neben Wedekinds Grotesken gestellt, so würden sich da zwei Richtungen, nein, zwei Welten wie Realität und Subjektivismus, wie Natur und Vorstellung, wie Gewalt und Gewaltsamkeit scheiden. In einer vorzüglichen Studie, die unlängst über Wedekind erschienen ist, bemerkt Paul Fechter, daß dieser eigentlich nur Marionetten vorführe, da er sie zuerst zwar wie tragische Helden agieren ließe, ihnen aber dann plötzlich einen grausig komischen Klaps versetze. Den Klaps gibt ihnen Ibsen niemals. Den haben die Seinen von Geburt und Lebensgnaden aus, wie man fuchsrote Haare oder einen Humpelfuß herumträgt. Würden sie damit tödlich scheitern, es wäre gewiß keine Tragödie, aber daß sie an ihrem Parzenfaden so selig, armselig weiter spinnen, der alte Ekdal, der alte Foldal, düsterer der auch nicht mehr junge Knabe Brendel, das ist es, was wir die wirkliche Tragikomödie des Lebens heißen mögen. Man hat, als man das große Wort von der Ibsendämmerung gelassen aussprach, behauptet, daß dem Dichter mit der Souveränität das befreiende Lachen gefehlt habe. Nun, in der ‚Weldente' ist er über sich selber hinausgeschritten wie vielleicht kein Zweiter in der Weltliteratur. Daß er dabei nicht die Form der reinen Komödie fand? Weil er eben gestaltete, wie er mußte, wie und was er sah. Möglich, daß durch die Seelenbrille mehr Fältchen als Glattflächen erschienen. Darum war er Psychologe.

Fast scheint es, wie wenn er auf lange hin auch der letzte Dramatiker bleiben sollte. Dramatischer Bau, dramatische Ökonomie, dramatische Motivierung, dramatische Strenge, wie fremd sind uns diese Begriffe geworden! Und wie ist beim Ibsen der Höhe jegliches nicht verfädelt, sondern verästelt, ineinander gezweigt. Allerdings ist nicht zu leugnen, daß ihm, zuweilen wenigstens, das Sein nur eine kausale Folge und das Lebensgeflecht ein Mechanismus war. Doch sein ganzes Zeitalter, das naturwissenschaftlich begann, war dermaßen eingestellt. Und ob er schon Naturnotwendigkeit und Logos zu oberst setzte, er ist auch noch in einem andern als dem rein verstandesmäßigen Sinn der Dichter des Logos gewesen: nämlich des Wortes Dichter. So reich seine Szene an nie mehr zu vergessenden Gebärden und Auftritten, an mahnenden Requisiten, an sinnlich aufleuchtenden und schattenden Sinnbildern war, es wäre ihm nie eingefallen, schreibt Jacobs, dadurch schon das eigentliche Werkzeug des Bühnendichters, das Wort, zu ersetzen. Darauf hätte nur ein Bühnendichter zweiten Ranges kommen können. Der Expressionismus ist darauf gekommen, als er den Primat vom Ohreneindruck auf das Auge übertrug. Und nicht zuletzt in diesem Formalen ist Ibsen von dem an Visionen berauschten Geschlecht der Gegenwart getrennt.

Wenn die Jugend dafür Strindberg erhob, er ist zweifellos der Leidenschaftlichere. Mit einer Glut, die nicht bloß glimmte, sondern verbrannte, stieß er hinab, wo das Böse dämonisch in Weib und Mann einsaß, und hinauf zu den Blitzen Gottes, um zuletzt still das Confiteor zu sprechen: ‚Resignation und Humanität'. Zufall war es also nicht, daß in den letzten Jahren des Weltkrieges ‚Damaskus' in Deutschland abgespielt wurde: die Trilogie der Überwindung, während wir immer vergeblicher rangen. Und vielleicht geschah ebenso als Vorzeichen, daß man aus Ibsens Reihe gerade Peer Gynt, den Phantasushelden.

herausgriff, der sein Joch an schweifende Märchen, dunkle Trolle und Abenteuer hin verliert. Nur wäre dann, statt von seiner Dämmerung zu reden, aus dem Seher und Künder noch manches zu erhorchen gewesen: wie der Riesenkrumme, das heißt die Trägheit der Masse und die Masse der Trägheit unser Hauptwidersacher ist; wie es deshalb zuvörderst gelte, über das eigene Ich den Gerichtstag zu halten, und gleich Stockmann allein am stärksten zu sein; wie wir zwar niemals den weißen Rossen der Schuld entgingen, wie wir uns aber in der Schau nach den Sternen und der großen Stille zu adeln vermöchten, wenn auch, der Rita ähnlich, unter Verlust des ganzen, ganzen Lebensglückes.

Den Erben der individuellen Befreiung, den Erbträger von 1848 hat ihn Friedrich Rosenthal einmal genannt. Die Geschichtszahl mag stimmen. Doch einseitig, wenn nicht falsch dürfte es sein, in Ibsen rein den Kettenbrecher, den Sprenger, den Revolutionär zu sehen, da er die Anrechte des einzelnen erst einforderte, wann er in ihm alle Pflicht aufgerufen hatte. Es bleibe also zum Ende der Nachdenklichkeit überlassen, was er 1848 geerbt, und daß ihn 1918 beiseite geschoben hat.

Dr. Joseph Sprengler.

## Medizin

**Sebastian Kneipp.** Im selben Jahre, in dem Rudolf Virchows Jahrhundertstag im deutschen Lande und im Auslande mit Erinnerungen an ein großes wissenschaftliches Streben und an eine Unsumme wissenschaftlicher Leistungen von Universitäten, von ärztlichen Vereinen und weiteren wissenschaftlichen Kreisen geehrt wird, feiert man im schwäbischen Bade Wörishofen das hundertjährige Wiegenfest eines Geistlichen, der sich als Helfer in leiblichen Nöten den Dank vieler erwarb, außer Kranken und Gebrechlichen auch einige Ärzte unter seiner Fahne sammelte und noch hält. In Festschriften, die bei dieser Gelegenheit erschienen,* wird darauf hingewiesen, daß seit den neunziger Jahren, wo Wörishofen durch die öffentlichen Sprechstunden des Kaplan Kneipp für Kranke anfing, außerhalb Schwabens berühmt zu werden, der Fremdenverkehr, der Güterverkehr, der Postumsatz, die Kurtaxeneinnahmen in dem kleinen Dorfe sich in großartigen Ziffern bewegen. Es wird mitgeteilt, daß das Kneippbuch: ‚So sollt ihr leben‘, die 31. Auflage, ‚Mein Testament‘ die 32. Auflage, ‚Das große Kneippbuch‘ die Auflage von 50 000 erreicht hat, daß die Jubiläumsausgabe des Buches ‚Meine Wasserkur‘ das fünfhundertste Tausend darstellt.

Die Ärzte, die bei Kneipp in die Lehre gegangen sind, berichten, daß Kneipp seine Hilfsbestrebungen stets unter unmittelbarer Aufsicht von Ärzten, also von Männern, die an Universitäten gebildet und vom Staat geprüft sind, geübt habe. Er pflegte seine ‚Diagnosen, deren Ausdrucksweise dem Fachmanne oft etwas grobkörnig, manchmal drollig vorkommen mußte‘, den Ärzten gegenüber mit dem Zusatz einzuschränken: ‚Ich mein' halt so!‘ Seine Ratschläge gab er, ohne sich um die Wissenschaft zu kümmern, in Form hausbackener Anweisungen oder Abweisungen, so wie sie ein vernünftiger Vater oder eine Mutter dem Kinde gibt, wie sie der Erwachsene bei geradem Verstande sich selber geben könnte und geben sollte, falls er nicht, was sein freies Recht ist, es vorzieht, sie aus dem Munde eines derben Laien oder eines vernünftigen Arztes zu empfangen. — ‚Ich mein halt so!‘ Diese Entschuldigung ist die ehrliche Bescheiden-

* Festschrift zur Hundertjahrfeier Kneipps von Dr. med. Baumgarten, Dr. med. Kleinschrod und Bürgermeister Fidel Kreuzer. Kempten 1921. (Kösel & Pustet). — Sebastian Kneipps Lehre von Dr. med. Kleinschrod, ebenda.

heit eines Mannes vor einer höheren Wissenschaft und Kunst, deren Abgang Sebastian Kneipp lebenslang an sich selber gefühlt hat, seitdem er anfing, die ihm merkwürdigen Erfahrungen seiner Jugend am eigenen leidenden Körper anderen ähnlich Leidenden mitzuteilen, mitzuteilen aus der schlichten Regung menschlichen Mitgefühls heraus, später gezwungen von dem Gesetz, daß, wer den kleinen Finger zu einer Sache leiht, endlich die ganze Hand, ja die ganze Person hergeben muß.

Wie kam Kneipp dazu, sein Leben der Seelsorge zu versprechen, es der Sorge um Leibespflege zu widmen? Wie konnte er Vorschriften, die in den ärztlichen Pflichtenkreis gehören, machen, während er doch mit Fug und Recht, als er mit sechzig Jahren Pfarrer geworden war, jedem Arzt seine Pfarrkirche geschlossen haben würde, der darin etwa eine Predigt hätte halten wollen über den Text: ‚So sollt ihr sterben!‘

Geboren als Sohn eines kleinen Webers zu Stephansried im Allgäu hatte er die Dorfpflichten seiner Kindheit, Viehhütung auf der Sommerweide, Webekunst zur Winterszeit, nicht leicht gefunden; kränklichen Körpers, unbefriedigt vom Tagewerk, hatte er sich immer danach gesehnt, Geistlicher zu werden. Man verspottete den armen Jungen; aber er fand Hilfe zum Studium der Theologie und erreichte als 31jähriger die Priesterwürde. Noch als Student litt er unter seiner Kränklichkeit schwer. Hinzutretende Lungenblutungen ließen ihn ein frühes Ende seines Lebens befürchten. In diesem Zustande bekommt er ein altes Buch in die Hand: ‚Unterricht von Krafft und Würckung des frischen Wassers in die Leiber der Menschen, besonders der Krancken, von dessen innerlichen und äußerlichen Gebrauch, aus Vernunfftsgründen erläutert und durch den Erfolg bestättiget von Johann Siegmund Hahn, medicinae doctor und practicus in Schweidnitz. Breslau und Leipzig 1743.‘ — Das Buch gab ihm neuen Mut. Nachdem er mit milderen Wasseranwendungen ohne besonderen Erfolg begonnen hatte, entschloß er sich zu starker Kur. Es war im Wintermonat 1849. Der Dillinger Student ging von jetzt ab zweimal oder dreimal in der Woche den dreiviertelstündigen Weg zur Donau, nahm im offenen Fluß ein Augenblicksbad, zog, da er kein Handtuch besaß, noch naß seine Kleider wieder an und eilte zurück in seine Stube. In kurzer Zeit gewann er Lebensmut und Gesundheit wieder. Während des nächsten Jahres setzte er im Priesterseminar zu München, wo das Flußbad unerreichbar war, seine Kur nächtlicher Weile im Garten mit der Gießkanne fort; fing damals auch an, andere Stärkungsbedürftige an seiner Kur teilnehmen zu lassen. Vier Jahre nach der Priesterweihe bietet sich ihm in Wörishofen, wo er als Hülfsseelsorger angestellt wurde, Gelegenheit, seine Liebhaberei weiter zu üben und die Wasseranwendungen in Vollbädern, Halbbädern, Sitzbädern, Fußbädern, Güssen, Naßgraslaufen usw. zu vervielfältigen. Bald hielten die Bauern lieber seinen Rat als den des Dorfarztes ein. Nach und nach kamen Leute, niedrige und hohe, aus der Nähe, aus der Weite, aus allen Teilen des Landes, aus allen Ländern. Um das Jahr 1890 ist Wörishofen als internationale Kaltwasserheilanstalt berühmt, wie es ehedem, in den Jahren 1830 bis 1837, die Wasseranstalt des Bauern Vinzenz Prießnitz im schlesischen Dorf Gräfenberg war.

Kneipps hundertjähriger Geburtstag ist von einem Arzt benutzt worden, um öffentlich die Forderung auszusprechen, Kneipps Lehre sei in wissenschaftlicher Begründung unter dem Namen der Physiatrie an den Universitäten einzuführen; zugleich auch um den medizinischen Fakultäten den Vorwurf zu machen, sie verbreiteten einen verderblichen naturwissenschaftlichen Materialismus. Solche

Anklage und Forderung ist nicht in Kneipps Sinne und noch weniger im Interesse der Heilkunst.* Kneipp wußte, was er war, ein ungelehrter Mann und grober herzensguter Schulmeister. Hätte ihm etwas an der Wissenschaft gelegen, so konnte er es wie Hermann Boerhaave, der von 1668—1738 zu Leyden gelebt hat, machen; er konnte die Theologie endgültig verlassen und die Medizin gründlich studieren. Boerhaave durfte von seinem großen Schüler Albrecht von Haller als praeceptor medicorum totius Europae gefeiert werden. G. Sticker.

* G. Sticker, ‚Über Naturheilkunst'. Gießen 1909.

---

Zu den Kunstbeilagen dieses Heftes: Alfred Kubin, ‚Ostermorgen', ‚Hungersnot', Verhaftung' und ‚Der Reiter' vergleiche den Aufsatz von Richard von Schaukal auf Seite 581. — ‚Ostermorgen' ist dem Mappenwerke ‚Am Rande des Lebens' (R. Piper & Cie., München 1921) entnommen, ‚Hungersnot' der ältesten bei Hans von Weber erschienenen Kubinmappe, ‚Verhaftung' dem Werk ‚Sansara. Ein Zyklus ohne Ende' (Georg Müller, München) und ‚Der Reiter' der Bilderfolge ‚Totentanz' (Verlag Bruno Cassirer, Berlin).

---

Herausgeber und Hauptredakteur: Professor **Karl Muth**, **München-Solln**.
Mitglieder der Redaktion: Fritz Fuchs und Dr. Otto Gründler, beide München.
Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Paul Schreiter, München.
Für Österreich-Ungarn Herausgeber und verantwortlicher Redakteur: Paul Siebertz in Wien VI, Capistrangasse 4.
Verlag und Druck der **Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten**, Bayern.
Alle Einsendungen an Redaktion des Hochland, München, Bayerstraße 57/59.
Für Manuskripte, die nicht im ausdrücklichen Einvernehmen mit der Redaktion eingesandt werden, kann keine rechtliche Haftung übernommen werden.

Leo Samberger/Benedikt XV.



# Benedikt XV. / Von Philipp Funk

Als Benedikt XV. kam, fand die Nachricht in nichtkirchlichen Kreisen nur flüchtiges Interesse, so geräuschvoll war das Kriegstreiben im zweiten Monat. Die Welt horchte atemlos auf den ehernen Schritt des deutschen Vormarsches in Frankreich. Was galt da der zeremoniöse Vorgang in der Sixtina? Was konnte es für die in Gang gekommene Weltumwälzung, für das Weltgericht durch Blut und Eisen bedeuten, welchen Namen eine Schar alter Priester vor dem nur gemalten Weltgericht Michelangelos aus dem goldenen Wahlkelch zogen! Das römische Papsttum schien im Gewoge der politischen und militärischen Mächte Europas vorläufig versunken. War es denn in diesem entfachten Weltbrand auch nur noch eine geistige Macht in der zur Bedeutungslosigkeit verdammten sittlichen und religiösen Sphäre? Seine Anhänger waren in zwei feindliche Lager gespalten. In katholischen Kirchen, von gleichen Gebeten und Sakramenten geweiht, ja vom selben verborgenen Gott bewohnt und beseelt, beteten die einen um den Untergang der andern. Die ‚una sancta‘ schien rettungslos zerrissen und das Friedensreich des Erlösers eine zerronnene Illusion wie irgendeine utopische ‚Internationale‘. Um den Stellvertreter Christi, den obersten Hirten einer einigen Herde, entstand sofort ein Wettlaufen und Ringen; er sollte mit dem, wenn auch meist zunächst gering eingeschätzten Rest von sittlicher Autorität auf eine der beiden Seiten gerissen werden. Es entspann sich ein diplomatisches Buhlen um den Papst wie um irgendeine neutrale Macht. Das erste Jahr des neuen Pontifikates war noch nicht voll, als durch das Übergreifen des Weltbrandes auf den nationalen Boden, in den das übernationale Papsttum durch den Willen der Vorsehung eingesenkt ist, eine neue Krisis zu entstehen drohte. Umbrandet vom Kriegswillen einer temperamentvollen, zielsicheren Nation, die doch schließlich die eigene Nation war, schien der Papst vollends um die geistliche Führerschaft über die schon zerrissene Herde gebracht, entweder durch Abschließung ohne Verbindung und Einfluß oder in der Hand des national-italienischen und verbündeten Strebens.

Und nun enthüllte sich Schritt für Schritt das Merkwürdige: Obwohl weder die eine noch die andere Seite irgendeine materielle oder moralische Kriegshilfe vom Stuhl Petri zu erschmeicheln oder zu erpressen vermochte, hielt sich dessen Autorität, wuchs sein Kredit stetig und sicher, bis schließlich so gut wie alle Mächte der Welt Vertreter am Vatikan hatten. Und jetzt, vor Monatsfrist, als Benedikt XV. im noch nicht vollendeten achten Jahre seines Pontifikats überraschend schnell wieder ging, war in der ganzen Welt eine Teilnahme an dem Ereignis zu bemerken, die doch in einer vielfach abgelenkten, durch brennende Fragen beunruhigten Zeit nicht selbstverständlich ist. Das ist denn das äußere Ergebnis eines kurzen Pontifikates, dem eine höchst fragwürdige ‚Prophetie‘ das Stichwort ‚Religio depopulata‘ bereitgehalten hatte: die sittliche Autorität des Papsttums, das geistige Ansehen der durch Benedikt XV. geführten

katholischen Kirche, war nicht nur nicht vermindert, sondern gesteigert. Das Ansehen des Papsttums am Ende von Leos XIII. Pontifikat war gewiß schon hoch. 25 Jahre kluger Leitung der Kirche hatten dem Heiligen Stuhl viele diplomatische Erfolge, glänzende äußere Dokumente der Ehrung durch Fürsten und Staatsmänner erworben. Das Pontifikat Benedikts XV. ist aber noch eine Steigerung der sittlichen Macht des Papsttums, weniger nach der äußeren, bloß repräsentativen Seite hin — die Kaiser und Könige fanden keine Gelegenheit, bei ihm aus- und einzugehen, kein leitender Staatsmann übertrug ihm ein Schiedsgericht über ferne Inseln, seine Vermittlungsbemühungen wurden im Gegenteil im Kern abgelehnt und nur in Kleinigkeiten angenommen, von Friedenskongreß und Völkerrat blieb er ausgeschlossen —, wohl aber nach innen, nach der wesenhaften Seite: das Papsttum und seine Kirche steht da als erste geistige und sittliche Macht der Welt, bewährt in seiner Unbestechlichkeit und anerkannt in der Unbeirrbarkeit seiner grundsätzlichen Einstellung. Noch mehr, es hat über die Unabweisbarkeit seiner Beachtung durch die Staaten hinaus, weit jenseits von all dem Kommen und Gehen der politischen Vertreter im Vatikan, das ohne Zweifel Benedikt XV. hohe Befriedigung gewährte, seine eigentliche religiöse Macht verstärkt: es zieht die Seelen an, zieht sie wieder an nach Mißachtung und Entfremdung, führt sie aus dem Chaos des moralischen Zusammenbruchs unserer Welt auf den festen Boden des Glaubens. Die katholische Religion ist unter Benedikt XV. nichts weniger als eine ‚religio depopulata‘ geworden, sie sieht ihre Ernte an Seelen wachsen wie nie mehr seit der großen Rekatholisierungsperiode vor hundert Jahren. Gewiß, die Staatskunst aller Länder umwirbt aus Berechnung politischer Klugheit den Stuhl Petri und die kleinen und großen, die vermeintlichen und die wirklichen Meister der Politik erhoffen von der katholischen Kirche zunächst und allein, dank ihres festen autoritären Gefüges und ihrer Macht über ‚die Massen‘, politische Wirkung und Hilfe. Aber weit darüber hinaus geht die stille Wirkung, der sanfte Zwang des religiösen Magneten, der tatsächlich aus dem Chaos des Zerfalls aller kulturellen Bande der abendländischen Geistigkeit oder aus dem Erlebnis des wirtschaftlichen, sozialen und sittlichen Zusammenbruchs, aus dem Untergang aller rein natürlichen Werte, die Seelen zur einzigen konkreten Verwirklichung einer idealen Welt, zur einzig realisierbaren Völker- und Menschheitsgemeinschaft zieht.

Dieses Ergebnis ist das Werk höheren Waltens. Aber Benedikt XV. war sein Diener und Werkzeug. Seine aristokratische, feine Hand hatte die Kraft verliehen bekommen, das gefährlich umbrandete Schifflein Petri so zu steuern, daß es in dieses glückliche Fahrwasser kam. Man sagt von ihm, daß er es konnte, weil er ein guter Politiker und Diplomat gewesen. Hat man ein Recht, ihn einen ‚politischen Papst‘ zu nennen?

Man muß die Schlagworte ‚politischer Papst‘ und ‚religiöser Papst‘ als verwirrend ablehnen. Das Papsttum hat tatsächlich die zwei Funk-

tionen, die hohepriesterlich-religiöse nach innen, nach außen die Steuerung des Kirchenregiments durch die Zeit, ihre rein natürlichen Probleme, Faktoren und Hindernisse. Für diese letztgenannte Aufgabe muß es auch rein weltliche Mittel und Methoden, eine eigentliche politische Kunst zu Hilfe nehmen. Gewiß kann es sein, daß schon Persönlichkeit und Charakter eines Papstes, für deren Fehlerlosigkeit ja der Himmel keinerlei Gewähr übernommen hat, einem Pontifikat eine Wendung mehr nach der einen oder der andern Seite gibt. Aber ein Pontifikat, das seinen Platz in der Welt und Zeit richtig ausfüllt, wird nach den Verhältnissen und Aufgaben der Zeit seine Methoden zu wählen haben. An der Zeit und ihren Erfordernissen wird es daher vor allem liegen, ob ein Pontifikat seine Leistungen nach der äußeren oder nach der inneren Seite augenfälliger macht. Glücklich das Pontifikat, in dem die persönlichen Eigenschaften den Bedürfnissen der Zeit entsprechen. In politisch aufgabenreichen Zeiten muß ein Papst politische Fähigkeiten besitzen, aber ein rein ‚politischer' Papst, wie ihn die Renaissancezeit wohl öfters sah, wäre immer eine Prüfung für die Kirche!

Daß die Wähler im Konklave von 1914 nach einem Mann Ausschau hielten, der den zu erwartenden Geschäften gewachsen wäre, ihnen fachmännische Schulung und methodische Sicherheit entgegenbrächte, war ihre Pflicht. Den Erfordernissen entsprach Jakob della Chiesa. Große, so gut wie umfassende Personenkenntnis im auswärtigen Verkehr eignete dem ehemaligen Substituten im Staatssekretariat. Zuverlässige Schulung in der kurialen Methode war bei dem Lieblingsschüler Rampollas zu erwarten. Vor allem eins aber brachte della Chiesa aus einem Menschenalter vatikanischer Kanzleitätigkeit auf den Thron des Papstes mit, was im vergangenen Jahrhundert höchstens etwa della Genga (Leo XII.) besessen: minutiöse Kenntnis und damit vollste und sicherste Beherrschung der kurialen Maschinerie. Er, der nicht bloß den Geschäftsgang in allen Abteilungen, sondern auch das Personal vom Kardinalpräfekten einer Kongregation bis zum Kanzlisten aufs genaueste kannte, griff nicht leicht fehl und konnte nicht leicht getäuscht werden. Nebenregierungen oder irgendeinen Schein von Günstlingswirtschaft gab es nicht. Da das Personal der Kurie auch aus Menschen besteht und die Heiligen in ihm wohl so selten sind wie in der übrigen Christenheit, ergeben sich erfahrungsgemäß alle die in Regierungs- und Verwaltungskörpern üblichen Unzulänglichkeiten und Hemmungen und noch einige speziellere dazu, und zwar um so mehr, je weniger der Papst den ‚Apparat' überblickt und meistert. Dieser ‚Apparat' ist aber, wie man weiß, so ungeheuer kompliziert, daß keiner ihn völlig beherrscht, der nicht in ihm groß geworden ist, zum mindesten in ihm lange gearbeitet hat. Die idealsten und heiligsten Päpste können, wenn sie diese menschliche und reale Bedingung nicht erfüllen, von ihm gehemmt und um die fruchtbare Entfaltung ihrer Wirksamkeit gebracht werden. Cölestin V., der heilige Eremit, ist ein tragisches Beispiel. Es war geradezu etwas Befreiendes an Benedikts XV. Pontifikat, daß

er die Kurie beherrschte wie selten ein Papst, und in der technischen Sicherheit liegt das Geheimnis seiner ruhigen, reibungslosen Regierung beschlossen.

Es wäre gefährlich, wenn die katholische Ehrfurcht vor dem Stuhl des Apostelfürsten notwendig dazu führte, die Gestalt eines jeden Papstes ins Große, Heilige, Heroische gesteigert zu sehen. Gewiß ragen einzelne Päpste in der geschichtlichen Perspektive groß hinein in ihre Zeit und gewiß eignen sich diese als Vorbilder für die päpstliche Haltung auch der späteren Geschlechter. Aber auch Leo I., Gregor der Große, Gregor VII., Innozenz III., Pius V. — um nur wirklich Große zu nennen — hatten harte Kleinarbeit zu leisten, mußten natürliche Kräfte entfalten in täglichem, emsigem Bemühen, ja in wörtlichem Sinne ‚im Kanzleidienst'. Darum muß man die Gloriole der geschichtlichen Heroisierung immer zunächst wegdenken, darf die Päpste, die man verstehen will, nicht ‚al fresco' malen, muß sie vielmehr in ihrer Kleinarbeit aufsuchen. Leo I. stand nicht sein Leben lang in gebieterischem und erschreckendem Glanze vor den Barbaren, die Rom bedrohten. Ja, auch dieser große, symbolische Vorgang seines Pontifikats spielte sich nicht so ab, wie ihn die Kunst schildert: er schmetterte die Feinde nicht nieder, sondern trat ihnen als Unterhändler entgegen, mit geschäftlichen Methoden, einfach, schlicht, sachlich, nicht mit theatralischer Geste. Der hl. Gregor d. Gr. saß nicht so, wie ihn die Kunst kurz und symbolisch darstellt, auf seinem Stuhle und ließ sich vom Hl. Geiste diktieren — er saß vielmehr eifrig, beharrlich und rastlos am Schreibtisch, studierte, dachte, schrieb, verwaltete. Die Vorsehung hat es nicht gewollt, daß die Päpste durch Wunder regieren, sie verlangt von ihnen die Entfaltung ihrer natürlichen Kräfte. Darum darf man sich nicht dazu versteigen, es gering einzuschätzen, wenn ein Papst gewissenhaft und unermüdlich, sozusagen vom Schreibtisch aus, seine Amtspflichten erfüllt. Goethe, der Nichtkatholik, der Unkundige hat in Rom einst die verständnislose Bemerkung niedergeschrieben, daß er enttäuscht gewesen sei, den Papst auf so gewöhnliche Weise zelebrieren zu sehen, während er erwartete, ‚das Oberhaupt der Kirche möge den goldenen Mund auftun und uns in Entzücken versetzen'. Einen bei Unkundigen noch verzeihlichen Fehler würde der Katholik machen, der vom Papst stets entweder die Gloriole der Heiligkeit oder die heroische Geste oder beides zusammen erwartete. Wie es im politischen Gebiet Persönlichkeiten und Führer gibt, die ohne viel Schein und Getue in stiller beharrlicher Wirksamkeit groß sind, weil es ihnen um das Wirken, nicht um die Wirkung zu tun ist, während andere mit großer Geste (staatsmännischer, imperialer oder königlicher), stets vor dem Spiegel agierend, nur auf den Effekt bedacht, im Unzulänglichen stecken bleiben, so kann Bedeutung und Wirksamkeit eines Kirchenobern nicht nach dem Ausmaß der pontifikalen Geste bemessen werden. Benedikt XV. wirkte seiner ganzen körperlichen und geistigen Konstitution gemäß am Schreibtisch, arbeitete mit den Mitteln, die ihm seine Schulung an die Hand gab,

tat täglich und stündlich das, was ihm seine geschäftliche Tagesordnung zu tun gab, ließ andere an ihrem Platze das Ihre in seinem Auftrag und Geiste tun und achtete die Zuständigkeiten der von seinen Vorgängern und ihm eingesetzten Stellen und Persönlichkeiten. Seine Kundgebungen, Erlasse, Reden bleiben in allem sachlich, schlicht, ohne viel Pathos und arbeiten auch dort, wo sie direkt religiöse Motive verwenden, mit Diskretion, in gedämpftem, kühlem und keuschem Tone. Die Amtsführung Benedikts XV. zeigt darum einen ganz neuen Stil päpstlicher Haltung, weil streng sachlich, aus sachlichen Bedürfnissen entsprungen, völlig ungesucht und völlig modern, weil einer sachlichen Einstellung auf heutige Aufgaben entsprechend. Das äußere Zeremoniell pflegte er, als Mann adeliger Beharrung, als ein Mensch, den vatikanischer Stil geformt hat, in konservativem Sinne, aber maßvoll, sachgemäß, ohne romantische Freude an diesen äußerlichen Notwendigkeiten, in kluger, sachlicher Einfügung in Stil und Erfordernisse des Amtes und Platzes. Auch in dieser Moderierung des päpstlichen Stiles war er ursprünglich, modern unter Vermeidung jener Schablone, die sich der Zeitgeschmack unmittelbar vergangener Generationen gebildet hatte, wie er ja auch die Namensschablone des 19. Jahrhunderts frisch durchbrach und sich einen Namen wählte, der um mehr als 100 Jahre zurückführte, zu einer ebenfalls sehr ursprünglichen Gestalt. Der päpstliche Stil, den Benedikt XV. herausarbeitete, ist vielleicht nicht ‚populär‘, gibt der Legende nicht viele Möglichkeit, ihm rasch den Heiligenschein anzuhängen, läßt den Hofhistoriographen zum Heroisieren wenig Spielraum, aber er hat wesentlich dazu beigetragen, die geistige Macht und sittliche Autorität des Papsttums überall dort zu stärken, wo man sich nicht so leicht auf den Kurialstil des 13. oder 14. Jahrhunderts einstellen wird und es vorzieht, statt mit Innozenz III., mit einem modernen Papst verständlich zu reden, so viel historisches Interesse man auch für Innozenz III. und seine Zeit und Art haben mag.

Mit der schablonenhaften Erstarrung eines zeitlich bedingten pontifikalen Stiles hängt ein anderes zusammen. Man hat im 19. Jahrhundert die gefährliche und weder vor dem katholischen Dogma noch vor der Geschichte der Kirche gerechtfertigte Tradition geschaffen, die Päpste allesamt, jedenfalls die neueren, als ‚providentiell‘ zu empfinden und zu feiern: Jeder sei der Einzige gewesen, der für die Zeit und ihre Bedürfnisse gepaßt habe! Gewiß ist jeder Papst, wie jeder Mensch in seinem Lebenskreis irgendwie ‚providentiell‘, da Gottes Wirken stets durch uns alle hindurch seine Wege geht. Aber im einzelnen läßt sich die Vorsehung ihre Wege nicht nachrechnen und ‚providentiell‘ in dem besonderen Sinne könnte auch ein schlechter oder schwacher Papst sein, wenn es etwa in den Plänen der Vorsehung liegen würde, Papsttum und Kirche in irgend eine Krise geraten zu lassen. Die Kirchengeschichte weist darüber manche recht belehrende Kapitel auf, und würde man sie besser kennen, so würde man die Wirksamkeit der einzelnen Päpste und durch all das hindurch die Wirk-

samkeit des unsichtbaren Herrn der Kirche richtiger verstehen und beurteilen.

Wenn wir darum zum Ergebnis kommen, zu sagen, daß Benedikts XV. Pontifikat ein gutes und segensreiches gewesen, so hält sich dieses Urteil fern von jeder Heroisierung. Gerade das stille, entsagungsvolle Wirken, gerade den von hochmütigen Kritikern gering eingeschätzten Kanzleifleiß und jeder ausladenden Geste baren päpstlichen Stil geruhte die Vorsehung zu segnen und ohne daß der ganz unromantische, sachlich nüchterne Mann es wollte, ohne daß er sich ‚al fresco' selbst malte, hat die geschichtliche Wirksamkeit Benedikts ganz von selbst und ganz ohne Spiegel und Reflex eine gewisse welthistorische Größe erreicht, freilich immer proportional zu unserer ganzen Zeit, in der alles nur eine relative Größe annimmt. Benedikt XV. steht schon irgendwie im Gewirre des Weltkriegs und seiner Fortsetzung, zwar nicht gerade so dramatisch wie Leo I. vor Attila, aber unbeirrbar, zäh, standhaft und umsichtig, ein Fels in der Brandung, wie Nikolaus I. in einer Zeit politischer Umwerbungen und Fallstricke.

Im einzelnen ist dieses Lebenswerk voll kleiner, mühsamer Arbeit und doch ist der leitende Faden und die klare Linie der Grundsätze nie aus dem Auge verloren worden. Die erste und nächstliegende, aber gleich die schwerste Aufgabe des Pontifikats war die Wahrung der unparteilichen Vaterliebe zu allen den politisch und militärisch gegen einander stehenden Kindern der Kirche. Der triviale politische Ausdruck dafür heißt ‚Neutralität des apostolischen Stuhles'. Er ist unkorrekt. Der apostolische Stuhl ist keine politische Macht, die neutral bleiben könnte oder nicht. Die Zeiten, da es eine politische päpstliche Neutralität gab, wenn Völker, Fürsten oder Städte sich stritten, sind gottlob vorbei. Aber da man allgemein diesen Sprachgebrauch gewählt hat, mag das Wort im genauer bestimmten Sinne Geltung haben. Von Beginn des Pontifikats an war diese ‚Neutralität' gefährdet, oft sogar von Stellen und Persönlichkeiten, die dem Hl. Stuhl nahe stehen. Im Kollegium der Kardinäle gab es scharfe und gewandte Anwälte der eigenen oder der befreundeten und verbündeten Nationalität und es waren nicht die Unbedeutendsten, die dem Hl. Vater heftig zusetzten. Da die Wunden noch nicht vernarbt sind, sei darauf nicht weiter eingegangen. Noch fehlt die Distanz der Geschichte zu einem sachlichen Urteil. Aber das darf man sagen, daß ein fast erdrückendes Kommen und Gehen im Vatikan war von Kardinälen, Bischöfen, offenen und heimlichen Sendlingen der kämpfenden Mächte, von taktlosen und gewissenlosen Journalisten, deren ‚Unterredungen' stets richtig gestellt oder ganz abgelehnt werden mußten. Auch das andere ist bekannt, daß man in der Öffentlichkeit auf Ententeseite, unter Mitwirkung von Katholiken, ja oft führenden Persönlichkeiten, einen politischen Druck auf den Papst auszuüben versuchte. Als er nicht verfing, verstieg man sich zu offenen Anklagen. In einer französischen Denkschrift, im Druck durch ganz Frankreich, Belgien, England verbreitet, als deren Verfasser sich ein hochgestellter Prälat unter

Verschweigung seines Namens einführt, wird dem Papst als ‚neutre, mais non impartial' der Vorwurf der Schwäche und Gleichgültigkeit gemacht: er nehme am Unrecht teil, weil er diejenigen, die Unrecht begehen, nicht scharf verurteile. Wenn er noch länger versage, sich auf Lamentationen und Kompromißvorschläge beschränke, sei es Pflicht des Ententeepiskopats, die katholischen Grundsätze zu wahren. (Mémoires secrètes sur la situation religieuse en France, adressées confidentiellement aux évêques de France et de Belgique', gedr. und verl. von der Librairie cooperative de la presse associée, Paris-Lausanne 1916.) In katholischen Zeitungen und Zeitschriften Frankreichs wird Thomas v. Aquin gegen Benedikt XV. ins Feld geführt, und der Nachweis versucht, daß der Papst an die Stelle der gesunden kirchlichen und scholastischen Lehre von Krieg und Frieden ein pazifistisches Rufen nach dem Frieden setze. Französische Devotionaliengeschäfte verbreiteten Postkarten, auf denen in sehr geschmackloser Weise der Papst zwischen Kain und Abel dargestellt ist; Abel bittet um Schutz vor den Mordplänen seines Bruders; der Papst versagt die Hilfe. Sogar die Aufforderung zu einem Schisma war in Ententeblättern zu lesen. Dazu kamen schamlose Versuche, päpstliche Kundgebungen und Anordnungen zu fälschen, indem man ihrem allgemein kirchlichen und religiösen Sinne eine nationalistische Bedeutung gab; so durfte das Kriegsgebet vom Sonntag Sexagesimä 1915 in Frankreich erst dann verrichtet werden, nachdem der Episkopat erklärt hatte, der Hl. Vater meine natürlich einen Frieden, wie ihn sich die Franzosen dachten; ähnlich wurde der päpstlichen Gebetsmeinung für die Weltkinderkommunion vom 30. Juni 1916 von seiten des Entente-Episkopats eine sehr eindeutige Auslegung unterschoben.

Gegenüber allen diesen Versuchen des Druckes und der Erpressung, tendenziöser Auslegung, Unterschiebung und Entstellung wahrte Benedikt XV. die unerschütterliche Ruhe seiner alle Nationen und Parteien umfassenden Hirtenliebe und Gerechtigkeit. Übrigens äußerten sich diese nicht rein passiv und jene Anklagen auf Schwäche und Feigheit waren sehr ungerechtfertigt. Was der Papst für Unrecht hielt, nannte er offen so. Er mißbilligte Methoden der Kriegführung, die ihm sittlich unerlaubt schienen. Er nahm keine Rücksicht darauf, welche Partei die Mißbilligung traf, die Entente oder die Zentralmächte. Ihm war es um die sittlichen Vorschriften und Ideale zu tun, die aus der christlichen Offenbarung für das Leben der Völker und Staaten abzuleiten sind. Mit dem vulgären Pazifismus hat das nichts gemein. Vielmehr ist der Standpunkt der katholischen Kirche in diesen Fragen der einzige, von dem aus ohne Ideologie und Phrase, auf der Grundlage fester geistiger Gemeinschaft und mit konkreten Organisationsformen die allgemein menschlichen Ideen verfochten werden können und die Verwirklichung des Gedankens einer übernationalen Völkergemeinschaft in Angriff zu nehmen ist. Die ideelle Grundlage der Friedensbemühungen Benedikts XV. ist eine viel tragfähigere als der begriffsblasse Logenhumanismus Wilsons, der so schmählich versagt hat. Daß der

Papst in solchen Zeiten allgemeiner Ideen- und Rechtsverwirrung unbeirrt, konsequent und geschickt die christliche Lösung der Zeitprobleme formuliert und vorgetragen hat, das ist seine große, zeitgemäße Leistung. Daß ihn eine leidenschaftlich aufgeregte Zeit nicht hörte, ist nicht seine Schuld. Er hat getan, was er tun konnte.

Die ungebrochene Reinheit von Benedikts ‚Neutralität' wird am besten dadurch bewiesen, daß alle überhitzten Nationalisten in beiden Lagern mit ihm unzufrieden waren. Auch in Deutschland wurde hierin gesündigt. Aber es waren nicht nur Protestanten wie die Kreise, die das ungerechte und politisch törichte Buch ‚Papst, Kurie und Weltkrieg' in die Welt setzten, nicht bloß der Reichskanzler Michaelis mit seiner verschleppenden Behandlung der päpstlichen Friedensnote von August 1917 (die näheren Zusammenhänge hat erst Scheidemann aufgedeckt in der als Anhang zu seinen ‚Erinnerungen' erschienenen Broschüre ‚Papst, Kaiser und Sozialdemokratie in ihren Friedensbemühungen im Sommer 1917'), sondern leider auch Katholiken, denen die nationalistische Überreizung den Sinn für die katholische Einheit getrübt hatte (vgl. H. Gürten, ‚Um Deutschlands Zukunft. Wir deutschen Katholiken, die Papstnote und das deutsche Kriegsziel', ferner eine Aufsatzserie von Dr. Adolph ten Hompel in der ‚Deutschen Zeitung').

Die einzelnen positiven Friedensschritte, die Benedikt XV. unternahm, sind noch in jedermanns Erinnerung, ebenso die unermüdlichen bis ins kleinste gehenden Bemühungen um Milderung der Kriegsleiden in den besetzten Gebieten, in den Gefangenenlagern, in den ausgehungerten Zentralstaaten: Nahrungsmittel- und Geldsendungen, mannigfache Vermittelungstätigkeit zwischen Gefangenen und ihren Angehörigen, eine unendliche Reihe von Protesten und Vorstellungen gegen Härten und Gewaltakte. Bei dieser vielfältigen Vermittlungstätigkeit war einer der am segensreichsten wirkenden Helfer des Papstes, neben dem so besonders verständnisvoll in Benedikts Geist arbeitenden Münchner Nuntius Pacelli, der jetzige Nachfolger des Dahingeschiedenen, Msgr. Ratti in Warschau. Daß diese opfervolle Kleinarbeit auf der Ententeseite mit dem Urteil gelohnt wurde, der Papst sei ‚ein guter Vorsitzender für das Rote Kreuz, wie man sie in allen Lagern findet, aber nicht der Herold erhabener Gefühle im Namen der Zivilisation' (so der Pariser Korrespondent der damals in London erscheinenden ‚Indépendance Belge' Nr. 201, 1916) ist nach zwei Seiten hin bezeichnend, einmal nach der Seite der Ententezivilisation, der die Tausende und Abertausende leidender Menschen, die Benedikt in Ausübung seiner religiösen Sendung tröstete, offenbar nichts gelten; dann aber gerade für die schon gekennzeichnete wortlose werktätige Art des Papstes, der den Dienst für Leidende und Elende als zu seinem hohepriesterlichen Amt gehörig erachtete.

Neben der Wahrung der apostolischen ‚Neutralität', den positiven Friedensbemühungen und der ins einzelne gehenden Kriegsfürsorgearbeit hatte Benedikt noch eine andere ins Weltliche und Politische greifende Auf-

gabe, die er mit Ruhe und Geschick der Lösung näher brachte: die italienische Frage. Das Land, dem er entsprossen, das den Sitz des Heiligen Stuhles umschließt, befindet sich seit Jahrzehnten in einem problematischen Verhältnis zum kirchlichen Mittelpunkt. Die rein passive Haltung Pius IX. und Leos XIII. war durch die natürliche Bewegung der beteiligten Kräfte, durch das Hineinwachsen des gläubig gebliebenen Italien in das neue, gewaltsam gebildete Staatswesen allmählich erledigt worden. Schon unter Pius X., der in ganz anderem Maße als seine beiden Vorgänger mit dem Leben und Fühlen des Volkes verwachsen war, war das Verbot der Teilnahme an den politischen Wahlen zunächst für die Gemeindewahlen aufgehoben worden. Für die Parlamentswahlen hatte Pius X. noch den Ausweg taktischer Wahlabkommen mit einzelnen konservativen und liberalen Kandidaten gefunden (‚patti Gentiloni‘ von 1913), wodurch die direkte Aufstellung von katholischen Kandidaten unnötig blieb und der Versuch gemacht war, die katholischen und kirchlichen Interessen im Parlament ohne eine eigene katholische Partei zu sichern. Inzwischen aber war insbesondere durch die Konzentrationspolitik der Kriegskabinette, die den Eintritt von Katholiken ins Ministerium mit sich brachte, die aktive politische Tätigkeit der Katholiken immer mehr durchgesetzt worden. Die Partei der ‚Popolari‘ trat auf, von Benedikt mit wohlwollender Duldung begleitet, wenn auch gelegentlich einzelne politische Akte und Kundgebungen dieser Partei von der Kurie desavouiert wurden. Der Krieg hatte die organische Verwachsenheit des kirchentreuen Italien mit dem savoyardischen Staat als eine feste Tatsache aufgezeigt und damit auch die römische Frage in nächste Nähe ihrer Lösung geführt. Auch in diesem Punkte waltete Benedikts kluge, vorsichtige Hand. Er ließ die öffentliche Diskussion sich austoben, nahm gegen den Staat eine versöhnliche Stellung ein, ohne dem Rechtsstandpunkt etwas zu vergeben und ohne sich in die Karten blicken zu lassen. Mehr aus seiner ganzen Haltung und seinem Schweigen als aus direkten Handlungen und Äußerungen konnte man spüren, daß ihm die römische Frage der Reife nahe erschien. Wie er sich im einzelnen die Lösung gedacht, bleibt vorläufig verhüllt, wie überhaupt diese Angelegenheit der Initiative des Heiligen Stuhles überlassen bleiben muß und durch journalistische Beschwatzung nicht gefördert werden kann.

Wenn schon Benedikts XV. Lebensaufgabe darin lag, die Kirche zunächst mit den Mitteln politischer Klugheit durch die Stürme des Weltkriegs zu steuern, so fehlt an seiner Persönlichkeit und Regierung die innere Seite, das Priesterliche und Religiöse nicht. Selbst durchaus fromm und priesterlich gerichtet, war er mit Glück und Takt darauf bedacht, die innerkirchliche und eigentlich hohepriesterliche Funktion seines Pontifikats in klarer Parallele mit der äußeren zu entfalten. Auch auf diesem inneren Gebiete trug alles den Stempel des Einfachen und Sachlichen; der Papst verzichtete völlig auf ein betontes Programm und eine eigene Parole, die erfahrungsgemäß sofort zum Schlagwort und journalistisch breitgetreten wird. So waren seine Allokutionen und Rundschreiben stets

einfach in Form und Ton, aber gewichtig im Inhalt, so war alles, was er auf dem innerkirchlichen Gebiet anordnete, waren die Gebete und gottesdienstlichen Feiern um Erwirkung des Friedens apostolisch, fundamental religiös, fromm ohne viele Wort- und Formentfaltung. Diskret und taktvoll war alles, was er auf dem Gebiet der Frömmigkeit anordnete und selbst tat. Er war in diesem Punkte der fein erzogene Aristokrat, der sich in den Schranken des guten Herkommens hält und weiß, wie eng und fruchtbar die Verbindung von guter Erziehung und Religion ist. Theologe von eigenem Studium und eigenen Gedanken war er nicht, aber stets fand er fundamentale Wahrheiten und kernhafte Gedanken für seine religiösen Kundgebungen. Die Art, in der er die großen Zeitereignisse und die Nöte der Gegenwart in Verbindung mit den ewigen Gedanken der Offenbarung brachte, könnte in ihrer Schlichtheit und inhaltlichen Kraft geradezu befruchtend für die katholische Predigt werden. Eine seiner schönsten Ansprachen war zugleich die letzte feierliche seines Lebens, die Allokution im geheimen Konsistorium vom 21. November 1921. Sie bezog sich u. a. auf die Arbeiten der Konferenz von Washington und der Papst sagte mit wirklich apostolischem Nachdruck: ‚Die Völker verlangen heute dringend nach Frieden, sowohl im Innern als nach außen. Allein mit großer Sorge und Betrübnis gewahren wir, daß der feierliche Friedensvertrag nicht durch den Frieden der Menschen besiegelt worden ist und fast alle Nationen, besonders jene Europas noch immer in gegenseitigem Streite stehen als Beute von so schweren Zerwürfnissen, daß man immer mehr die Notwendigkeit des Eingreifens Gottes fühlt, um sie beizulegen, des barmherzigen Gottes, der in seiner Hand die Kraft und die Stärke und die Herrschaft über alle Kräfte besitzt. Wenn man sich besonders an Gott wenden muß, um ein baldiges und heilsames Mittel zur Heilung aller Übel zu erlangen, von denen die Menschheit heimgesucht wird, so ist aber damit nicht gesagt, daß man jene Mittel versäumen soll, die von der Vernunft und der Erfahrung eingegeben werden.‘ Auch hier ganz der arbeitsame, umsichtige Pontifex, der zunächst das Seine tut, aber nicht vergißt, daß ein anderer ist, der das Gedeihen gibt.

Benedikts innere Kirchenpolitik war dadurch gekennzeichnet, daß man nirgends einen Willen zu überraschenden Eingriffen spürte, daß der Papst die zuständigen Kongregationen, denen er nach seinem besten Urteil geeignete Leiter gab, ruhig ihren Geschäftsgang gehen ließ. Zweierlei aber wurde vom Anfang seiner Regierung an deutlich: der Integralismus hatte nichts mehr zu sagen. Mit einem Schlage verschwanden seine Wortführer mit ihren Zeitschriften und Korrespondenzen, mit ihrem Apparat unkontrollierbarer Überwachung und Denunziation. Die Informationen des apostolischen Stuhles über die Vorgänge in den einzelnen Diözesen gingen ihren gesetzmäßigen Instanzenweg über die Bischöfe und die Nuntien. Die unverantwortlichen Nachrichtenvermittler fanden keinen Anklang mehr. Der andere, sehr beruhigende Eindruck war: Bei allem Festhalten an den un-

verbrüchlichen dogmatischen und kirchenrechtlichen Grundlagen (man übersehe nicht, daß das große Werk der Neukodifikation des Kirchenrechts unter Benedikt XV. vollendet und veröffentlicht ward) war doch eine ruhige und vertrauensvolle Haltung gegenüber der theologischen Arbeit zu bemerken. Zwar blieb der Modernisteneid bis auf weiteres vorgeschrieben, zwar kamen einige Bücher auf den Index und trug eine Enzyklika über die Heilige Schrift auffallend strenge Gedanken über Inspiration und Schrifterklärung vor, aber alle diese Äußerungen geschahen ruhig, ohne Nervosität und wurden ohne Nervosität aufgenommen. Dem apostolischen Vertrauen antwortete frohe und vertrauensvolle Gläubigkeit. Benedikts XV. Ruhe ermöglichte manchem den Rückweg zur Kirche, zum vollen und ungebrochenen Anschluß an den Stuhl Petri. Beachtenswert ist auch die Tatsache, daß Benedikt mit Betonung die östliche Kirche ehrte dadurch, daß er einen ihrer Größten, den Syrer Ephräm, als Kirchenlehrer erklärte, eine Maßregel, die nicht nur geeignet ist, die östliche Kirche der westlichen wieder näher zu bringen, sondern auch der abendländischen Theologie einen fruchtbaren Hinweis gibt auf Schätze, die allzu gern übersehen werden.

Benedikt trug sich in seinem rastlosen Geist ohne Zweifel noch mit vielen Aufgaben, als er so unerwartet rasch abberufen wurde. Er war noch nicht müde und gern zu weiterer Arbeit bereit. Das Opfer seines Lebens mag dem schaffensfrohen Papst sehr schwer geworden sein. Doch besaß er Religiosität genug, es in derselben pflichtbewußten Haltung zu bringen, mit der er einst seine unscheinbare Arbeit als Kurienbeamter geleistet, mit der er die Kaltstellung durch die Ernennung nach Bologna aufnahm (wo er sich sofort voll und mit ganzer Seele in die rein episkopale Tätigkeit fand), mit der er die auffällige und absichtliche Verzögerung seiner Erhebung zum Kardinal Jahre lang still ertrug. Der kleine, schwächliche Körper barg eine starke, fast stoische Seele. Der leidende Zug im blassen, etwas einseitigen Gesicht verriet die Energie, mit der der Geist alle Kräfte zusammenraffte und alle körperlichen und seelischen Unbequemlichkeiten überwand. Adelige Zucht und Herrschaft über sich selbst sprach aus diesem feinen Gesicht, einem der modelliertesten und ausgeprägtesten in der ganzen langen Reihe der Papstköpfe. Aber auch geistige Beweglichkeit drückte sich darin aus, ein immer wacher, leicht beweglicher, scharf erfassender und lebhaft zugreifender Geist, elastisch, rasch, wie des Papstes ganze Art, sich zu geben, war. Aber das Gesicht, auf dem alle Muskeln spielten, die Augen, die wie die eines Vogels ohne Ruhe waren, ließen doch eine innere, aus Beherrschung und ausgebildeter Feinheit und Güte stammende Ruhe und Überlegenheit spüren. Das Lächeln fiel diesem Antlitz nicht schwer und offenbarte etwas Väterliches.

Die katholische Welt hätte Benedikt XV. noch lange brauchen können. In der ruhigen Luft seiner weisen und vorsichtigen Amtsführung hätte noch so manches gedeihen und reifen sollen. Der Herr der Kirche, der ihn wegnahm, wird auch weiter sorgen.

# Jakob Burckhardts Verhältnis zum Radikalismus / Von Josef Oswald

Wenn bei Jakob Burckhardt auffallend früh das Eigenste in Geist und Charakter hervortritt, so gilt das insbesondere von seiner politischen Denkart. Grundlegend war ein Individualismus, für den kein Parteipferch weit genug gewesen wäre. Wohl machte sich von Hause aus ein konservativer Zug geltend, gleichsam die Auswirkung seiner ‚Unphilosophie', seiner eminent geschichtlichen Neigung. Doch war er weit entfernt, geistlose Erstarrung und selbstsüchtiges Anklammern an einen Zustand der Vergangenheit nicht ebenso als Einseitigkeiten und Extreme zu verwerfen wie die abstrakten Ideen radikaler Umstürzler. Weil indessen diesem linksseitigen Extrem, kraft seiner Masse und Macht, die größere Gefährlichkeit zukam, reagierte sein im Haß wie in der Liebe gleich feuriges Temperament mit wahrem Ingrimm gegen die demagogischen Vorboten, gegen die kulturbedrohenden, anarchisch-egoistischen Begleiterscheinungen politischer Umwälzungen, während sein Pessimismus sich mit prophetischem Grauen an das äußerste Ziel heftete, an die soziale Revolution.

Eine so lebhafte Gesinnung konnte nicht ohne Rückwirkung auf seine persönlichen Beziehungen bleiben. Daß nach der Erkenntnis des Irrtums, den eine seiner wärmsten Freundschaften in sich schloß, die ursprüngliche Herzlichkeit sich in abweisende Kühle verwandelte, wer möchte es ihm verdenken? Jetzt, da seine Briefe an Kinkel bis kurz vor dem Bruche vorliegen,* ist man in der Lage, Burckhardts Stellung zum Radikalismus an seinem Verhältnis zu dem Jugendfreunde anschaulich zu machen und zugleich den grellen Umschlag seiner Freundschaft, wovon er in einem posthumen Schriftstück** Zeugnis abgelegt hat, genetisch zu begreifen.

Im Sommer 1841, als Burckhardt für ein Semester von Berlin nach Bonn gekommen und in Kinkels poetischen Maikäferbund aufgenommen war, mochten die beiden als verwandte Naturen sich empfinden, verwandt in der Vielseitigkeit ihrer Interessen und Fähigkeiten, in der gemeinsamen Richtung auf das Geschichtliche und Künstlerische, verwandt auch in ihren geselligen Talenten, schwelgend in rheinischem Frohsinn, in vaterländischer Romantik. Unter allen Musensöhnen, mit denen der fünfundzwanzigjährige Exeget und Kirchenhistoriker Umgang hatte, weckte keiner größere Hoffnungen, stand keiner ihm so nahe an Wissen und Anregungskraft als der drei Jahre jüngere Basler, damals Student im neunten Semester. Burckhardt muß wie ein Magnet auf ihn gewirkt haben, eine ideale Männerfreundschaft verheißend, etwa eine Ergänzung der Liebe, die ihn für Johanna Mathieux beseelte. Doch sollte es Kinkels Los sein, daß er in der einen wie in der anderen Verbindung sich als der minder bedeutende Teil erwies.

---

* Briefe Jakob Burckhardts an Gottfried (und Johanna) Kinkel. Hrsg. von Rudolf Meyer-Kraemer. Basel 1921.

** Grenzboten, 58. Jahrg., 1. Vierteljahr, S. 731 f.

Symptomatisch dafür war seine unzweifelhafte, selbst im Geistigsten vorherrschende Eitelkeit, wohingegen der andere die umgekehrte Eigenschaft in hohem Grade besaß. Tatsächlich hatte aber Burckhardt schon bei der ersten Begegnung etwas für die Lebensgestaltung ungemein Wichtiges voraus: Er war der in seinem Ziel bestimmtere, entschlossenere Charakter. Hören wir, wie er sich im Alter kurz und bündig über seine Berufswahl ausläßt: ‚Ich habe einst mit großem Interesse vier Semester hindurch Theologie studiert und dann gefunden, ich hätte den Glauben nicht für die Kanzel, worauf ich zur Geschichte überging.'* Für ihn bedeutete also der Glaube die wahre Ordination. Er hatte im Kolleg bei Professor de Wette sich mit der Bibelkritik dieses Vorläufers von David Strauß vertraut gemacht, darin offenbar eine logische Konsequenz des Protestantismus gesehen. Da erschien es ihm inkonsequent, widerspruchsvoll, jedenfalls mit dem eigenen Wesen unvereinbar, sollte er sich, wie sein Lehrer, in seelenvollen Ergüssen, bei denen die Skepsis verstummte, den Gläubigen nähern. Eins freilich blieb ihm unverloren: Glaubenssehnsucht. Es heißt in einem an Willibald Beyschlag gerichteten Briefe vom 14. Januar 1844, worin er sich über seinen Bruch mit der Kirche und ihren Hauptlehren einschließlich derjenigen von der Gottheit Christi ausspricht: ‚O hätte ich gelebt zur Zeit, als Jesus von Nazareth durch die Gauen Judas wandelte, — ich wäre ihm gefolgt und hätte allen Stolz und Übermut aufgehen lassen in der Liebe zu ihm und hätte nach Selbständigkeit und eigener Geltung nicht weiter gefragt . . .'** Das war mehr als ‚ein letzter Nachklang eines übelberufenen ästhetischen Christentums'. Damit kündigte sich ein positiver religiöser Kern an, zwar völlig individueller Natur, zeitlebens frei von dogmatischer Gebundenheit, doch aus einem mächtigen Ethos Gedanken zeugend, die — z. B. über Aszese und Einsiedler in seinem ‚Konstantin' — mit den entschiedensten christlichen sich berührten, um schließlich in der Hoffnung auf das ‚Unverdiente'*** zu gipfeln.

Auch Kinkel† entstammte, gleich dem Basler Antistessohn, einem Pfarrhause; dort war er in einem christlichen Geiste aufgewachsen, dessen didaktischer Niederschlag zu der Zeit, als er Burckhardt kennen lernte, noch keine Beanstandung erfuhr. Sein damaliger Konflikt mit einer geistlichen Behörde, der ihm sein Hilfspredigeramt kostete, betraf das Verhältnis zu der geschiedenen Katholikin, seiner späteren Frau. Der Reflex dieser und ähnlicher Erfahrungen ließ jählings aufblitzen, was etwa von der

* An Friedrich von Preen vom 7. Juli 1878. Otto Markwart, Jakob Burckhardt. Persönlichkeit und Jugendjahre. Basel 1920, S. 211.

** Pahncke. Basler Jahrbuch 1910, S. 129.

*** An Heinrich von Geymüller. 8. Mai 1891. Briefwechsel, hrsg. von Karl Neumann. München 1914, S. 118.

† Vgl. Martin Bollert, Gottfried Kinkels Kämpfe um Beruf und Weltanschauung bis zur Revolution. (Studien zur rheinischen Geschichte. Hrsg. von Albert Ahn, Bonn 1913, 10. Heft.)

theologischen Auffassung der Fakultät Abweichendes unter der Bewußtseinsschwelle dämmern mochte. Daher die Ressentimentsstimmung des Lyrikers, dem auf einmal satirisch und tendenziös die Saite schrillte, die einst bei seinen geistlichen Gedichten* so fromm getönt hatte. Es ist eine Ausnahme, wenn das Fragment: „In einer alten belgischen Kathedrale' den tragischen Widerstreit von Glaube und Unglaube in wehmütig poetischen Farben malt. In dem Maße, worin mit den wachsenden Mißhelligkeiten seine kirchliche Opposition wuchs, kam auch die politische zum Ausdruck. Diese lag ja in der Luft und wohl auch in seinem Blute. Naturtrieb und Wellenschlag eines von öffentlichen und privaten Angelegenheiten erregten Gemütes — wie sollte sein Liberalismus nicht eines scharf durchdachten Programms ermangeln.

Kinkel hatte den wieder in Berlin studierenden Freund über dessen ‚Ansichten der jetzigen politischen Philosophie und Ethik' befragt, und Burckhardt legte ihm am 13. Juni 1842 folgendes dar: Da durch die völlige Negation im 18. Jahrhundert fast allen Völkern Europas der historische Boden unter den Füßen weggezogen, sei an eine Herstellung der alten Unmündigkeit nicht mehr zu denken. Keine Restauration, wie wohl gemeint auch immer, könne die tabula rasa aller Verhältnisse aus der Welt schaffen. Dann heißt es wörtlich: ‚Ich lobe es nicht, ich tadle es nicht, es ist eben eine Tatsache, und die Fürsten würden wohl tun, wenn sie sich es klar machen wollten, worin ihre jetzige Stellung von ihrer früheren sich unterscheidet. Die furchtbar gesteigerte Berechtigung des Individuums besteht darin: Cogito (ob richtig oder falsch, gilt gleich) ergo regno. — Ich erwarte noch überaus schreckliche Krisen, aber die Menschheit wird sie überstehen, und Deutschland gelangt vielleicht erst dann zu seinem wahrhaften goldenen Zeitalter. — Was soll inzwischen der einzelne tun? Ist er ein freier, tüchtiger Kopf, so wird sich ihm der Strom des Geistes, der in der Luft herrscht, zum philosophischen Postulat gestalten, und dem soll er nachleben. Eines kann ihm keine Revolution rauben: seine innere Wahrheit. Man wird immer offener, immer ehrlicher werden müssen, und auf den Trümmern der alten Staaten wird die Liebe vielleicht ein neues Reich gründen. Was meine Wenigkeit betrifft, so werde ich nie Wühler und Umwälzer sein wollen; eine Revolution hat nur dann ein Recht, wenn sie unbewußt und unbeschworen aus der Erde steigt. Aber dem Fortschritt des deutschen Geistes werde ich mich ewig mit allen Kräften widmen und tun, was mir Recht scheint.'

Diese Briefstelle ist gleichsam der Grundstein zu dem festen Bau seiner politischen Überzeugung; die schwärmerischen, romantisch-nationalen Regungen darin sind die üblichen Denkmünzen und Erinnerungszeichen. Er hatte damals die Mutterarme des großen, gemeinsamen Vaterlandes er-

* Unbekannte von 1839 veröffentlicht Karl Enders, Studien zur rheinischen Geschichte, 9. Heft.

kannt, aus dem Fremdlingsspott war eine heiße Liebe geworden, worin er gelobte, ‚den Schweizern zu zeigen, daß sie Deutsche sind.'* Ihn interessierte die Entwicklung in Preußen, als ob es sich um seine Heimat handelte. Kurz vor seinem Abschied von Berlin, als er am 16. März 1843 Kinkel von einem Regierungsbescheid schrieb, der, auf das alte Staatsrecht sich stützend, weder die Billigkeit noch die öffentliche Meinung und die Sehnsucht der Nation schonte, gab er den Ratgebern, nicht dem Könige schuld. Auch in dem jungen Historiker hatte offenbar das Wort Friedrich Wilhelms IV. beim Kölner Domfest gezündet, das Wort von den schönsten Toren, die Deutschland baue, Toren einer neuen, großen, guten Zeit. Jetzt wies er schmerzlich bewegt in einem poetischen Bilde auf das Verhängnis der Majestät hin: Sie sehne sich ‚nach Frieden, Ruhe und Verständigung, ohne doch je dahin gelangen zu können.'** — Drei Monate später war Burckhardt in Paris. Hier sah er das konstitutionelle Ideal in einer Verwirklichung, die ihn mit Schauder erfüllte. Regierung, Parlament und Presse glichen Hexenkesseln, quirlend und brodelnd von infernaler Politik, überspanntem Nationalstolz und blinder Eroberergier, während mit diesen fressenden Dämpfen sich die Mißdüfte moralischer Fäulnis mischten. So war es auch ein sittlicher Maßstab, den er in einem Aufsatz der Kölnischen Zeitung ‚Die französische Literatur und das Geld', vergleichend an die Hochregion der Pariser Geistigkeit legte, indem er zu dem Ergebnis kam: ‚Mitsamt der Zensur und dem ganzen Preßzwang ist unsere Literatur doch zehnmal freier und glücklicher als die französische, welche ihre Freiheit auf die jämmerlichste Weise an den Luxus und an die Bestechung verkauft hat.'*** Dagegen betrachtete er die Sozialistischkommunistische Partei, deren düstere Heldenrolle in der ‚Modernen Tragödie' kürzlich Heinrich Heine so treffend vorausgesagt hatte, mit einem gewissen Opportunismus. Befriedigt stellte er diese Widersacherin des herrschenden Bürgertums in seiner politischen Rechnung als Gegengewicht ein, die Friedfertigkeit Ludwig Philipps verstärkend und somit die Gefährlichkeit des entarteten Liberalismus mindernd.

Nachdem Burckhardt sich das Jahr darauf (1844) in seiner Vaterstadt habilitiert hatte, übernahm er am 1. Juni die Redaktion der Basler Zeitung. Den ‚konservativen' Charakter des Blattes gedachte er nach dem eigenen parteilosen Standpunkte dergestalt abzuändern, daß er ‚den hier regierenden schnöden Sympathien mit allem Absolutismus (z. B. dem russischen) nach und nach den Garaus zu machen und beinebens dem schweizerischen Brüllradikalismus entgegenzutreten'† beabsichtigte. Doch wurde aus dem ‚Beinebens' der Kernpunkt. Seine Stellung in den damaligen Wirren der

* An Kinkel, vom 30. Dezember 1841, S. 5.

** An Kinkel, vom 16. März 1843, S. 38.

*** Oswald, Unbekannte Aufsätze Jakob Burckhardts aus Paris, Rom und Mailand (Basel, 1921).

† An Kinkel, 21. April 1844, S. 77.

Schweiz erhellt deutlich genug aus den Korrespondenzen, die er vom 2. Dezember 1844 bis zum 21. November 1845 — dreiunddreißig an der Zahl — der Kölnischen Zeitung geliefert hat. Den Anlaß zu dem schließlich den Sonderbundskrieg herbeiführenden Eidgenossenstreit gab der Beschluß der Jesuitenberufung seitens des Luzerner großen Rates. Weder in seinen Artikeln noch in seinen Briefen verhehlte Burckhardt seine Gegnerschaft, allein es war jene geistige, die als ‚die wahren Mittel gegen die Jesuiten . . . die Konkurrenz mit ihnen' erachtete. Je weniger davon die Rede war, je mehr auf Gewaltstreiche hingearbeitet wurde, desto mehr hielt er sich an die Rechtsverbindlichkeit im Einklange mit allen konservativen Elementen. Eine Aristokratenpartei dieses Namens gebe es nicht mehr; konservativ sei, wer überhaupt keine Agitation wolle, ‚sondern unter den Verfassungen der Jahre 1831 und 32 einen ruhigen Fortschritt aufrecht zu halten' wünsche. Auf die Frage, was Rechtens sei, antwortete er: ‚Die Berufung eines beliebigen Ordens steht jedem schweizerischen Kantone gemäß seiner Souveränität völlig frei . . . Was man Freiburg, Wallis und Schwyz gestattet hat, daß mußte man Luzern auch erlauben . . . Die Hauptsache aber ist, daß es sich hier im Grunde gar nicht um die Jesuiten handelt, sondern daß unter diesem Namen einerseits gegen den protestantischen Konservatismus, anderseits gegen die katholische Kirche an sich gekämpft wird.' Immer wieder betont er das Ungesetzliche der Bewegung. Der Bundesvertrag sei allerdings höchst unvollkommen, aber durch ‚Volksputsche' würde er gewiß nicht besser. Mit demselben Rechte, wie die Protestanten die Entfernung der Jesuiten, könnten ‚die Katholiken die Austreibung aller deutschen Professoren in Bern, Basel und Zürich verlangen'; — waren doch unter diesen solche, die in den vordersten Reihen der schweizerischen Radikalen kämpften, namentlich der aus dem Nassauischen stammende Professor Wilhelm Snell, der Stifter eines antijesuitischen Volksbundes. Dem grundsätzlichen Standpunkte Burckhardts entsprach die Objektivität, womit er die Entwicklung in concreto verfolgte. Wenn er hervorhebt, daß der Heilige Stuhl durchaus keinen Befehl, sondern nur den Wunsch ausgesprochen habe, die theologische Lehranstalt den Jesuiten zu übergeben, so mochte er für seine Person zwar wünschen, der Orden zöge seinen Vertrag mit Luzern zurück; doch nachdem man Luzern systematisch auf das Äußerste gebracht hatte, erklärte er, es könne ‚die Jesuiten nicht mehr mit Ehren aufgeben'. Und auch sonst läßt er dem vielverleumdeten Kanton Gerechtigkeit widerfahren.

Indessen lag es in der Natur der Dinge, daß sich hüben wie drüben die Leidenschaften entzündeten. ‚Die Parteien stehen sich in furchtbarem Hasse gegenüber,' schrieb er im Juli 1845; wie könnten sich starke, heilsam neutralisierende Mittelparteien bilden, da die exekutive Gewalt, die ihnen als Anhalt dienen müßte, seit fünfzehn Jahren fast überall in der Schweiz ein Ausfluß desjenigen Extrems sei, das durch sie herrschen wolle. Mochten aber auch auf beiden Seiten einzelne Fanatiker die wahren Übel-

täter sein, die Freischärlerzüge hatten die Radikalen auf dem Gewissen. Ein tragisches Gefühl ergriff ihn. ‚Die Tage der Krisis rücken näher und näher,‘ heißt es im August, ‚unabwendbar und schauerlich steht sie vor uns; das Ende weiß kein Mensch . . . Uns ist schon der Gedanke gekommen, daß es für einen freisinnigen, unabhängigen Nichtschweizer kaum ein lehrreicheres politisches Studium geben könnte als die jetzige Zersetzung der Schweiz durch die Demagogie. Nirgends fällt es deutlicher in die Augen, welches die ewigen Grenzen jedes politischen Strebens sein müssen, wenn nicht der Staat darüber verbluten soll.‘ Nur zu wohl sah er, daß er auch jenseits der Grenzpfähle ein Prediger in der Wüste blieb: ‚Wenn doch all die guten Seelen in deutschen Landen, welche dem Kampf der schweizerischen Radikalen gegen die Jesuiten ihre Sympathie widmen, die Menschen sähen, welchen sie guten Erfolg wünschen! Kaum ein Zehnteil derselben macht aus reinem wohlgemeinten Fanatismus mit; bei den übrigen ist großenteils die Sucht nach den tobenden Saufgelagen der radikalen Agitation, nach persönlicher Wichtigkeit, nach Sprengung der kantonalen Schranken im weitesten Sinne die Hauptsache.‘

Solche Beiträge zur Naturgeschichte des Radikalismus finden sich häufig in seinen Berichten; sie beweisen, wie zuwider ihm die Erscheinung war, deren Bekanntschaft er frühzeitig gemacht hatte. Es war ja dieselbe Partei, die durch die Losreißung der mit seiner Vaterstadt politisch verbundenen Landschaft (1833) die Finanzkraft Basels derart geschwächt hatte, daß sein alter Kulturrang gefährdet erschien. Nur die außerordentlichsten privaten Anstrengungen konnten die Hochschule erhalten; damals aber mochten Familien wie die seinige, verknüpft durch rühmliche Erinnerungen mit dem ehrwürdigen Institut, sich wie beim Herannahen eines Unwetters fühlen. Zudem waren Verluste an edelstem Gut zu beklagen und sind gewiß von dem langjährigen Kunstfreunde beklagt worden. Z. B. war bei der Verteilung des Münsterschatzes die goldene Altartafel dem neuen Halbkanton zugesprochen worden mit dem Erfolge, daß sie im Hotel de Cluny zu Paris prangt! Gereift und gerüstet zu originaler Weltbetrachtung, wie mußte er jetzt in seiner geistigen Ehrlichkeit das gleisnerische, eigennützige Treiben verachten, diesen Kulturkampf, der in den engen Verhältnissen mitunter zur kläglichsten Posse ward. Gelegentlich merkt er an, daß die Mehrheit des großen Rates von St. Gallen nur deshalb noch immer die Anerkennung des seit acht Jahren bestehenden Bistums verweigere, ‚um den Landammann Baumgartner für seinen Abfall zu züchtigen‘. Seinen ganzen Unwillen erregte die Falschmünzerei unter der Maske der Parteiphrasen. Was hatten die Agitatoren aus der öffentlichen Meinung und der Volkssouveränität gemacht? ‚Die Schweiz muß es nun erfahren, was es heißt: das Volk in seinen untersten Schichten aufwühlen, alle schlechten Leidenschaften wecken, das politische Gewissen der Unerfahrenen durch eine bodenlose Opposition, durch eine nichtswürdige Presse zernichten!‘ Geradezu schreckhaft berührten ihn die Putschversuche von 1844 und 1845 gegen

Luzern. Ganz anders wie der junge Gottfried Keller, der beidemal mitausgezogen, doch nicht ins Gefecht gekommen war, urteilte Burckhardt über die größtenteils dem schweizerischen Schützenverein angehörenden Freischärler, die sich ‚als Träger des Schicksals und der Hoffnung der Schweiz' betrachteten.

Nachdrücklich weist er in den Briefen an die deutschen Freunde auf seine Erfahrung hin. ‚O ihr im Reiche draußen,' heißt es am 4. Juni 1845, ‚habt die Agitation immer nur erst in abstracto; ich aber habe ihr in das wüste, versoffene Auge gesehen.'* Ein andermal legt er dar, daß auch in Deutschland die Zeit kommen werde, ‚da der vernünftige Fortschritt (dessen Ziel die Konstitution ist) sich sondern wird von der blinden und intriganten Agitation. Bis dahin seid ihr faktisch politische Kinder und solltet Gott danken, daß in Köln, Koblenz u. a. O. preußische Garnisonen liegen, so daß Euch nicht über Nacht jede beliebige Schar kommunistisierter Knoten über den Pelz kommen und Euch Eure Kisten und Kasten ausnehmen kann.'** Seit Paris hatte sich seine Ansicht über Sozialisten und Kommunisten geändert. Er erkannte die große Kulturgefahr, wenn die entfesselte Leidenschaft ihnen zur Macht verhilft und ihre Utopien zum Deckmantel werden der Verruchtheit, die bei keinem Umsturz ausbleibt. Jener Brief an Kinkel verrät, wie er aufgeatmet hat bei dem Sieg der Luzerner im März 1845. Es sei noch ziemlich gut abgelaufen, schreibt er; die mobile Anarchie, deren Führer von Kanton zu Kanton ziehen wollten, habe einstweilen an den Toren der Leuchtenstadt sich den Kopf eingerannt. Einstweilen — früher oder später schien ihm auch die ‚jetzige Existenz in Basel' bedroht; bei dem ‚gräßlich brutalen Gemütszustand der Schweiz' dachte er daran, sich zu expatriieren. Mißlich war seine akademische Stellung insofern von Anfang an, als bei einer Gesamtzahl von nur 28 Studenten mit einem Entschlafen der Universität gerechnet werden mußte, während jetzt, bei der noch währenden Krise, vielleicht sogar ein Ende mit Schrecken bevorstand. ‚Das Wort Freiheit', fährt er fort, ‚klingt schön und rund, aber nur der sollte darüber mitreden, der die Sklaverei unter der Brüllmasse, Volk genannt, mit Augen angesehen und in bürgerlichen Unruhen duldend und zuschauend mitgelebt hat. . . . Ich weiß zuviel Geschichte, um von diesem Massendespotismus etwas anderes zu erwarten als eine künftige Gewaltherrschaft, womit die Geschichte ein Ende haben wird.' In späteren Jahren hat er von der Geschichtsphilosophie gesagt, sie sei ‚ein Kentaur, eine contradictio in adjecto'. Schon damals war er Realist und als solcher etwas anderes als ein Geschichtsphilosoph. Er war ein Prophet, ob er auch darin irrte, daß er die Entfernung bis zur Erfüllung zu kurz bemaß. Wahrscheinlich gedachte er der eigenen Meinung, als er in den ‚Weltgeschichtlichen Betrachtungen' im Hinblick auf die Revolution von

* An Ed. Schaumburg.

** An Kinkel, 19. April 1845, S. 100.

1848 äußerte, daß ‚der Sozialismus sich lange nicht so mächtig erwies, als man geglaubt hatte‘. Wie wenig er jedoch anderseits ein Reaktionär war, erhellt auch aus einer Bemerkung über die Vorgänge in Preußen: „Ich bin fest überzeugt, daß ohne das gewaltsame Zurückdrängen der politischen Wünsche die sozialistischen jetzt tief im Hintergrunde ständen.“*

Am Sylvester 1845 legte er die Redaktion der Basler Zeitung nieder. Der Politik war er überdrüssig geworden; er lechzte nach Kunststudien in Italien, wohin er Urlaub von der Universität erhielt, und ging nach Rom, das er noch nicht kannte. Dort überraschte ihn ein ehrenvoller Antrag seines einstigen Lehrers und jetzigen Freundes Franz Kugler. Dieser plante als Referent im Kultusministerium Reformen in den staatlichen Kunsteinrichtungen, wobei er Burckhardt als seinen Nachfolger auf dem Lehrstuhl an der Akademie der bildenden Künste zu gewinnen gedachte. Vorläufig sollte er nach Berlin kommen und Kuglers ‚Handbuch der Kunstgeschichte‘ und ‚Geschichte der Malerei‘ für die zweite Auflage bearbeiten. Inzwischen sah sich Kinkel veranlaßt, zur philosophischen Fakultät überzutreten — ein Schritt, den Burckhardt längst gewünscht haben mochte, und der ja auch in der Richtung von Kinkels auffallendster wissenschaftlicher Begabung lag. Hatte er doch schon als Theologe in einem Kolleg über christliche Kunstgeschichte geglänzt. Nachdem er im Februar 1846 außerordentlicher Professor geworden war, vorläufig noch ohne festes Gehalt, gestand Burckhardt, wie oft er um ihn gebangt habe ob des ‚heillos frechen Tones‘, den er mitunter in seinen Publikationen anschlage. So hob er auch jetzt den Finger: ‚Laß um Gottes willen alle unnötige Opposition sein!‘** Kinkel blieb für solche freundschaftlichen Warnungen taub. In einem anthologischen Taschenbuch ‚Vom Rhein‘ für das Jahr 1847 erschien sein ‚Männerlied‘, eine Art nationaler Kneipgesang mit einem platten Ausfall auf das religiöse Gebiet. Als der Universitätskurator von Bethmann-Hollweg, dem er das Buch brachte, das Gedicht las, geriet er in ein Entsetzen, das er weder dem Verfasser, noch dem Kultusminister Eichhorn verhehlte, dem er vielmehr bemerkte, ob es bei diesem Leichtsinn nicht ratsam sei, ‚von einem festen Gehalt einstweilen lieber noch abzusehen‘.*** Ein ähnliches Echo vernimmt man aus einem Briefe Burckhardts aus Berlin (6. Dezember 1846). Er hielt dem Freunde vor, das ‚verfluchte Männerlied‘ durchkreuze alle Bemühungen für ihn, doch wolle Kugler ein gutes Wort beim Minister einlegen; ein anderer beabsichtigte, Kinkels Dichtung, ‚Otto der Schütz‘ zur Vorlesung am Hofe zu bringen. ‚Übrigens‘, fährt er fort, ‚gehört es für mich zu den Unbegreiflichkeiten, daß ein Mensch von Deinem Alter, in einem Augenblick, der vielleicht sein Fortkommen entscheidet, eine solche Unbesonnenheit begehen kann. Du bist

* An Kinkel, 29. Juni 1845, S. 105.
** 9. März 1846, S. 114.
*** Bollert a. a. O. S. 146.

nicht mehr Theologe, kein Mensch auf Erden kann Dir ein religiöses Votum abverlangen, warum schreibst Du es also ganz unnützer Weise in die Welt hinaus und noch dazu in solcher Form? Es ist gar wenig Poesie, gar wenig neu Gedachtes in dem Männerlied und viel Renommage. Habe aber ich mir das Renommieren abgewöhnen können, so kannst Du es auch. Wenigstens solltest Du auch an die denken, welche Dich lieb haben ...' Ähnlich urteilte über das Gedicht ein Kritiker der Kölnischen Zeitung,* auf den sich Bethmann in einem weiteren Schreiben an den Minister berief. Doch so ungnädig Eichhorn gegen den Theologen Kinkel gewesen, so gnädig bezeigte er sich dem Kunsthistoriker. Im April 1847 beantragte Kinkel, seine Remuneration um 100 Taler zu erhöhen für eine Pfingstreise nach Dresden zu Studienzwecken. Dies wurde bewilligt, und als er bei der Gelegenheit nach Berlin kam und dem Minister aufwartete, verlief die Audienz auf das beste. Nicht nur verhielt sich Eichhorn zustimmend, da ihm Kinkel den Wunsch aussprach, an seiner akademischen Stellung festhalten zu dürfen, statt die Berufung in die Redaktion der Augsburger Allgemeinen Zeitung anzunehmen; es erging auch die ministerielle Mitteilung an den Kurator, Kinkel solle eine feste Besoldung von 400 Talern erhalten. Hinterher erfolgte noch der Bescheid, daß er jährlich um eine Unterstützung zu einer Kunstreise einkommen könne und seinem Ersuchen gemäß an eine größere Universität versetzt werde, sobald sich dazu die Gelegenheit biete. Damit eröffnete sich für Kinkel eine Aussicht, die wohl keiner unter seinen Freunden lebhafter begrüßte als Burckhardt. Doch Kinkel hatte nicht umsonst den Vers geprägt: ‚Sein Schicksal schafft sich selbst der Mann.'

So wenig sich schon damals die rapide Entwicklung zum politischen Agitator und Revolutionär voraussehen ließ, so trat doch in seinem Freundschaftsbund mit Burckhardt eine unverkennbare Wendung ein. Jene Zeit des Vormärz schied ihre Geister, wenn auch noch nicht ihre Herzen. Recht als ein Widerspiel zu Kinkels herausforderndem, gleichsam von einer va banque-Stimmung geleitetem Verhalten erscheint Burckhardts Gemütszustand. In allen Fibern seiner feinen Geistigkeit spürte er das Herannahen dessen, dem der Mann der Ordnung und des organischen Fortschritts schaudernd widerstrebte. Bereits auf der Reise aus dem Süden nach dem Norden hatte er am 12. September 1846 aus Basel geschrieben: ‚O Du herzlieber Erzeulenspiegel und jugendlicher Faselant, der Du noch mit Herausgabe von Gedichten glaubst etwas wirken zu können! Grade als ob nicht eine Epoche vor der Türe wäre, die unsere ganze jetzige Literatur und noch viel mehr unter den Tisch wischen wird!' Ihm hatte Rom einen Ausweg gezeigt. So tief hatte es gewirkt, daß ihn das Humanistenheimweh der Winckelmann, Goethe, W. von Humboldt befiel. Sobald er wieder Geld habe, wolle er dahin zurückkehren, dann wolle er wieder Bücher

* Im Feuilleton vom 19. Dezember 1846, Nr. 353, mit der Signatur R.

schreiben zu demselben Zweck usf. Es waren verzweifelte, seine Lebensbestimmung verleugnende Anwandlungen. Dazu das charakteristische Bekenntnis: ‚Eine Familie will ich dieser infamen Zeit nicht in die Krallen liefern; es soll kein Proletarier meine Kinder mores lehren wollen.‘ Kaum war er in Berlin, so fühlte er ein inniges Mitleid für Kugler: ‚Das, wofür er lebt, werden sie ihm doch vereiteln.‘ Er aber hoffte, all dem glänzenden Elend in Leben, Literatur und Politik feierlich den Rücken drehen zu können. ‚Schilt, wie Du willst, aber gestehe mir zu, daß in den jetzigen deutschen Zuständen keine Natur mehr sich harmonisch entwickeln kann. . . . Warum nun nicht in einfachere, schönere Zustände flüchten, wenn sie noch irgendwo vorhanden sind? Ich wenigstens bin gesonnen, noch einmal, ehe die bösen Tage kommen, meine Art von Leben zu genießen.‘* Es mochte ihm zweifelhaft sein und auch nichts daran liegen, ob er Professor an der Akademie werde, denn Berlin war ihm widerwärtig, abgesehen von Kugler und anderen Freunden, bei denen er sich wohl befand.

Anders wie in den Tagen, da er von der Studentenzeit Abschied genommen hatte, sah er die Ereignisse in Preußen an. Er betonte jetzt, daß ihn die ganze Sache nichts angehe. Nur in seiner Sympathie für Friedrich Wilhelm IV. war er unverändert. Über die Thronrede von 1847, worin der Monarch sich so entschieden gegen eine Konstitution verwahrt hatte, lautete sein Urteil: ‚Ein großer Irrtum geht durch, aber der Mensch, welcher spricht, ist keine ordinäre Natur.‘** So häuften sich wohl die Meinungsverschiedenheiten zwischen ihm und dem Freunde, das Merkwürdige war jedoch, daß Kinkel, wie es scheint, zuweilen sich verletzt fühlte, und zwar in seiner Autorität, trotzdem sie längst Kollegen waren. In jenem posthumen Schriftstück bemerkt Burckhardt, Kinkel sei einer von den Leuten gewesen, ‚die jemanden, der mit ihnen gesellschaftlich heiter und gemütlich verkehrt hat, sich völlig verfallen glauben. Ein solcher soll dann in allen Dingen zu ihnen gehören und namentlich sich zu ihnen bekennen‘.*** — Immerhin zeigte sich Burckhardt damals in Berlin noch weit entfernt von dieser Erkenntnis. Die Freundschaft, die ihn mit Kinkel verband, war zu enge verknüpft mit dem schönen, beglückenden Jugendenthusiasmus, zu innig verwoben mit Erinnerungen an das, was er zu den ‚Kulminationspunkten seines armen Lebens‘ zählte. Am 17. April 1847 schrieb er ihm: ‚Der Herrgott hat Dich so gemacht und mich anders, und wenn wir uns vernünftig aufführen, so können gute Leute an uns beiden Freude haben, ohne mich indessen Dir gleichstellen zu wollen. . . . Daß ich kein Genie bin, weiß ich, aber ich habe doch allgemach mein eigenes Zentrum in mir und werde es noch dahin bringen, Andern was Rechtes sein zu können.‘ Im nächsten Briefe heißt es, kein

* An Kinkel, 9. Dezember 1846, S. 137 f.

** An Kinkel, 17. April 1847, S. 141.

*** Grenzboten, 1899, S. 731.

Mensch habe von jeher Kinkels ‚Superiorität' williger anerkannt und verfochten als er.* Doch hatte auch die Demut Burckhardts ihre Grenze. Als bald darauf Kinkel nach Berlin kam, offenbarte sich in ihren Unterredungen eine Gegensätzlichkeit, die Burckhardt zu dem Worte veranlaßte: ‚Du gehst auf Wegen, dahin ich dir nicht folgen will.'** Daß damit seinerseits noch kein Bruch beabsichtigt war, bezeugt der unvermindert herzliche Ton der beiden Briefe, mit denen die Korrespondenz schließt. Im Oktober war Burckhardt in Rom, im Mai 1848 kehrte er nach Basel zurück.

Dieser römische Aufenthalt muß für seinen ethischen Idealismus wie ein Stahlbad gewesen sein. Willig nahm er das lange verschmähte Joch des Gymnasiallehrers auf seine Schultern, indes er wieder an der Universität seine Vorlesungen aufnahm. Vielleicht dämmerte ihm schon, wozu er auf der Höhe seines Schriftstellerruhmes sich werktätig bekannte, nämlich lehren als unendlich wesentlicher zu betrachten, nicht im Sinne einer trockenen Wissensvermittlung, sondern als Stimulans für den in der Hörerschaft verborgenen schöpferischen Geist. Zu einem solchen wissenschaftlichen Anreger mochte er auch Kinkel berufen halten, und nun stürzte sich der Mann in das Kampfgetümmel, worin der Macht, die an sich böse ist, die noch schlimmere einer entzügelten Anarchie entgegentrat. Was war es denn, was Kinkel bestimmte? Etwa die Genialität eines politischen Heilbringers und Häuptlings? — Kinkels Unfähigkeit zu jeder Führerrolle erschien nachgerade zweifellos. Nur seine Eitelkeit überlieferte ihn einem Schicksal, bei welchem vorzüglich seine Frau Heroismus bewies. Burckhardt hatte sich in einem seiner liebsten Freunde getäuscht, das verwand er nicht. Seitdem das Schauspiel, darin jener so unglücklich verwickelt gewesen war, nur noch die Bedeutung eines Vorspiels hatte, verfolgte er, gebannt wie jemals ein Prophet, die sozialdemokratische Bewegung, deren letzte Auswirkung ihm schon als das ‚bevorstehende Barbarenzeitalter' vor Augen stand. ‚Ich sehe in ganz Europa', schrieb er im Dezember 1880, ‚nichts anderes als eine unwiderstehliche Zunahme der Kräfte von unten herauf, welchen man ja ganz expreß das Messer in die Hand gedrückt hat.'***

* 4. Mai 1847, S. 144.

** Grenzboten, S. 732.

*** Briefe an einen Architekten. Herausgegeben von H. Trog, München 1913, S. 158.

# Das unheilige Haus
## Roman von Leo Weismantel

### Drittes Buch: Das Buch der Geliebten.

### Das Wachstum der Jahre.

Jürg Dill war herangewachsen ins zehnte Jahr; da nahm der Vater ihn bei der Hand und führte ihn ostwärts über die Berge. Jürg wußte, daß er zu den Studenten kommen werde.

Neun Stunden wanderten sie dem anhebenden Tag entgegen. Und die beiden Männer und die Sonne waren wie Wanderer, die auf der gleichen Landstraße sich entgegenkommen, einer am andern grüßend vorübergehen und die dann in entgegengesetzter Richtung wieder auseinanderschreiten; so gingen Franz und Jürg Dill dem Tag entgegen am Morgen, so auch sah der Tag den beiden grüßend ins Angesicht, als er gerade über ihren Häuptern ging; dann kehrte sich der Tag nach Westen. Franz Dill aber und Jürg, sein Sohn, gingen weiter nach Osten und kamen, als eben die Sonne hinter ihrem Rücken niederging, von Kissingen her auf den Schindberg. Dieser Berg aber wird so genannt wegen seiner steilen Fahrwege, die Tiere und Menschen schinden. Als die beiden dort auf der Höhe standen, sahen sie ein altes Städtchen zu ihren Füßen; das war Münnerstadt, war nach vier Seiten noch von alten Türmen bewacht wie von Wächtern, die vor Jahrhunderten bei der Nacht wie durch Hexerei eingeschlafen waren und nun noch dahockten, die Spieße in die Höhe gestreckt, und also weiterschliefen unbekümmert um den neuen Tag, der aufgegangen war und ihrer nicht mehr bedurfte. Die Häuser duckten sich noch hinter die mittelalterlichen Ringmauern, aber auch die Wehr dieser Mauern schien wie ein halbzerrissener, weggeworfener Hanfstrick, der zusammengerollt daliegt, und da und dort schauten neugierig und protzig und mit offenen Augen und unbekümmert um drohende Feinde neue Häuser über den Mauerring der Stadt hinweg ins Wiesental. Unnütz alt Gerümpel schien die mittelalterliche Wehr, aber Franz Dill stand da oben auf dem Schindberg mit seinem Sohn, den er in dies Städtlein brachte als einen Rekruten, als einen miles Christi, einen jungen Kriegsknecht aus dem Heere des Herrn. Da schien den beiden das alte Städtchen wie ein Truppenübungsplatz, darauf nun der junge Ritter Jürg lernen sollte, sein Roß zu tummeln und Schwert und Lanze zu führen.

Da erzählte der Vater Jürg auch, daß diese alten, nun so unnütz in der Zeit stehenden Türme und Mauern vor vielen hundert Jahren der Stadt Hab und Gut und Leben gerettet hatten, da die Schweden als Feinde durch die deutschen Lande fuhren. Und Franz wollte vom Vater wissen, ob ein Held aufgestanden sei mitten aus

dem Volke, der Türme und Mauern hinter sich gelassen und ins freie Feld hinausgeritten wäre und die Feinde wie eine Herde Schafe vor sich hergetrieben. Dem war aber nicht so, — so erzählte Vater Dill, daß die Bürger sich elendiglich vor der Furchtbarkeit des Feindes hinter Türmen und Mauern hätten verkriechen müssen, daß ihnen kein rettender Held erschien und daß sie in letzter Not allesamt mit Weib und Kind in die Stadtkirche geflohen und sich vor den Maialtar geworfen und zur Mutter des Himmels geschrien hätten in all ihren Ängsten.

Maria, breit' dein' Mantel aus,
Mach uns ein' Schutz und Schirm daraus!
Laß uns all' darunterſteh'n,
Daß wir nicht verloren geh'n! —

Da sei Maria, die Königin des Himmels, vom Himmel niedergekommen und sei über die Stadtmauer hingeschritten und habe die Kugeln der Schweden in ihrem ausgebreiteten Mantel eingefangen, so wie Fischer die Fische fangen in einem Netz —, da habe die Schweden ein Furcht und Grausen gepackt, und sie seien zur selbigen Stund' flüchtig verzogen; am Jürgentor aber, wo solches geschehen, sei noch das Bild der Gottesmutter zu sehen, wie sie mit ausgebreitetem Mantel daherschwebe, und zur Rechten und zur Linken in der Mauer steckten heute noch zwei mächtige Kugeln.

Da bat Jürg den Vater, daß sie einen Umweg um die Mauern der Stadt machten und von Osten her durch das Jürgentor in die Stadt eingingen. Und als sie dort standen und Jürg die großen Kugeln zur Rechten und zur Linken des Mariahilf-Bildes sah, sagte er: ‚Vater, das glaub' ich nicht, die Kugeln sind aus Stein, nicht aus Eisen, sind auch gar neu anzusehen, als seien sie erst vor ein paar Jahren von einem Steinmetzen eingemauert und nicht hineingeschossen.' Da mußte der Vater dem Jürgen schon recht geben, aber die echten Kugeln, so sagte er, habe man aus der Mauer herausgenommen und in die Kirche verbracht; da wollte Jürg zur Kirche und sie sehen. So schritten die zwei durch das Jürgentor, und mitten unter dem Tore blieb Vater Dill stehen: ‚Jürg, gehst also durchs Jürgentor—, hab ein Acht, daß du deinem Einzug in dies Städtlein Ehre machst! Laß dir das Tor ein ewig Mahnung sein, und wenn die Türme, die du aufbaust in der Welt, so wie die Münnerstädter dies Jürgentor gebaut haben, nicht mehr standhalten vor den andrängenden Feinden, denk' daran, woher dir dann Hilfe kommen kann.' Dann gingen sie zur Stadtpfarrkirche, und Jürg betrachtete stumm und lang und voller Staunen die mächtigen eisernen Kugeln, die mit Ketten im Turm aufgehängt waren.

Jürg lebte fortan die stille Abgeschiedenheit der Klosterschüler.

Die hohen Mauern der Klosterumfriedung verließ er nur in Reih' und Glied des Schülerzuges, der zweimal täglich zum Gymnasium geleitet wurde. Dort war das Lernleben, und was Jürg hier erfuhr, was sich hier ihm offenbarte, schien ihm eine seltsam fremde Welt, majestätisch wie die Marmortempel Roms und Griechenlands, die da in Bildern an den Wänden der Lehrsäle hingen, fern und streng und kühl wie ein Gesetz. Starr, straff — Pflicht war hier alles —, kein Drängen in die Arme einer Mutter, kein Erzählen aus dem Munde eines Vaters; es erschien Franz, als ob der Mittelpunkt allen Lernens doch irgendwie das Turnen sei, das die Geschmeidigkeit und Schönheit des Körpers und die edel geformte Sammlung seiner Kraft erstrebte.

So war auch die Latein-, die Rechen-, die Griechischstunde ein Turnen des Geistes, Geschichts- und Religionsstunde, Stunde der Naturkunde ein Turnen der Seele — Turnen, edel wie ein Tanz der griechischen Göttinnen —, aber die Tänze waren doch nicht die griechischer Göttinnen, und die Gesten des gelernten Lebens wurden nie Gesten des gelebten Lebens. Auch in der Klosterschule ward nicht mehr Latein gesprochen, wie nach dem Erzählen alter Lehrer dies früher gehandhabt worden war; auch hier bei den zum Priestertum bestimmten Schülern ward Latein nur gelernt.

So wie die Schule ein Besonderes blieb, das nie lebendig wurde, nur ein Saal aufgestellter griechischer und römischer Marmorstatuen, durch den jeden Tag die Knaben schritten, bis sie die Namen aller hier aufgestellten Statuen auswendig wußten, so blieb die ‚Welt' Jürgen verschlossen. Den Weg, den er zweimal täglich in geordnetem Zuge vom Kloster zur Schule durchschritt, ging er wie ein Blinder; er sah nicht, was rechts, was links des Weges ging. Der Weg war ihm nur Weg, nie genießendes Ziel, an dem es Verweilen und Versunkenheit gegeben hätte; nur hie und da, wenn Töne aufschrien, blieb er stehen, wie ein durch den Wald schreitendes Wild stehen bleibt, klopfenden Herzens und mit lurenden Augen. Dann ahnte er draußen in der Welt ein gewaltiges Leben voll gewaltigen Geschehens, das wie ein Strom dahinrauschte — fern, fern. — Das Leben aber des Jürg war wie auf eine Insel verschlagen, auf die der mönchischen Versunkenheit. Die Mauern schlossen ihn ab von Schule und Stadt. Und jeden Abend wuchs draußen vor den Klostermauern eine noch größere, himmelhohe Umzäumung auf: die Nacht. Schwarz war sie, doch voller Wechsel, bald kalt, bald warm, bald streng, bald gütig, bald heldenhaft weit bis zu den Gestirnen, bald spießbürgerlich eng und voller Nebel, kaum vom Auge blickend bis zur Hand.

Im Innern des Klosters aber brannten Lichter, schnitten helle Kegel von der Decke über die Pulte der Lernenden, aus fernen

Welten Lesenden oder auch in Andacht Versunkenen; in der Kirche brannten zuweilen dicke wächserne Kerzen, dicke, gelbe Kerzen hie und da in einem Gang vor den großen, von der Decke bis zu den Steinplatten des Fußbodens reichenden Heiligenbildern; immerdar aber brannte vor dem Allerheiligsten das rote ewige Licht. Die Lichter waren wie Stimmen, die vor einem ewig Allgegenwärtigen sangen, waren wie Hände von Kindern, die einem ewig Kommenden entgegenwinkten. Jed' Licht, das da im Kloster brannte, ward Jürg zum Spiegelbild der einen ewig allgegenwärtigen, ewig kommenden Sonne. Und die Sonne stieg wie in den Tagen des März am wachsenden Bogen des Himmels; da schmolz das Eis der Erde, da sproßten Blumen tausendfach auf allen Wiesen, und die Tulpen standen wie buntgekleidete junge Mädchen rot und gelb und violett in den Gartenbeeten. So blühte ein wundersamer Frühling mit glühenden Blumen an allen Wänden des Klosters auf, wo nur ein Licht brannte.

Jeden Abend noch schlich sich Jürg wie ein Dieb vom Speisesaal hinweg über den dunklen Innenhof des Klosters, in dem die Nacht lagerte und über dem der Himmel stand, bald finster und stockdunkel wie ein Mörder, bald voller blinkender Sterne wie ein König in seidenem Kleid; Jürg aber schlich über den Hof, durch die Nacht und unter dem Himmel hindurch in den Kreuzgang, der nach Süden lief. Hier standen vom geplatteten Boden bis zur Decke die Wände entlang die großen alten Bilder; da, dort zerschmolz eine Wachskerze an der eigenen Inbrunst des aus ihr lodernden Lichtes. Das aus dem Düster verdunkelter Farben aufleuchtende Fleisch der Hände und Gesichter verriet geheimes Dasein und Leben.

Jürg schloß, wenn er hier vorüberschlich, die Augen, als wolle er die Heiligen nicht neugierigen Blickes betrachten; er schloß die Augen und sah nun die Bilder doch, sah die Gesichte der Seele wie einen süßen Lohn in strahlender, magischer Helle. Er sah aber den Herrn Jesum Christum über der Tür des Kreuzganges hangend wie auf der Schädelstätte über Jerusalem; sein Mund war halbgeöffnet, als habe er eben gerufen: ‚Heute noch wirst du bei mir im Paradiese sein.' Und er sah einen Jüngling kniend vor der Stadt und mit erhobenen Händen betend; eine rohe Menge aber war um ihn, hob Steine auf und schleuderte sie gegen den Kopf des Heiligen. Das war Stephanus, der erste Martyrer; und kaum drei Schritte weit von ihm entfernt kauerte zuschauend ein zweiter Jüngling und hütete die Röcke der Mörder, die diese von sich gelegt hatten, um Stephanus leichter steinigen zu können; aber schon flatterte ein leichter Schein rings um das Haupt und um die Züge auch dieses zweiten Jünglings auf, verratend, daß auch dieser ein Gezeichneter der Gnade des Herrn sei; da war es zuweilen Jürg,

als höbe dieser zweite Jüngling leise das Haupt und wende es dem vorüberschleichenden Jürg zu, und Jürg sah in das Gesicht dieses Jünglings wie in das eigene Spiegelbild.

Dann sah Jürg in langer Reihe die ‚andern‘; da ward St. Sebastian an den Baum gebunden und mit Pfeilen erschossen, da ward ein anderer, ein dritter, auf dem Rost gebraten, da ward ein Mädchen, ein viertes, enthauptet, da ward Petrus, das Haupt gegen die Erde gekehrt, gekreuzigt; endlos erstreckte sich der lange Gang der Martyrer dahin; endlich kam Jürg an eine kleine Pforte; hier blieb er stehen und harrte. Von drei Seiten stießen Gänge aufeinander. Hier harrte er mit geschlossenen Augen, harrte des ihn selbst greifenden Schicksals, harrte, ob es aus einem der drei Gänge herauskomme: Kamen da nicht die Blutwürger, die Gesellen der Hölle von allen Seiten mit Steinen heran, Jürgen wie einst St. Stephan zu steinigen? Still verglimmten die Kerzen im Gang. Ein Bruder huschte über den Gang, trug noch Speisen oder einen Trunk in den Speisesaal der Mönche. Und wie die Tür ging und ein Lichtschein und Stimmengewirr aus dem Speisesaal fiel und wieder wich, fiel einmal der helle Alltag in das nächtliche Raunen der Wunder des Kreuzgangs: die Mönche, die Jürg sah, beteten ihr Brevier, hielten Schule und Gottesdienst, der eine ging als Küchenmeister durchs Haus, der andere als Gärtner durch den Garten, ein anderer als Schreiner durch die Werkstatt, die Wunder und Legenden aber schienen mit der Vergangenheit dahingesunken zu sein. Jürg aber wartete hier an der kleinen Pforte noch jeden Abend auf das Kommen eines Wunders, wartete, daß Gott seine Allgegenwart durch ein sichtbares Zeichen offenbare, daß ein Mönch zu ihm träte, den die fünf Wundmale des Herrn an Händen und Füßen und in der Seite brannten, weil Gott selbst die Hand auf ihn gelegt hatte. Die Menschen, so lehrten doch diese Mönche, waren auf Erden und schritten durch die Straßen der Leiden, um Heilige zu werden. O, daß Jürg, selbst zu einem Heiligen bestimmt, einmal einen Heiligen sähe, ihm in Fleisch und Blut begegnete! Raunte da nicht die Mär von einem Mönch, der sich geißle und kasteie, und von einem, der die Wundergabe der Hellsicht habe? Jürg horchte hin nach jenen Zellen, in denen diese beiden Mönche lebten, horchte, ob er den leisen Tritt oder das Schweben eines Engels hörte, der von dem Himmel diesen Mönchen Botschaft brächte und Bitten zurücktrüge in den Himmel.

Jürg horchte; es blieb still im Kreuzgang, nur die brennenden Opferkerzen knisterten. So stand er harrend an der kleinen Pforte, die zum Allerheiligsten der Kirche führte, bis er zuweilen des Harrens müde ward und erschöpft, als sei er lange Stunden im Sonnenbrand durch Täler und Berge gewandert, zurückschlich zur Spielstube oder in den Studiensaal der Schüler.

## Die Gesichte der Madonna.

Wie Franz Dill, der Vater, dereinst die Prinzessin aus dem Märchen so lange in seinen Träumen angestarrt hatte, bis sie zur lebendigen Gestalt wurde und im Leibe der Gret und Christinens vor ihn trat, so glaubte nun Jürg, wenn er des abends durch den Kreuzgang des Klosters schlich, sich in das Leid der Heiligen zu versenken, daß er selbst das Martyrium beschwören und erleiden könne, so suchte er jetzt aus dem Himmel die Madonna niederzuzwingen, daß sie ihm auf Erden begegne, wie es ja einmal schon geschehen war, daß sie auf das Jürgentor des Städtchens herabgekommen war und über die Bürger Münnerstadts den Mantel ihres Schutzes ausgebreitet und die Kugeln der Schweden eingefangen hatte, wie ein Fischer die Fische in seinem Netze fängt.

Zuweilen geschah es, daß Jürg, wenn er so harrend an der kleinen dunklen Pforte stand, den Schmerz des Martyriums so heftig empfand und sein Denken an die Dornenkrone, an durchbohrte Hände und Füße ihn mit solcher Verzückung ergriff, daß sein eigener Leib ihn wahrhaft schmerzte und Stich um Stich der Dornen empfand, die um seine Stirne saßen, und die Nägel fühlte, die ihm Hände und Füße durchbohrten, und die Lanze, die seine Seite durchstach, daß Jürgens Brust sich vor Qualen hob und senkte wie ein gepeinigtes Meer und ein leiser gequälter Schrei aus seinem Munde sprang, hinaus in den dunklen Gang, dessen Stille unheimlich aufgeschreckt in diesem Augenblick zerbarst.

Dann drückte Jürg auf die Klinke der Pforte, drückte sie nieder und trat in das Dunkel der Kirche, trat ein, als trüge er seinen Leib wie einen gepflügten Acker Gott entgegen: Siehe, ich habe meine Seele zerrissen mit Leid, wie der Bauer die Scholle mit eiserner Schar zerreißt. Nun komm, o großer Sämann, und säe deinen Samen! Die Kirche lag dann still und dunkel; nur vor dem Hochaltar brannte das ewige Licht und seine ausstrahlende Glut ward von der Nacht verschluckt, die wie eine Schar junger, hungriger Schwalben mit aufgesperrten Schnäbeln ringsum flatterte und alles verschluckte.

Als Jürg nun so dasaß, umfing ihn jählings das auftauchende Bewußtsein um Ort und Stunde und warf ihn aus dem Himmel zurück auf die Erde; er hatte nur im Geiste das Martyrium erlitten, war nur im Geiste den Weg der Heiligung wie ein Räuber dahingeschritten, aber nicht als ein Sieggekrönter in den Himmel eingegangen; als ein gottverlassener Wicht stand er armselig vor dem irdischen Altar, dem Throne der Dreifaltigkeit, fühlte erschauernd ihre Gegenwart, aber sah sie nicht; die letzte Begnadung war an ihm vorübergegangen, heute wie noch alle Tage seines Lebens. So ging seine Wallfahrt zwischen Kloster und Gymnasium hin

und her wie das Pendel einer Uhr, hin und her und verdroß sich oft über dieses ewige Hin und Her und merkte nicht, daß das Pendel dennoch den Zeiger der Stunde vorantrieb. Sein Sinnen war dann oft, wenn er so als einziger in der einsamen, nächtlichen Kirche saß, zerstreut; die Hoffnungslosigkeit fiel dann in sein Denken wie ein Wind in einen Haufen Spreu. Nur seine Lippen beteten, beteten wie aus Gewohnheit, fern der Glut des Herzens, sagten eingelernte Worte her. Wie aber ein fernes Lied eines noch wachen Wanderers aus der Nacht kommt und einen zweiten Schlaflosen tröstet, so hörte Jürg in seiner Sinnenverlorenheit seine eigenen Worte in dieser Stunde, wenn er sie aus Unachtsamkeit halblaut in die Kirche flüsterte, von den Wänden zu ihm zurückkommen wie aus einem fremden Munde, und er horchte auf, was jener fremde Mund zu ihm sprach. O seliger Rausch des Sichselbstbelauschens!

‚Du lieblichste Mutter!‘ sprach der fremde Mund. Und dann schloß Jürg die Augen, um die Dunkelheit der Kirche sich hinwegzulügen und die lieblichste Mutter helleuchtend zu sehen, so, wie ihr Bild auf dem linken Seitenaltar stand: die hohe, schöne Frau in den zarten, fließenden Gewändern, die Hände hütend und segnend zugleich über dem Kind erhoben, das mit dem Reichsapfel und Königszepter der ganzen Schöpfung in ihrem Schoße spielte. Und der fremde Mund sprach: ‚Du Turm Davids — du elfenbeinerner Turm — du Arche des Bundes — du goldenes Haus‘ — und jedes dieser Worte war wie ein Zauberspruch, der Jürg die Augen öffnete für immer geheimnisvollere Schau: er sah den Turm Davids, den elfenbeinernen Turm, die Arche des Bundes, das goldene Haus. ‚Du wundersame Rose!‘ Jürg betete das ‚Bitt für uns!‘ und seine Seele sah und las die geheimnisvolle Schrift, die das Auge seines Verstandes nie sehen und lesen durfte. Und zuweilen hörte er die Chöre der himmlischen Geister jauchzen.

* * *

Zuweilen geschah es, daß die Madonna vom Bilde des Altares, das die Nacht verbarg, niederstieg und sich neben den mit geschlossenen Augen und zum Gebet halb geöffneten Lippen dasitzenden Jürg setzte. Sie saß dann ganz dicht bei ihm und wechselte Zwiegespräche mit ihm, und er sprach zu ihr, wie er sonst nur mit Christinen, der Mutter seines Leibes, sprach. Und doch war dies hier die Mutter aller Himmel. Einmal aber geschah es, daß sie nicht als eine Mutter, sondern als eine wundersame Jungfrau neben ihm saß, den Arm auf seine Schulter legte und sich vorbeugte, ihm ins Gesicht zu sehen.

‚Jürg!‘ Er hörte, wie sie ihn anrief, ihr Gesicht dicht vor dem seinen; aber er blieb in verhaltener Versunkenheit sitzen und genoß die Süße ihrer rufenden Stimme. ‚Jürg! Jürg!‘ Da

brannte ihn jählings ihr Atem; er erbebte am ganzem Leibe in heiligem Schauer, erschreckt riß er die Augen auf, ein Zittern durchrüttelte ihn wie ein vom jähen Schreck herkommendes Fieber; war sie wahrhaftig da? Er hatte, als er den fremden Odem verspürt und die Augen aufgerissen, ganz deutlich ihr Gesicht vor dem seinen gesehen, so wie der Mensch sich selbst im Spiegel sieht, und alsogleich war das Bild in der Nacht zerflossen. Entsetzt wollte sein Verstand sich Rechenschaft geben über dies Gesicht; hatte er dies neue, dies ganz andere Bild der Madonna heute irgendwo gesehen, in einem Buch? auf einem Bild in der Zelle einer der Brüder? Aber er zitterte noch am ganzen Leibe; daß niemand sichtbar da war, beruhigte ihn nicht. Zum ersten Male fühlte er die Gegenwart des Unsichtbaren, und Furcht überfiel ihn, er wankte schnell und taumelnd, zuweilen ins Dunkel zurückblickend, aus der Kirche.

* * *

Als die Tür hinter ihm ins Schloß gefallen war, blieb Jürg stehen, als fühle er sich nun in Sicherheit, und er schloß noch einmal die Augen, um zu versuchen, ob er das zauberhafte Bild des Mädchens, das neben ihm auf der Bank gesessen hatte — im Kleide der Madonna wohl, doch ganz wie ein Kind dieser Erde —, ob er dies Bild zum zweiten Male in die Schau seines inneren Gesichtes zwingen könnte. Nur einen Augenblick verwehrte es sich ihm; es war wieder da. Da hörte er Stimmengewirr im Kreuzgang.

Jetzt erkannte Jürg die Stimme des Pförtners Hilarius, dessen Amtsstube nach der Kirchentüre zu, doch außerhalb der sogenannten Klausur, die nur von den Mönchen, den Schülern und männlichen Besuchern in Begleitung eines Mönches, niemals von Frauen betreten werden durfte, so angeordnet lag, daß sie sich einem breiten Vorraum zuwandte, der zu jeder Stunde des Tages und der Nacht gegen die Straße offenlag. So konnten Bettler, auch Gläubige und Fremde zum Pförtnerfenster des Bruders Hilarius gelangen; vom eigentlichen Kreuzgang aber war dieser geweitete Vorraum durch ein Gitter getrennt, das wohl den Durchblick gestattete, aber mit einem Schlosse versehen war, zu dem allein der Pförtner einen Schlüssel besaß.

Nun hörte Jürg auch die Stimme eines Mädchens; das war gekommen, sich eine Kerze bei Bruder Hilarius zu kaufen und diese dann zum Opfer wohl vor einem Altar aufzustecken. Das geschah des öftern, ja fast jeden Tages, daß Leute aus dem Städtchen oder den umliegenden Bauerndörfern so vor die Pforte kamen, weil sie ein Anliegen vor Gott bringen und nicht mit leeren Händen kommen wollten, sei es, daß Vater oder Mutter oder ein Kind krank zu Hause lag oder Unglück im Stall drohte.

Aber jetzt wurde Jürg durch dies Sprechen aus seinen Träumen

aufgeschreckt; das Bild, das er vor sein inneres Gesicht gezwungen hatte, floh, und Jürg öffnete die Augen, blickte durch das Gegitter in den Raum vor der Pförtnerstube des Bruders Hilarius aus einer augenblicklichen Neugier, fuhr aber alsogleich entsetzt zurück; im Lichtschein, der durch das Pförtnerfenster fiel, stand in Leib und Blut jenes Mädchen, das er soeben im Kleide der Madonna in geheimnisvoller Schau gesehen hatte.

Jürg hastete, da die Gespensterangst ihn von neuem vor all diesem Unverstandenen, Seltsamen ergriff, den Kreuzgang hinan und floh in die Gesellschaft der Menschen zurück. Lange Stunden lag Jürg schlaflos in dieser Nacht.

* * *

An jenem Tage, dessen abendliche und nächtliche Stunden ihn diese seltsamen Traumgesichte und jenes Mädchen vor der Klosterpforte sehen ließen, war Jürg außerhalb des Klosters gewesen, und diese Geschehnisse des Abends und der Nacht hingen, ohne daß Jürg es wußte, mit einem Besuche zusammen, den er selbst in den Mittagsstunden in einem Hause am Anger gemacht hatte. Dort am Anger wohnte ein Landwirt namens Hannawacker, der ein Vetter von Jürgens Taufpaten, des Steinmetzen Joseph Henner, war. Diese beiden Vettern hatten Jahre hindurch nichts voneinander gehört; sie hatten sich, ohne daß ein Verdruß zwischen sie gekommen war, — wie man so sagt — aus den Augen verloren, bis eine sonderbare Schicksalskunde von dem einen zum andern traf und den Steinmetzen im Sinntal veranlaßte, sich durch Jürg nach dem vetterlichen Landwirt in Münnerstadt und seinem Wohlergehen und dem Wohlergehen seiner Familie zu befragen. ‚Frag vürnehmlich, wie es Elisabethen geht, dem Mädchen,‘ hatte Joseph Henner an Jürg geschrieben, und Vater Hannawacker hatte gesagt, daß es dem Mädchen gut gehe; das Mädchen selbst hatte Jürg nicht gesehen, weil es just um selbige Stunde nicht zu Hause war. So machte sich Jürg nach ein paar Tagen, da die Ferien gekommen waren, mit Rückgrüßen vom Vetter Hannawacker auf die Wanderschaft ins Sinntal.

Als Jürg bei seinem Touten vorsprach, diese Grüße zu bestellen, da fragte der Henner alsogleich wieder nach Elis. Aber er wollte mehr wissen, als daß es ihr gut gehe; mehr wußte aber Jürg gleichwohl nicht zu melden. ‚Ei, Jürg,‘ hub da der Steinmetz an, ‚hast du wohl ganz vergessen, daß du mit Elis, als sie noch ein klein Mädchen war, gar oft auf der Wiese gespielt hast?‘ Denn damals sind die Hannawackerschen Kinder fast noch jeden Sommer einmal zu Besuch beim Steinmetzen gewesen. Das war so lange, als des Steinmetzen Weib noch lebte, die eine Schwester zu Hannawackers Weibe gewesen war. Als die Hennerin aber verstorben, da rissen

diese Bande, die von Frauen liebevoller und sorgsamer gepflegt werden denn von Männern.

Ob Jürg noch von seinen kindlichen Spielen mit Elis Hannawacker wußte? Nein, gewiß nicht, aber er schämte sich, da der Steinmetz ihn so fragte; er raffte all sein Erinnern zusammen, und wenn er sich auch in der Tat nicht mehr des Mädchens entsann, so fing er doch bald an, sich ein solches Entsinnen einzubilden.

Was aber war aus Elis geworden, daß der Steinmetz sich so um sie bekümmerte? Da erzählte nun der Henner selbst, welche unverbürgte Kunde zu ihm gelangt war: Es war da eine Märe zu ihm gekommen, die Elis sei, als sie eben fünfzehn Jahre zählte, auf ihrem Gang durch die Stube plötzlich stillgestanden, habe mit der Hand, als ob ein Spinnweb dort säße, über die Stirn gestrichen, dann aber sei sie vor dem jähen Schreckensschrei der Mutter auf den Boden der Stube hingesunken und wie tot dagelegen. Sie lag tot, starr und steif; nur das Herz pochte noch, pochte und trieb das Blut, trieb es aber nicht wie durch einen blühenden Garten des Wachstums, trieb es wie durch eine Schlucht granitener Felsen und die Sümpfe seiner Ufertümpel; wochenlang, durch Monate hindurch sei das Mädchen so gelegen. Nur einmal sei es eines Nachts aufgewacht, habe sich wie in einer Fremde umgeschaut, nach der Mutter gerufen und ihr gesagt, es habe soeben von einem Engel geträumt, der ihm befohlen habe, nach Lourdes zu wallfahren. Und so Elis der Mutter diesen Traum geoffenbart hatte, war sie wieder in den Schlaf zurückversunken. Die Starre und der Schein des Todes lagen wieder über ihr wie zuvor. Unheimlich in diese Stille des Leibs klang das eintönige Pochen ihres Herzens. Da machten sich Vater und Mutter auf, legten das scheintote Mädchen auf eine Bahre und wallfahrteten zu Fuß, ununterbrochen das Kyrie betend, über die Berge von Deutschland nach Frankreich hinein nach Lourdes. Heimwärts aber sei Elis, selbst die Bahre tragend und das Magnifikat singend, zwischen Vater und Mutter geschritten. So war ihr an der Gnadenstätte mitten aus dem Tode das Wunder neuen Lebens begegnet. ‚Und nun soll diese Elis ins Kloster gehen und eine Nonne werden.‘

Das schien Jürg der ganz natürliche Abschluß dieser Legende, die der Tout ihm da erzählte, — aber diese letzten Worte hatte Henner polternd hingeworfen, so wie man eine Verrücktheit erzählt. Jürg schaute überrascht auf. ‚Ist das nicht eine besondere Gnad, daß sie dazu von Gott selbst so ist erwählt worden?‘ — ‚Ei, ja, besondere Gnad,‘ sagte der Steinmetz, ‚da magst du schon recht haben, Jürg, aber ich kann mir gleichwohl nicht denken, daß der liebe Gott solch ein Mädchen wie die Elis von einem monatelangen Tod nur deshalb erweckt, daß sie eine Nonne wird, — hab selbst einmal eine geküßt,

die wie die Elis war; kann mir nicht anders denken, als daß Gott sie zum Liebhaben in die Welt zurückgeschickt hat.'

‚Ihr solltet wieder heiraten,' sagte der Jürg leise spottend. ‚Und du willst auch ein Klosterbruder werden, Jürg, — Ihr macht eurem Tout und Ohm eine schöne Schand, ihr zwei, du und die Elis. Ich sollt' euch nur einmal auf acht Tag' zusammen in einen Keller einsperren können; wollt' doch sehen, ob ihr aneinander nicht auf andere Gedanken kämt!' Er hatte eine Flasche Wein beigeschleppt. ‚'s ist alter Krankenwein; ich wollt' ihn der Elis schicken, nun mein' ich aber, wir schlagen der Flasche selbst den Hals ab.' Er schenkte den Wein in zwei Gläser und hob das seine: ‚Daß die Elis wieder wie ein blühender Garten werd' voll Rosen und Sonnenblumen, daß ich mich gern voll Lust in ihr ergeh'!' sprach der Ohm den Trinkspruch. — ‚Aber es ist doch eine besondere Gnad',' wendete Jürg ein. — ‚Halt 's Maul!' schrie grob der Steinmetz; ‚halt 's Maul und tu Bescheid und sag nach, was ich dir vorgesagt habe!'

‚Daß die Elis wieder wie ein blühender Garten werd' voll Rosen und Sonnenblumen!' Jürg wollte trinken, aber der Tout riß ihm das Glas vom Mund. ‚Nichts wird da unterschlagen: — daß ich mich gern voll Lust in ihr ergeh'!' So mußte Jürg auch diese zweite Hälfte des Trinkspruches nachsagen. Und als er trank, rieselte der Wein wie Feuer durch seine Kehle. Sinnend und mit starrenden Augen stellte er das Glas zurück auf den Tisch. ‚Gelt, das ist ein Tropfen, der erweckt Tote zum Leben,' meinte der Tout. Jürg aber dachte an Elis und dachte, daß er nur zu ihr zu gehen brauche, um das langersehnte Wunder von Angesicht zu Angesicht zu sehen.

* * *

Vier Wochen früher als all die vorausgegangenen Jahre wanderte Jürg diesen Sommer wieder zurück nach Münnerstadt. Der Tout war eines Tages gekommen und hatte von seinem Vetter Hannawacker die Botschaft gebracht, daß dessen beide Buben in diesem Herbst auf das Gymnasium kommen sollten. Da hatte denn Hannawacker sich Jürgens erinnert und geschrieben, Jürg möge doch schon etliche Wochen vor Beginn der Herbstschule nach Münnerstadt zurückkommen und gegen ein gutes Entgelt die beiden Knaben auf die ihnen bevorstehende Aufnahmeprüfung vorbereiten.

Es war gegen Abend, als Jürg wieder wie jenes erste Mal auf dem Schindberg stand, dann in einem Umweg zum Jürgentor schlich und in das Städtchen hineinschritt, dem Anger zu, an dem das Hannawackersche Haus lag. Die untergehende Sonne stand im Westen, und ihr letzter roter Schein fiel gerade in den dunklen Torweg, als Jürg die Türe öffnete und in den halbdunklen Vorraum trat. Das war ein gepflastertes Torweghöfchen, aus dem nach rechts die Stiege in die Wohnung, nach links eine Türe in die Stallungen

führte; nach rückwärts aber tat sich der von einer Altangalerie umrahmte Innenhof auf, hinter dem die Scheune hochgiebelig sich aufreckte.

Im Torweg, der auch am Tage halbdunkel und kühl lag, saß schon die volle Nacht; nur vom Innenhof kam das Licht, das prall auf dem Giebel der Scheune lag; und nun, da Jürg von Westen her eintrat, rutschte auch vom Anger her das gleiche Licht in den Raum und fiel auf ein Bild, das dort in der Ecke stand. Jürg blieb überrascht stehen und starrte dies Bild an. Das seltsam raunende abendrote Licht in dem kühlen Dunkel umfing ihn wie ein Zauber. Das Bild, das Jürg da sah, zeigte eine Madonna. Was aber Jürg mehr erschreckte als dies Bild, war ein Mädchen, das eben, wohl weil es jemanden kommen hörte, aus der Wohnung in den Torweg trat. Jäh erkannte Jürg, daß dies Mädchen, dies lebendige, blühende, und die Madonna dort auf dem Bilde eins waren. Schon einmal hatte Jürg die beiden gesehen. In jener Nacht, da er am Tage zuvor zum ersten Male im Hannawackerschen Hause gewesen war; er hatte zuvor wohl im Torweg dieses Bild erblickt, das ihm dann in der abendlichen Kirche wieder im Traum erschienen war; dies Mädchen aber war das gleiche, das Jürg an jenem Abend an der Pforte des Klosters erblickt hatte. Es war Elis Hannawacker.

Sie lächelte, da sie ihn so bestürzt im Torweg stehen sah. ‚Ei, Jürg Dill! Du bist doch Jürg Dill?‘ — ‚Fräulein —,‘ stotterte Jürg. — ‚Du kennst mich nicht mehr, Jürg?‘ sagte das Mädchen und reichte ihm die Hand; ‚wir sollten doch‘ — nun zögerte auch sie —, ‚wir sollten doch „Du“ zueinander sagen. Wir haben als Kinder miteinander gespielt; ich bin die Elis, weißt du das nicht mehr?‘ — ‚Die Elis, ja.‘ — ‚Du bist damals sieben Jahre alt gewesen und ich fünf; nun aber bist du schon neunzehn Jahre alt, und ich habe dich doch gleich wieder erkannt, als du über den Anger gekommen bist.‘

‚Heilige Elis,‘ sagte er, sie anstarrend. Da ward auch sie, die munter gewesen war, feierlich still. ‚Jürg, so etwas sollst du nicht sagen!‘ — ‚An dir ist ein Wunder geschehen, und dort die Mutter Gottes hat dir ihr Ausschaum gegeben.‘ — ‚Die dort auf dem Bilde war ein sündhaft Weib wie ich, Jürg,‘ sagte Elis nun wieder befreit, da sie Jürgens Befangenheit sich an diesem Bilde erklären konnte. ‚Ja, Jürg, das Bild sieht mir ähnlich, es war meine Ahne; das will ich dir ein andermal erzählen; jetzt aber komm herein!‘ Er trat, von Elis durch das Dunkel geführt, in die Stube.

### Die Geschichte der Elis Hannawacker.

Es war am gleichen Abend. Die beiden Knaben waren schon zu Bette gegangen, und Vater Hannawacker hatte Jürg nach dem Vetter Steinmetz aus dem Sinntal ausgefragt und las hernach das

Sonntagsblatt. Die Mutter aber hantierte noch im Gastzimmer herum, es für Jürgen einzurichten. Da saß Jürg mit Elis in der Nische eines Fensters; sie blickten beide in die Nacht, die auf dem Anger stand, und in die Sterne, die über den Dächern leuchteten. Da erzählte Elis die Geschichte ihrer Ahne: ‚Hast du gesehen, Jürg, daß das Bild überm Herzen zerrissen ist? Aber es ist nicht von der langen Zeit zerrissen; ist im Zorn von einem Dolch durchstochen worden. Hast du am Jürgentor den kleinen Schwed gesehen, das steinerne Fratzenbild, das auf seinem Buckel das Standbild der Muttergottes trägt? Das war der Schwed, der das getan hat. — Als die Schweden das Städtchen belagerten und es mit Gewalt nicht einnehmen konnten, wollten sie es einmal mit List versuchen. Die Bürger hatten in ihrer Not und Bedrängnis der Muttergottes einen Altar gelobt und heimlich einen Boten nach Würzburg geschickt, daß der einen Maler hole, der das Altarbild schaffen könne. Die Schweden aber hatten den Maler abgefangen, und dann hatten sie einen Schweden in sein Kleid gesteckt und dem die Empfehlungsbriefe des Würzburger Domkapitels mitgegeben. So kam der Feind in die Mauern der Stadt und in das Haus des Bürgermeisters, der in jener Zeit ein Hannawacker war. Das war unser Ahne. Der Bürgermeister aber hatte ein Töchterlein, das Elis hieß wie ich, und da der schwedische Maler das Mädchen sah, faßte ihre Schönheit ihn wie ein heftiges Fieber an, daß er sich in Liebe zu ihr schier verzehrte. Er trug ihrem Vater und ihrer Mutter die Bitte vor, daß die Elis in der Stube sein dürfe, wenn er am Bilde der Gottesmutter male, damit er von Elis die Gestalt und die Züge für das heilige Bild abnehmen könne. Da faßte das Mädchen auch Liebe und Zuneigung zu ihm, zumal er sein kunstvolles Malwerk mit zarten, feinen Liedern zur Himmelskönigin begleitete. Hernach aber betörte er die Elis so, daß sie mit ihm in die Sünde fiel. Als sie aber fürchten mußte, daß ihre Schande offenbar werde, gestand er ihr, daß er ein Schwede und ein Lutheraner war, der sich nur so verstellt hatte, und er suchte sie zu überreden, daß sie mit ihm flöhe, und versprach ihr, daß sie bei den Schweden in hohen Ehren gefeiert würde, wenn sie ihrem Glauben abschwöre und, dies zu bezeugen, die Schlüssel der Stadt ihrem Vater heimlich entwende und zu den Schweden mitbrächte. Elis aber ging zu ihrem Vater und gestand ihm die eigene Schande und das Ansinnen des Schweden; doch da der Bürgermeister nach dem Maler schickte, war der nirgends mehr zu finden; nur ein heimlich Brieflein fanden sie an Elis, in dem geschrieben stand, es werde ihr wie dem Bild der Madonna geschehen, wenn sie den Geliebten verrate. Da suchten sie das Bild der Madonna; der Gottesmutter aber saß ein schwedischer Dolch im Herzen. Und die darauffolgende

Nacht ward ein Schrei überm Anger gehört, am nächsten Morgen fand der Bürgermeister seine Elis mit einem Dolch erstochen im Bett. Von dem Schweden ward nichts mehr gesehen. Hernach aber hat ein Steinmetz sein Fratzenbild an das Jürgentor gemeißelt. Dort hockt es seit jener Zeit und trägt das Standbild der Gottesmutter auf dem zur Schmach gebeugten Rücken.'

‚Ei, kann ein Mensch so gottlos sein,' sagte Jürg. — ‚Verred' es nicht, Jürg!' sagte Elis, ‚hat mancher so von einem Nebenmenschen geredet und ist dann selber so geworden.' — ‚Elis!' schrie er erschreckt. — Erstaunt blickte sie ihn an. ‚So hab' ich's nicht gemeint, Jürg; ich hab' das aus einer Gewohnheit gesagt. Aber sieh, ich träume oft, mir ginge es wie dieser Elis, da ich wie sie das Ansehn der Gottesmutter trage. So habe ich Angst, ich könnte wie sie in Sünd' und Schande kommen und weiß Gott wer könne mir einen Dolch ins Herz stoßen. Ich habe Gott gelobt, nur ihn allein und keinen Mann zu lieben, so Gott mich nur vor Unheil bewahrt; davor hab' ich zuweilen so furchtbare Angst.'

Dann gingen sie auseinander und legten sich schlafen. Es träumte aber Jürg in dieser Nacht, er selbst schleiche mit einem Dolch in den finsteren Torweg des Hannawackerschen Hauses und stoße der Madonna den Dolch ins Herz. Als er mit einem Schreckensschrei aus diesem Traum erwachte, war die Sonne in seine Kammer gekommen und ihm auf das Gesicht gefallen. Aus dem Höfchen kam das Singen der Elis.

* * *

Es geschah nun Tag für Tag, daß Jürg etliche Stunden mit den beiden Brüdern der Elis in geistigen Dingen exerzierte. Aber nur der äußere Schein der Arbeit spannte Jürg zu den beiden Knaben an den gleichen Karren, in Wahrheit hub er an, mit Elis in ein neues, wundersames Land zu wandern. Es verging kein Tag, daß Elis nicht einen Blumenstrauß aus Garten oder Flur holte und vor den Altar der Muttergottes brachte, ihre Dankbarkeit für die wundersame Heilung von Lourdes zu erweisen; und es verging auch kein Tag, daß Jürg dann neben ihren Strauß einen zweiten legte und ein Sprüchlein dazu ersann, das er zierlich auf ein Bändchen schrieb.

Und noch jeden Abend geschah es, daß Elis zur Klosterpforte wanderte und dort eine Kerze kaufte und sie mitten in die Blumen steckte; doch eh' sie die Kerze entzündete, wand Jürg ein zierlich geschriebenes und bemaltes Spruchband darum, darauf ein Gelöbnis geschrieben stand, daß es mit der Kerze zugleich verbrenne:

Dein' Gnad' werf' Feuer auf mich herab!
O weh, ich arme Kerze!

Ich brenn' und schrei' und werde Licht
In deiner Liebe Schmerze.

Eines Abends, als sie vor dem Bild im Torweg einen Kranz hingelegt und eine Kerze dort angesteckt hatten, sagte Elis: ‚Es sind nur noch wenige Tage, Jürg, daß du wieder fortgehst. Was soll ich dann machen? Ich habe nur mein Herz hierherzutragen, aber ich bin stumm. Du aber warst mein Mund geworden, der sprach. Nun du fortgehen willst, komme ich mir vor wie ein Bittsteller, der seine Not im Herzen trägt, sie aber dem nicht sagen kann, der allein zu helfen vermag. Was soll ich anfangen ohne dich? Wirst du mir auch die Sprüchlein schreiben, wenn du wieder im Kloster bist? Ich will jeden Abend an das Hofgitter kommen und die Sprüchlein holen.'

‚Du wirst meiner Sprüchlein bald nicht mehr bedürfen, Elis; denn wenn ich fortgehe, kommt der Herbst. Es wird bald keine Blumen mehr geben.' — ‚Dann wird es sehr traurig,' sagte Elis, ‚und im nächsten Frühjahr, wenn ich achtzehn Jahre alt bin, gehe ich ins Kloster.' Da empfanden Elis und Jürg ihre bevorstehende Trennung zum ersten Male wie einen Schmerz, den eines dem andern antat; einige Tage später begann das neue Schuljahr, und Jürg mußte ins Kloster zurück.

* * *

Fast jeden Abend um die Stunde, da im Kloster die Schüler den Speisesaal verließen und noch eine kurze Frist sich dem Spiel hingeben durften, kam Elis an das eiserne Gitter des Hofes. Dann standen Elis und Jürg ein paar Augenblicke dort beieinander und sprachen durch die Stäbe, die sie trennten, miteinander, und Jürg reichte Elis einen Zettel, auf dem ein Spruch für die Blumenspende, ein Gebet für die Kerze geschrieben stand.

Im Haus der Hannawacker aber diente eine Magd, die hieß Gret. Als Elis eines Abends das Madonnenbild im Torweg wieder schmückte und eine Kerze davor aufsteckte, trat Gret, die Magd, an sie heran und flüsterte ihr etwas zu: ‚Nimm dich in acht,' sagte die Gret, ‚die Dille haben's mit der Phantasie zu tun! Sie träumen von Prinzessinnen und Himmelsköniginnen, aber sie sind gewalttätig, die Dille, sie holen die Gestalten der Träume aus dem Dunkel der Nacht an das Tageslicht, und weh' dem Weibe, dem irdischen Weibe, in dem sie nach Prinzessinnen und Himmelsköniginnen suchen.' Erstaunt und hilflos blickte Elis zu der Magd auf. ‚Hüte dich vor Jürg Dill! Hab' einst auch einen Dill gekannt, der hieß Franz Dill. Das war sein Vater. Das war noch auf dem Dillhof über den Bergen im Fuldaischen. Der hatte eine Prinzessin in seinen Träumen liebgewonnen; für ihr

Bild, für die Linie ihrer Hüfte und ihrer Brüste, die er in eiserne Platten hämmern wollte, hat er einer lebendigen Magd Gestalt und Bild hinweggenommen. Die Dille haben's mit dem Feuer zu tun; wer an sie kommt, verbrennt wie am Feuer selbst.'

,Woher weißt du das, Gret? Hast du jene Magd gekannt?' — ,Ich habe sie gekannt, Elis; Gott behüte dich vor ihrem Geschick!' — ,Was ist aus ihr geworden?' — ,Genug, Elis, genug. Hüte dich vor Jürg Dill und vor seiner Liebe!'

,Ich habe nichts mit ihm, Gret!' Da lachte die Gret. Elis aber erschrak vor dem Lachen der Magd, und nun wußte Elis, daß Gret recht hatte — ja doch —, Elis liebte Jürg Dill und war an ihn gekettet. Zum ersten Male sah sie die Ketten, die sie mit Jürg zusammengeschmiedet hielten; sie hatte nicht bemerkt, wie dies alles mit ihr selbst so geworden war, bis das Lachen der Magd es wie ein Zauberspruch vollbrachte, daß Elis das unsichtbar Gewordene nun sah und darob erschrak.

Und Elis mied von jenem Tage an den Hof des Klosters und das eiserne Gitter, das zwischen Hof und Straße stand. Der Winter, der die Treffstunde immer tiefer in die Nacht legte, gab ihr Gelegenheit, vor den drängenden Fragen Jürgens in einen Vorwand zu entfliehen. Aber es kam auch wieder das Frühjahr, und die Nächte zogen sich wieder vor den sich dehnenden Tagen zurück. Elis blieb auch jetzt fern. Vergeblich wartete Jürg auf sie; da merkte auch er an diesem seinem Warten, daß er Elis liebe, und er wußte zugleich, warum sie nicht mehr kam. Sie hatte wohl seine Liebe bemerkt, eh' er selbst deren gewahr geworden war; und nun floh sie ihn wohl, weil sie seine Liebe nicht erwiderte, nicht erwidern durfte, denn sie hatte ja ihr Leben als eine Gnade des Himmels empfangen viel mehr als alle anderen Menschen und hatte gelobt, dies ihr geschenkte Leben dem Himmel wieder darzubringen. Und war er nach dem Glauben der Elis nicht selbst ein Gott angelobter Knecht?

Tag und Nacht stand nun vor Jürg Dill jene Stunde wie eine Not, die er voraussah. In der Kirche läuteten die Glocken, Elis wurde wie eine Braut geschmückt herbeigeführt; aber als sie vor dem Altar stand, griff eine fremde Hand nach ihrem Kranz und Schleier, zerschnitt eine Schere die Fülle ihres Haares, und ein schwarzes Tuch fiel über sie und fraß all ihre Schönheit, all ihre Gestalt, verschluckte sie, wie die Finsternis der Nacht die Blumen des Gartens verschluckt.

(Fortsetzung folgt.)

# Der dritte Band der „Gedanken und Erinnerungen" u. die Problematik der inneren Politik Bismarcks / Von Martin Spahn

Monatelang haben Andeutungen, die auf die Neugier und Skandalsucht berechnet waren, der Nation die Meinung beigebracht, daß uns der dritte Band der ‚Gedanken und Erinnerungen' Einzelheiten aus dem der öffentlichen Kenntnis bisher entrückten Leben Wilhelms II. mitteilen werde. Man fürchtete auf der einen Seite, man gierte auf der anderen danach, daß Bismarck ‚Enthüllungen' bringe, und daß sich der dritte Band als eine Art bis zu den Höhen der Weltliteratur hinaufgesteigerter Hofdamenerinnerungen ausweisen werde. Ein wie großer Hasser auch Bismarck war und wie tief auch die Leidenschaften in ihm wühlten, er hat seinem Genius nichts vergeben. Das Buch ist von einem erschütternd sachlichen und ernsten Gehalte, und selbst dort, wo die Bitterkeit oder der Ingrimm Bismarcks einmal in einer Wendung deutlich werden, tragen sie mindestens die Farbe seines Wesens, das Gepräge der ihm ureigenen Gefühlswelt, wird der Nerv mit wahrnehmbar, der im Schmerze aufzuckte.

Die zwei ersten Bände der ‚Gedanken und Erinnerungen', die mehr als 20 Jahre vor dem dritten veröffentlicht wurden, boten uns einen Überblick über die Jugend und über die staatsmännische Laufbahn ihres Verfassers bis zum Jahre 1888. Sie verweilen meist bei den Begebnissen der äußeren Politik. Nur hier und da schweift die Darstellung einmal ins Bereich der inneren Politik hinüber, und selbst dann haftet sie in der Regel mehr an Reibungsflächen, die sich zwischen dem Kanzler und einzelnen Personen und Parteien ergeben hatten, als daß sie uns in die sachlichen Absichten Bismarcks eindringen läßt. Der dritte Band dagegen hat seinen Schwerpunkt eben in dem, was er aus der inneren Politik berichtet. Einige Abschnitte, die dem Auswärtigen gelten, sind dem Kern des Buches fast unorganisch angefügt. Sie gleiten unmerklich über in die Aufsätze, die Bismarck von Friedrichsruh aus den ‚Hamburger Nachrichten' zusandte, und die uns deren Leiter Karl Hofmann längst in einer Sonderausgabe zugänglich gemacht hat. So stellt uns dieser letzte Band der ‚Gedanken und Erinnerungen' mit einem Schlage endlich zwingend vor die Frage, was denn Bismarck innerpolitisch gewollt hat und wie sich das Ergebnis seiner inneren Politik zu dem der äußeren verhält.

Historiker und Publizisten beschäftigten sich bereits wiederholt mit den Vorgängen, die im Frühjahr 1890 zu Bismarcks Sturz führten, und die nun den Hauptgegenstand des dritten Bandes bilden. Sie fanden deren treibende Ursache in dem Sträuben Bismarcks gegen den gesetzlichen Arbeiterschutz und in seiner Erregung über die Sozialdemokratie; sie habe ihn sogar dem Kaiser, als das Sozialistengesetz fiel, mit der Versuchung einer Wahlrechtsänderung nahen lassen. Nachdem der dritte Band vor einigen Monaten zunächst im Auslande und in fremder Sprache veröffentlicht

worden war, durchforschte der Frankfurter Privatdozent Schüßler den ganzen allmählich aufgelaufenen Quellenstoff und arbeitete in einer dramatisch bewegten Darstellung ‚Bismarcks Sturz‘ (Quelle & Meyer in Leipzig) die einzelnen Stufen der Krisis sorgfältig heraus. Schüßler spürte der Vorgeschichte des Bruches zwischen Kaiser und Kanzler bis in die prinzliche Zeit Wilhelm II. nach. Dann führt er breit und eindringlich in den Konfliktstoff ein, der in der Meinungsverschiedenheit wegen des gesetzlichen Arbeiterschutzes und in der Behandlung des Sozialistengesetzes durch den Reichstag lag. Den unmittelbaren Auftakt zur Tragödie gab der Kronrat vom 24. Januar. Es folgen ihm vier Wochen langsamer, sorgenerfüllter, doch nur teilweiser Anpassung des Kanzlers an das kaiserliche Vorwärtsdrängen, sein allmähliches inneres Sichspannen auf den Ausfall der Reichstagswahlen, die am 20. Februar stattfanden, sein stolzes Sichaufbäumen gegen das Wahlergebnis, sein Ringen mit dem Kaiser, um ihn mit sich in den Kampf gegen die Parteien zu reißen, das Versagen des Kaisers und der klirrende Aufeinanderprall der beiden Männer am 15. März, der am 18. die Entlassung nach sich zieht. In dieser ganzen Kette von Ereignissen handelt es sich nur um innerpolitische Anliegen und Meinungsunterschiede. Erst am 15., als der Streit in Wahrheit schon entschieden war, fällt unversehens wie ein Strahl wieder ein außenpolitisches Begebnis in den Gang der Dinge ein. Es bestand von lange her ein Gegensatz zwischen dem Kanzler und dem Kaiser darüber, was wir von Rußland zu erwarten hätten. Der Kanzler ließ am 15. den Kaiser darum wissen, daß der Zar ihn ungünstig beurteilte. Zwei Tage später kehrte der russische Botschafter von Petersburg nach Berlin mit der Weisung zurück, er solle den zur Erneuerung stehenden Rückversicherungsvertrag mit keinem anderen als dem Fürsten Bismarck abschließen.

Schüßler meint, der Tragödie zwei Grund- und Hauptmotive abgelauscht zu haben: das Wallensteinmotiv des Herrschers, der die Eigenmacht des Hausmeiers nicht mehr erträgt, und die Erhebung eines jungen Geschlechts in seiner Gesamtheit gegen einen Greis, der noch voll Lebensglut, aber an der Schranke seiner Fähigkeit zur Lebensbemeisterung angelangt ist. In den ‚Gedanken und Erinnerungen‘ klingt keines der beiden Motive an. Die Spannung ihrer Schilderung entwickelt sich aus völlig anderen Voraussetzungen. Auch von dem Entscheid des Reichstags über das Sozialistengesetz und von dem Gegensatz wegen des gesetzlichen Arbeiterschutzes macht Bismarck selbst kein Aufhebens. Um die Erhaltung der sogenannten Kartellmehrheit, die sich aus Konservativen, Reichsparteilern und Nationalliberalen zusammensetzte und die je nach der Erledigung des Sozialistengesetzes zu zerfallen drohte, zeigt er nur den Kaiser, nicht sich bekümmert. Er wiederholt noch einmal seine Bedenken gegen den Übergang von der staatlichen Arbeiterfürsorge zum staatlichen Arbeiterschutz, betont aber seine Bereitschaft, hierüber es nicht zum Bruche kommen zu lassen. Über die Sache wäre schließlich zu reden gewesen; zum Ver-

hängnis mußte dem Reiche dagegen die Art und Weise werden — so ist sein Gedankengang — wie der Kaiser vorzugehen beabsichtigte, das Schlagwortmäßige seiner Ausführungen im Staatsministerium und das Unbestimmte seiner Ziele. Bismarck versucht, an dem nun einmal laufenden Rade zwei Bremsen anzubringen, die Verhandlung der kaiserlichen Absichten erst im Staatsrate, dann in einer internationalen Konferenz. Dadurch vermeint er Zeit zu gewinnen. Er entwirft noch selbst den Wortlaut der Erlasse, die der Welt von dem kaiserlichen Willen zur Sozialpolitik Kunde geben, und räumt im übrigen das Handelsministerium dem Oberpräsidenten von Berlepsch ein, einem der Hauptvertreter des Kaisers in sozialpolitischen Dingen. Seit einem Jahrzehnt hatte er dem Ministerium wegen seiner wirtschafts- und sozialpolitischen Zuständigkeit persönlich vorgestanden. Nun will er nur noch das Auswärtige und die Gesamtleitung des Staates in der Hand behalten. Je gewisser er im Unterbewußtsein spürt, daß die Gegnerschaft ringsum gegen ihn wächst, desto leidenschaftlicher fühlt er sich getrieben, auszuharren. Mit dem männlichen Selbstbewußtsein, das ihn an sein Amt kettet und ihn sich gesünder als seit langem erachten läßt, verknüpft sich die aufsteigende Sorge, was andernfalls aus Deutschland unter der Regierung des jungen Kaisers werden soll. Dessen Entwicklung erschreckt ihn täglich mehr. Bei einem Empfange aber am 25. Februar flammt plötzlich die Hoffnung in dem alten Manne auf, daß er Wilhelm II. doch noch gewinnen werde. Den Träger der Krone vor sich, verlangt es ihn danach, in den großen Endkampf seines politischen Lebens zu schreiten, über alle taktischen Erwägungen hinaus bis ans letzte Ziel seines staatsmännischen Ehrgeizes zu greifen. Er glaubt der Zustimmung des Kaisers zur Abrechnung mit dem Parlament sicher zu sein — nicht mit der einen oder anderen Partei, nicht um eines beliebigen Wahlrechtes willen, wie wir bisher vermuteten, sondern weil er nun das konstitutionelle System selber anfassen will, und weil er gegen das Wesen des Parlamentarismus anzugehen gesinnt ist. Er will mit einer ganzen Tat dort aufhören, wo er sein Lebenswerk als verantwortlicher preußischer Staatsmann mit einer halben eingeleitet hatte. Es drängt in ihm, daß sein Ausgang sich mit dem Anfang zum Ringe runde.

Der Anfang läßt sich am besten durch einige Worte kennzeichnen, die Bismarck am vierten Geburtstage des jungen Prinzen Wilhelm, am 27. Januar 1863, im Landtag sprach, als die demokratischliberale ‚Deutsche Fortschrittspartei' in einer feierlichen Adresse an den König Verwahrung gegen die Übertragung der Staatsgeschäfte an ihn einlegte. In dem Zusammentreffen der Beratung mit dem Geburtstag des Thronerben erblickte er ‚eine doppelte Aufforderung, fest für die Rechte des Königtums einzustehen. Das preußische Königtum hat seine Mission noch nicht erfüllt'. Fast auf den Tag, ein Vierteljahrhundert später, am 6. Januar 1888, schrieb Bismarck an denselben Thronerben: ‚Die festeste Stütze der Monarchie suche ich in einem Königtum, dessen Träger entschlossen ist, nicht nur in ruhigen Zeiten

arbeitsam mitzuwirken an den Regierungsgeschäften des Landes, sondern auch in kritischen lieber mit dem Degen in der Faust auf den Stufen des Thrones für sein Recht kämpfend zu fallen als zu weichen.' Als sich Bismarck 1863 gegen die Demokratie wandte, trug ihn die Zuversicht, daß er in Wilhelm I. den arbeitsamen und den zum Sterben für sein Recht bereiten König hinter und über sich habe. Aus den an Wilhelm II. 1888 gerichteten Worten klingt schon der Zweifel. Der Kanzler wittert das nahe Unheil einer Regierung, die das Volk beglücken, nicht lenken will, und die nicht standhält, wenn das Volk aufbegehrt. Eine Monarchie läßt sich schwer ohne und gegen den König verteidigen. Am 25. Februar 1890 aber redet er sich den Glauben noch einmal ein. Er reckt sich selber an ihm noch einmal in seiner ganzen Höhe auf. Unmittelbar hinterher folgt sein Sturz. Das Reich und Preußen, die Krone, auch Wilhelm II. persönlich gleiten hinter ihm her in den Abgrund.

Aber was hatte Bismarck inzwischen selbst getan, ‚um für die Rechte des Königtums einzustehen'? In der Januar 1866 nach Wien gerichteten Note, die dem Bruche und dem Kriege mit Österreich vorausging, klagte Bismarck die habsburgischen Staatsmänner an, sie seien nicht zu einer gemeinsamen preußisch-österreichischen Politik wider die ‚Revolution' bereit gewesen. Nach seiner Überzeugung dadurch zum Kampfe mit der anderen deutschen Großmacht gezwungen, weil die deutsche Frage so oder anders gelöst werden mußte, tastete er sich nunmehr an die ‚Revolution', an die Demokratie heran, um ihre Reihen zu verwirren, um sie in sich zu spalten, um einen Teil ihrer Kräfte gegen Österreich mit ins Feld zu führen. Er hatte damit Erfolg. Siegreich aus dem Kriege heimgekehrt, bot er den Demokraten Waffenstillstand im inneren Kampfe an. Das Indemnitätsgesetz wurde im preußischen Landtage eingebracht. Bismarck hielt damals durch den Sieg auf dem Schlachtfeld das Ansehen der Krone in ausreichender Stärke für wiederhergestellt. Er sah dem Ringen mit Frankreich entgegen. Die Auseinandersetzung mit dem überwiegend demokratisch gesinnten südlichen Deutschland stand noch bevor. Die eigenen Gedanken Bismarcks waren ganz auf die äußere Politik gesammelt. So förderte er sowohl die Abzweigung der Nationalliberalen von der Fortschrittspartei, wie die Trennung der Freikonservativen von den Konservativen in der Berechnung, daß sich damit zwei Mittelparteien im deutschen und preußischen Parlamentsleben herausbildeten, die gegenüber dem Ansturm von rechts und links gegen sie auf seine Führung angewiesen waren. Das Bewußtsein, daß das Königtum und er selber eine unbedingte Überlegenheit über die ‚Revolution' erlangt habe, rechtfertigte vor ihm das Entgegenkommen gegen die Parteien. Aber er scheute die Fortsetzung des inneren Haders nicht nur aus Gründen, die er der allgemeinen Lage entnahm, sie hätte ihn auch persönlich gestört und behindert. Die Aufgaben der Diplomatie reizten Bismarck allezeit mehr als die des inneren Staatslebens, zumal sich diese seit 1848 nur noch auf dem parlamentarischen

Gefechtsfelde zum Austrag bringen ließen. Er liebte die Kämpfe dort nicht, er fühlte sich auf ihm auch nicht als Meister. Deshalb wurde er bei aller grundsätzlichen Abneigung gegen den Parlamentarismus immer wieder leicht geneigt, ihn und die Parteien wie ein notwendiges Übel hinzunehmen, wenn sie umgekehrt darauf verzichteten, ihm besondere Schwierigkeiten zu bereiten und ihn hinzuhalten. In der Form und mit der Natur von Mittelparteien mochten sie weiter leben und reden. Der Erfolg über Frankreich und die Verkündigung des Kaisertums bestärkten ihn in der Meinung, daß dem Liberalismus die Giftzähne ausgebrochen waren. Der Reichstag schien sich immer mehr in ein mittelparteiliches Heeresgefolge für den volkstümlich gewordenen Kanzler umwandeln zu müssen. Diese Rechnung aber erfuhr eine empfindliche Störung durch die Gründung des Zentrums unter Windthorsts Führung. Bismarck bemerkte sehr rasch, daß in der neuen Partei eine viel stärkere parlamentarische Kampfkraft steckte als je vor 1866 in den Liberalen. Er trotzte wild dawider auf, daß sie Bestand gewann. Hatte er es seinen alten Parteigenossen, den Konservativen, schon seit 1866 verargt, daß sie ihn beim Hochzüchten des mittelparteilichen Opportunismus in den Nationalliberalen nicht aus vollem Herzen unterstützten, so überwarf er sich nun vollends mit ihnen, weil sie sich nicht mit ihm sofort auf das Zentrum stürzten. Das Spiel wiederholte sich ein weiteres Mal dem Sozialismus gegenüber. 1863 hatte sich Bismarck mit Lassalle gesucht. Als aber die Sozialdemokratie in den folgenden Jahren parteimäßig aufkam und in ihr immer deutlicher das demokratische Element unter Zurückdrängung des sozialistischen hervorwucherte, nahm Bismarck gegen Bebel eine ähnliche leidenschaftliche Abwehrstellung wie gegen Windthorst ein. Indessen auch den Nationalliberalen hat er 1878/79 nichts geschenkt, als sie nicht mehr so wollten wie er. Fügten sich dagegen die Parteien, so versöhnte er sich mit ihnen und versuchte, ob er's mit ihnen konnte. 1876/77 blieb ihm sogar die gefährliche Lockung nicht fern, ob er das ganze, große, in ihm gärende innere Reformwerk um den Preis einer Verschmelzung der Freikonservativen und Nationalliberalen zu einer Partei aufgeben solle. Er versprach sich ihre endgültige Unterordnung unter seine Leitung davon. Und als sich dann ein Jahrzehnt später die Gelegenheit bot, die Kartellmehrheit im Reichstag wirklich zu schaffen, griff er nach ihr ohne Zaudern und entfesselte dafür einen Wahlkampf von solcher Heftigkeit, daß er sich fast um den Ertrag seiner damals ohnehin ungemein schwierigen Außenpolitik gebracht hätte und in einen Krieg geraten wäre.

Wilhelm II. soll, so klagt ihn Bismarck in den ‚Gedanken und Erinnerungen' an, ‚eine bequeme, aber gefährliche Parlamentsherrschaft' dem tapferen Streite um die Behauptung des Rechts der Krone vorgezogen haben. Der Geschichtsforscher wird an der Frage nicht vorbeikommen, ob sich nicht der Kanzler selbst allzu lange mit der ebenfalls bequemen und ebenfalls gefährlichen Möglichkeit einer Parlamentsbeherrschung zufrieden gab. Hat nicht auch er die Unverträglichkeit jeglicher Spielart des westlerischen

Indemnitätsgesetz innerlich genähert hatte, läßt uns gleich hinterher sein Entwurf der Norddeutschen Bundesverfassung erkennen. Den Männern, deren Urteil an den Verfassungen des westlerischen Konstitutionalismus geschult war, mußte der Entwurf ‚monströs‘ erscheinen. Sie begrüßten ihn alle mit einem bedenklichen Kopfschütteln. Seine Anknüpfung an die Verfassung des Deutschen Bundes, sein föderativer und sein dualistischer Charakter, sein abureaukratisches und aparlamentarisches Wesen, seine Ablehnung der Grundrechte, seine vorsichtige Beschränkung in der Übernahme staatlicher Obliegenheiten, seine Absicht, den Reichstag nur zu einem Organe beachtlicher Raterteilung an die Bundesregierungen zu machen: all das griff ebenso instinktiv sicher auf alte deutsche Art zurück, wie es der zeitgenössischen Meinung zuwider war. Der Entwurf hatte jedoch auch seine schwache Stelle. Bismarck verblendete sich dagegen, wie mächtig das Geldbedürfnis des Bundes und künftigen Reiches werden mußte, und ging darüber einer hinlänglich eindringenden, bis in die Tiefe reichenden Auseinandersetzung mit dem Konstitutionalismus und seiner Gewalt über die Zeitgenossen aus dem Wege. Denn der Angelpunkt des konstitutionellen Systems ist gerade das Geldbewilligungsrecht der Kammern einer- und das Geldbedürfnis der heutigen Großstaaten anderseits. Das schuf seinen Gegnern umgekehrt eine starke Stellung. Begreiflicherweise richteten sich die Bedenken sowohl der Bürokraten als auch der Parlamentarier sofort gegen die Vernachlässigung der Finanzfrage. Schon die Kommissarien der verbündeten Regierungen flickten Bismarck einen besonderen Abschnitt über die Bundesfinanzen in seinen Entwurf hinein, und der die Verfassung beratende Reichstag nötigte ihm, obwohl fürs erste noch verdeckt, das Zugeständnis ab, daß der Bund eine mit dem vollen Bewilligungsrecht der westlerischen Kammern ausgerüstete Volksvertretung erhalten werde. Der Reichstag, der damit aus den Verhandlungen hervorging, war ein ganz anderer, als Bismarck vorgeschwebt hatte. Nicht Raterteilung, sondern Mitregieren war seine Aufgabe geworden. Und erzwungen hatten dieses Zugeständnis von Bismarck vor allem die Mittelparteien. In der Stimmung jedoch, die vorhin gekennzeichnet wurde, fand sich Bismarck mit dem Ergebnis ab. Nach dem deutsch-französischen Kriege wurde die liberale und nationale Woge gar so stark, daß sie den Kanzler selbst eine Strecke mit sich davontrug. Er schien seine Pläne für die Ausgestaltung der Reichsverfassung dem konstitutionellen Ideal anzupassen. Reichseisenbahnen, Reichsministerien, eine umfassende Unterbauung der Reichsbehörden wie der preußischen Verwaltung und dergleichen mehr traten in Sicht. Der Reichsbegriff Bismarcks selber verschob sich.

Aber die Verbindung Bismarcks mit den Liberalen blieb doch nur eine zufällige und äußerliche. Sie war unnatürlich, und das eigenste Wesen des Kanzlers begehrte gegen sie auf, je mehr sie das Grundsätzliche streifte und darin überzugreifen drohte. Er mutete den Mittelparteien vom Herbst 1875 an zu, eine Politik mitzumachen, die in seinen Überlegungen von Stufe

zu Stufe fester in derselben Gedankenwelt wurzelte, aus der ein Jahrzehnt zuvor der Verfassungsentwurf entsprossen war. Die ihm persönlich durchaus ergebene ‚Kölnische Zeitung‘ meinte mit Grund, den ‚Reaktionär‘ von 1848/49 wieder vor sich zu sehen, als sie ihn seine wirtschafts- und sozialpolitischen Anschauungen entwickeln hörte. Er erinnerte sie sogar unmittelbar an Adam Müller.

Der Kanzler grübelte seit 1875 über dem Problem, womit er 1866/67 nicht fertig geworden war. Gab es überhaupt eine Möglichkeit, einen Staat mit den finanziellen Bedürfnissen einer heutigen Großmacht auf der Grundlage des aparlamentarischen und abürokratischen deutschen Reichsrechts aufzubauen und dessen Entwicklungslinie in die Gegenwart fortzuziehen? Alles, was an verfassungsschöpferischer Veranlagung in Bismarck war, geriet darüber abermals in Bewegung. Es glückte ihm freilich auch diesmal nicht, das Problem zu lösen. Jedoch bot sich in der ‚Clausula Franckenstein‘ wenigstens eine Formel, durch die man für das sonstige Wachstum des Reiches auf ein Menschenalter hinaus Raum zu schaffen vermochte. Die Klausel fand der Kanzler im Zusammenraten mit dem Zentrum. Die Nationalliberalen hatten ihm eine andere Klausel an die Hand gegeben. Was sie vorschlugen, hätte den Weg der deutschen Verfassungsentwicklung endgültig in die konstitutionelle Richtung hinübergelenkt. Sie verlangten als Gegengabe für eine ausreichende Finanzierung des Reichs von dem Kanzler ausdrücklich ‚konstitutionelle Garantien‘. Mit dem Zentrum einigte er sich im Gegenteil auf ‚föderative Garantien‘, auf Bürgschaften für die Bewahrung des bundesstaatlichen Charakters des Reiches, und die Konservativen pflichteten der Vereinbarung bei. So wurde die Atmosphäre für die nächste Zeit gleichsam wieder von den Miasmen des Konstitutionalismus gereinigt. Statt der Reichsministerien wurden die Staatssekretariate ins Leben gerufen. Es gelang die Grundlegung der Selbstverwaltung Elsaß-Lothringens. In denselben Wochen wurde der Schutz der nationalen Arbeit sowie die Pflege des inneren Marktes auf dem Lande und in der Stadt als Grundgedanke der Wirtschaftspolitik verkündet. Dann folgte die kaiserliche Botschaft, die die Verpflichtung des deutschen Staates zur Sozialpolitik anerkannte und sich dabei auf die christlichen Überlieferungen bezog. Bismarck wollte wieder neben den konstitutionellen Parteien Stände aus der wirtschaftlich sozialen Struktur der Nation herausbilden. Unter dem Einfluß des süddeutschen Nationalökonomen Schäffle erwartete er eine neue Gliederung des wirtschaftstätigen Volkes insbesondere von den Berufsgenossenschaften aus. Ungeduldig rief er in Preußen schon Vertreter aller Wirtschaftsschichten zu einem Volkswirtschaftsrat zusammen, aus dem bei erster Gelegenheit ein Reichswirtschaftsrat erwachsen sollte. Ebenfalls in Preußen drängte er zur selben Zeit auf die steuerliche Verselbständigung der Städte und Kreise, damit die politische Selbstverwaltung nach der Schädigung, die sie durch die liberale Gesetzgebung des Jahrzehnts vorher in manchem Belange erfahren hatte, wieder fester gegründet wurde.

Wenn der Kanzler in den achtziger Jahren wiederholt und mit Nachdruck vor den Parlamentariern auf die Verantwortlichkeit des Staatsmannes zu sprechen kam, so lag ihm dabei der konstitutionalistische Verantwortlichkeitsbegriff fern. Nie erwähnte er die Verantwortung, die er als Minister dem Parlament gegenüber zu tragen hatte, sondern immer nur diejenige, die auf dem einzelnen Manne am Steurruder vor Gott, seinem König und der Gesamtheit lastet und die vielköpfigen Versammlungen von Natur fremd sein müsse. Es war eine Verantwortung, die ihn nicht ans Parlament band, sondern im Gegenteil von den Parlamentariern schied. Seit 1884 lieh er der Sorge Worte, daß der gesetzliche Arbeiterschutz die Unfreiheit im neuzeitlichen Staate nur noch steigern möchte, daß die Parteien unter dem Vorwande des Arbeiterschutzes dem freien Arbeiter die Verfügung über seine Arbeitskraft entziehen und ihn in das Prokrustesbett eines kurzfristigen Arbeitstages zwingen würden. Demgegenüber legte er sich als seine Meinung zurecht, daß der Arbeiterschutz nach der Aufrichtung einer Selbstverwaltung der Wirtschaft sehr wohl von dieser als Aufgabe übernommen werden könne. Auch solcherlei Gedankengänge zeigen uns den Kanzler im Fort- und Weitergestalten an den Leitmotiven des sechsundsechziger Entwurfs der Bundes- und Reichsverfassung. Die Vermutung läßt sich kaum abwehren, daß selbst die Schwungkraft, womit der Kanzler von 1879 an seine Außenpolitik ein Jahrfünft hindurch auf mitteleuropäische Zusammenhänge stützte, womit er Österreich-Ungarn gegen Rußland deckte und gar die Wiederherstellung Polens erwog, aus der immer tieferen Verwurzelung seiner Innenpolitik in den Geist des überlieferten deutschen Reichsrechts herrührte.

Ging der Kanzler den derart vor uns aufdämmernden Pfad entschlossen vorwärts, so mußte es um ihn einsam werden, bis ein jüngeres Geschlecht aus der von ihm wieder aufgelockerten und frisch eingesäten vaterländischen Erde heranwuchs. Inzwischen erhob sich über seinem Haupte aufs neue die Gefahr jenes Kampfes mit den Parteien, den er 1866 vermieden hatte, und den er im Bewußtsein des auf dem Schlachtfelde errungenen Sieges damals geglaubt hatte, auch vermeiden zu dürfen. Kaum hier und da empfand schon ein einzelner draußen im Volke, wohinaus der Kanzler drängte, und dachte ein einzelner dem Kanzler wesensverwandt. Ein Teil der Konservativen, namentlich die Christlichsozialen, die sich um Stöcker sammelten, hätten ihn, so meint man, begeistert als Führer grüßen müssen. Aber seit den siebziger Jahren lag zwischen ihm und der ganzen Partei ein Abgrund von Verbitterung. Im einleitenden Abschnitte des dritten Bandes der ‚Gedanken und Erinnerungen‘ hat sie sich ein letztes Mal Ausdruck verschafft. Bismarck wollte nichts von diesen Leuten wissen, und sie sahen nach wie vor in ihm einen Überläufer zu den Liberalen, den sie zu stürzen bereit waren, sobald sich ihnen eine Möglichkeit bot. Der größere Rest der Konservativen aber und die Freikonservativen waren mehr mittelparteilich als grundsätzlich rechts gestimmt. Nicht viel anders war es um

das Verhältnis des Kanzlers und des Zentrums zueinander bestellt. Er hatte mit seiner Hilfe 1879 die Wendung der inneren Politik herbeigeführt. Zentrumsmänner wie Schorlemer-Alst fühlten sich durch die Berufung des Volkswirtschaftsrats angezogen. Franckenstein und eine immer kleiner werdende Gruppe um ihn her halfen die großen Versicherungsgesetze in den Hafen bringen. Die Mehrheit des Zentrums stand jedoch schon 1881 wieder im schärfsten Kampfe gegen Bismarck, und die Jahre 1884/87 leben in der Erinnerung der Nation sogar weiter als die Jahre der Opposition Windthorst-Grillerberger-Richter, mit anderen Worten als des erstmaligen Vorkommens der Parteikombination, die dreißig Jahre später das Bismarcksche Werk unterwühlte. Die Nationalliberale Partei war über den Ereignissen von 1879 aus den Fugen gegangen und mußte von 1884 an durch Miquel neu aufgebaut werden. Der doktrinäre wie der vulgäre Liberalismus überschüttete den Kanzler als ‚Dilettanten' mit all seinem Hohne des Besserwissens. Bismarcks große Reden über die Notwendigkeiten unserer inneren Politik fanden keinen Widerhall.

Von 1884 und vollends von 1886 an mußte Bismarck sein gewaltigstes Meisterstück als Diplomat vollbringen. Im dritten Bande sagt er einmal mit schneidender Schärfe gegen seinen Nachfolger Caprivi: ‚Die Politik ist an sich noch kein Schlachtfeld, sondern nur die sachkundige Behandlung der Frage, ob und wann Krieg notwendig wird und wie er sich mit Ehren verhüten läßt.' Wie er sich mit Ehren verhüten läßt — als Politiker im Sinne dieser Begriffsbestimmung hat sich Bismarck damals aufs höchste bewährt. Indessen die unvergleichliche Anstrengung zur Bewahrung des Friedens entrückte ihn andererseits zum zweiten Male seiner Aufgabe auf dem Gebiete der inneren Politik. Schüßler hat in seinem Buche ‚Bismarcks Sturz' zusammengetragen, wie der Kanzler, auswärts in Anspruch genommen, den Reichstag trocken zu legen begann. Er setzte die Verlängerung der Legislaturperioden von drei auf fünf Jahre durch. Er wünschte, daß das Budget nur zweijährlich vorgelegt werden müsse. Er ordnete an, daß sich die Staatssekretäre gegenüber Beschlüssen der Reichstagsausschüsse passiv zu verhalten hätten. Er wollte dem Reichstage keinerlei Entgegenkommen mehr bewiesen haben. Das reizte und hatte nur einen Zweck, wenn der Kanzler nach der glücklichen Überwindung der europäischen Kriegsgefahr wiederum den Faden seiner inneren Politik der Jahre vorher aufgriff und entschlossen weiterspann. Zwischenein aber sehen wir, wie in ihm über seinem Hader mit Windthorst das Verlangen nach einer mittelparteilichen Mehrheit wieder auflebte. Die beiden konservativen Parteien und die Nationalliberalen waren diesmal bereit dazu, die Mehrheit zu bilden. Er verschaffte sie ihnen durch den Wahlkampf um das Septennat. Dann wußte er freilich mit der neuen Mehrheit nur wenig anzufangen. Er sagte sich jedoch auch nicht wieder los von ihr, und auf keinerlei Art zog er die andere Möglichkeit in Betracht, ob sich das Einverständnis, das der an seiner bisherigen Taktik irre gewordene Windthorst nunmehr zwischen

dem Zentrum und den Konservativen vorbereitete, für die künftige Wiederaufnahme seiner eigenen Arbeit an der inneren Ausgestaltung des Reiches auswerten ließe. Seine Feindseligkeit gegen das Zentrum wie gegen die ‚evangelischen Windthorste' hatte schon etwas Starres bekommen. Aber trotz all seiner Germanengabe, zu hassen und nicht zu vergessen, wäre er ihr schwerlich erlegen, wenn er sich in der inneren Politik zu gleich klarer Anschauung hätte erheben können wie in der äußeren.

Mit dem Jahre 1889 war die auswärtige Gefährdung Deutschlands fürs erste im wesentlichen überwunden. Der Kanzler durfte aufatmen. Er wurde wieder frei für das Geschehen innerhalb des Reiches und sann auf neue Kämpfe. Aber er steht noch nicht zu ihnen auf. Es bleibt noch möglich, daß er sie vermeidet. Die Gelehrten sind sich bis heute nicht darüber einig geworden, wie Bismarck das Sozialistengesetz, dessen Verlängerung eben wieder einmal zur Beratung stand, erledigt wissen wollte. Das gibt uns einen Wink. In dem Kanzler war noch kein rechter Antrieb wieder. Da mußte er jedoch am Vormittag des 24. Januar 1890 nach Berlin zurückkehren. Ein Kronrat rief ihn. Wenige Stunden später, noch am Nachmittag desselben Tages, befinden wir uns mitten in der vollen Entwicklung des letzten Aktes Bismarckscher Kanzlerpolitik. Nach außen hin stellt dieser Akt den Kaiser und Kanzler einander gegenüber, fast als ob es sich um eine Wiederholung des Wallensteindramas handle. Im Kern ging es darum, ob der Greis am Ende seiner Tage noch den Felsen wegzuräumen vermochte, der ihm auf dem Wege der deutschen Staats-, der Reichsentwicklung in der geschichtlich vorgezeichneten Richtung liegen geblieben war. Bismarck schickt sich an, mit den Parteien und mit dem Parlamentarismus zu ringen. Er will dem Hauptstück des ganzen westlerischen Konstitutionalismus an den Leib. Diesmal soll um das Ganze gestritten werden. 1866, auf preußischem Boden, auf dem Boden des größten deutschen Einzelstaates, der wie alle Einzelstaaten von Anfang an nach romanischem Vorbilde geformt worden war, wäre die Niederkämpfung des Parlaments kaum auf etwas anderes als darauf hinausgelaufen, daß das Heraufkommen eines parlamentarischen Absolutismus durch die Wiederherstellung des fürstlichen und bureaukratischen Absolutismus abgewehrt wurde. Jetzt, da mittlerweile das Reich neu erstanden war, lagen die Dinge günstiger. Da galt es die Durchsetzung der hergebrachten Gestalt mitteleuropäischen Staatslebens gegen die herandringende Form, in die sich die westeuropäischen Ideen von 1789 gesteckt hatten. Jene war an volkstümlichem Gehalt von Ursprung gewiß um vieles reicher als diese. Aber den Ausschlag für die Aussichten der einen oder anderen gab das Verhalten des Monarchen. An eine sieghafte Entwicklung des Reichsgedankens war ohne die Bewahrung der Monarchie als lebensfähiger Einrichtung nicht zu denken. Ihr mannigfaltiges und verwickeltes Geflecht brauchte die Monarchie zum Ausgleich. Die seelischen Kräfte, die in ihr kreisten und sie zum Organismus erhöhten, mußten sich gleichsam im Monarchen jederzeit er-

neuern können. Deshalb forderte Bismarck von dem Thronerben schon früh, daß er in ruhigen Zeiten arbeitsam an der Regierung mitwirke, und daß er in kritischer Stunde das Beispiel des Ausharrens gebe, fechtend auf den Stufen des Throns seine Bereitschaft zum Sterben für seine Stelle im Ganzen bezeuge. Er hat den Brief, worin er es forderte, im dritten Bande abgedruckt. Er fügt dort an anderem Orte ein drittes und das wichtigste Erfordernis für das Verhalten eines deutschen Kaisers hinzu. ‚Das germanische Lehensrecht gibt dem Vasallen außer dem Besitze des Gegenstandes wenig Anspruch, aber doch den auf Gegenseitigkeit der Treue zwischen ihm und dem Lehnsherrn; Verletzung derselben von der einen wie von der anderen Seite heißt Felonie . . . Das Gefühl, welches die festeste Grundlage der Verfassung des preußischen Heeres ist, das Gefühl, daß der Soldat den Offizier, aber auch der Offizier den Soldaten niemals im Stiche läßt . . .' Wilhelm II. war nicht der Monarch der alten deutschen Überlieferung. Er war viel mehr ‚Ludwig XIV.'. Der Endkampf um die Wiederüberwindung des konstitutionellen Prinzips im deutschen Staatsleben, um die Freilegung des Wegs zur Wiedererholung des geschichtlichen deutschen Staatslebens bis zu voller Lebensfrische war mit ihm nicht zu führen. Er versagte in diesem entscheidenden Punkte und zog vor, sich mit den Parteien gut zu stellen, wie es der Kanzler selbst so lange getan hatte — nur daß der Kanzler der Parteien Meister geblieben war und der Kaiser sich dazu nicht fähig erweisen sollte. Aber das wollte der Kaiser nicht glauben. So kam der Kanzler zu Fall.

Jeder Deutsche muß selbst lesen, was uns allen der größte Staatsmann, den wir in Jahrhunderten fanden, im letzten Bande seiner ‚Gedanken und Erinnerungen' sagen wollte. Diese Blätter sollten nur das Verständnis erleichtern. Der Münchener Historiker Alexander von Müller sprach einmal von dem geheimnisvoll dunklen Zuge, der Bismarck umwittert, wie nur aus den ältesten, schwermütigen Sagen unserer Ahnen. Ist Bismarck, indem sich ihm der Kaiser entzog, wirklich und endgültig gescheitert? Oder sprießt, was in ihm lebte und webte, aus den Trümmern des Weltkrieges und der Revolution wieder hervor? Ringt sich in dem jungen Geschlecht, das von der Front heimkehrte, zur Klarheit durch, was in ihm erst wieder dämmerte und brodelte? Wird sich zwischen den Zeiten der Romantik und den kommenden Zeiten Bismarcks geschichtliche Stellung dahin bestimmen lassen, daß er das Gesetz unseres staatlichen Lebens aus dem Bereiche der Gedankenspiele unserer Dichter und Theoretiker wieder hineinrückte mit schöpferischer Seele und gewaltiger Hand in die Wirklichkeit vorwärtsdrängenden Geschehens? Davon wird es zuletzt doch auch abhängen, ob er einer der wahrhaft Großen war, und was er für Deutschland und die Welt als Außenpolitiker bedeutete. Der Verfasser ist aufs tiefste davon überzeugt: Richtet sich die Nation wieder auf, so wird sich die Gestalt des Recken auch wieder mit ihr erheben und zum Sockel das kommende Mitteleuropa haben.

# Das Jubiläum einer Kulturbewegung

## Von Heinrich Getzeny

Die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert erkennen wir immer deutlicher als einen der wichtigsten Einschnitte in der deutschen Geistesgeschichte. Um diesen Zeitpunkt erleben wir das Erwachen neuer, im Grunde gegen die ganze Art des herrschenden Zeitgeistes gerichteter Gegenkräfte. In der Literatur führt die Neuromantik einen Vorstoß gegen den herrschenden Naturalismus. In der Naturwissenschaft kündet sich der Neovitalismus an. 1901 erscheinen Husserls Logische Untersuchungen, die das Ende des Psychologismus bedeuten. 1903 beginnt mit der Wandervogelbewegung jene gewaltige Gärung der Jugendbewegung, in der wir noch mitten drinstehen. Von Jahr zu Jahr fließen die Quellen reicher, und heute sehen wir auf jenen materialistischen Rationalismus der 80er und 90er Jahre zurück wie auf einen bösen Traum. Von verschiedenen Seiten her entspringt und in verschiedenen Richtungen entwickelt sich diese neuidealistische deutsche Kulturbewegung. Am besten jedoch verfolgen wir sie an einem konkreten, plastischen Gebilde, das wie kein zweites Kulturerscheinungen und Kulturbewegungen zur Anschauung zu bringen vermag: in der Geschichte eines Verlags; denn die Geschichte der Erscheinungen eines Verlags spiegelt ja am deutlichsten die geistigen Bewegungen eines bestimmten Zeitabschnittes wider. Es ist nun eigentümlich, daß eben um jene Zeit des Erwachens ein Verlag entstand, der zu einer solchen Betrachtung besonders geeignet ist. Es ist der Verlag von Eugen Diederichs in Jena, der im vergangenen Jahre auf sein 25jähriges Bestehen zurückblicken konnte.* Wenn daher im folgenden die Hauptentwicklungslinien dieses Verlags geschildert werden, so geschieht das weniger um des Verlags als solchen willen, sondern weil in ihm ein breiter Strom der deutschen Bildung in den letzten 25 Jahren eine typische Verkörperung gefunden hat. Kulturbewegung im weitesten Sinne zu schaffen, nannte dieser Verlag stets selbst als sein Ziel. Deshalb ist seine Geschichte wichtig für die Geschichte der deutschen Allgemeinbildung (im besten Sinne des Wortes). Er wurde von jungen geistigen Kräften Deutschlands in bestimmter Richtung gestaltet und hat gestaltend wieder auf sie zurückgewirkt.

Jede kulturelle Gegenbewegung, die sich gegen eine intellektualistisch und rationalistisch verhärtete und verfilzte Kulturlage richtet, wirkt sich ganz typisch in doppelter Richtung aus. Zunächst ist sie stark protestlerisch,

---

* Von der Schriftleitung aufgefordert, über die geistige Bewegung zu schreiben, die in den Formen eines modernen Eklektizismus und Synkretismus von der Zeitschrift des Diederichsschen Verlags ‚Die Tat‘ ausgeht, habe ich im Einverständnis mit der Redaktion den Gesamtverlag zum Gegenstand dieser Betrachtung gemacht, zumal das Jubiläum besonderen Anlaß dazu bot; die Zeitschrift und ihre Wirkungsweise ist ja letzten Ends auch nur zu verstehen aus dem Verlage selbst.

revolutionär, verneinend; alles, was gegen die bestehenden, objektiven geistigen Mächte, als da sind Wissenschaft, Schule, Kirche, gerichtet ist, findet ihren Beifall und ihre Unterstützung. Ihr Kampf aber ist nicht ein rein verneinender und auflösender, wie etwa der des materialistischen Rationalismus gegen die Kirche, sondern nach der positiven Seite hin findet eine starke Auflockerung der Gemütskräfte statt. Die Kräfte und Werte des Lebens durchbrechen die erstarrte Hülle einer einseitigen Verstandesbildung. Die ganze Bewegung verläuft zunächst vorwiegend auf jener Wert- und Wesensstufe, die nach der Schelerschen Wertphänomenologie die vitale heißt.* Leben, Lebenssteigerung, Lebensbereicherung durch Entfaltung der tieferen emotionalen und nichtrationalen Lebenskräfte ist Ziel und Sehnsucht einer solchen Bewegung. Dadurch gewinnt sie ihre werbende und fortreißende, auch ihre verjüngende und erneuernde Kraft, andererseits führt sie gerade der Rückgang auf die emotionalen Kräfte zu einem oft hemmungslosen Subjektivismus. Weil dieser Subjektivismus eben ganz getragen ist von jener Welle von Sehnsucht und Begeisterung für eine möglichst gesteigerte Entfaltung der Lebenswerte, deshalb hat er so selten Sinn und Verantwortung für die rein geistigen Werte wahrer Erkenntnis (den Logos im platonischen Sinne), noch viel häufiger geht er völlig verkennend über jene absoluten Werte hinweg, wie sie in objektiven Gebilden wie Kirche, Dogma, absoluter Ethik enthalten sind.

Revolutionäre Kritik und Weckung der emotionalen Lebenskräfte sind denn auch die beiden charakteristischen Seiten, die dem Diederichsschen Verlag von Anfang an bis heute eigentümlich gewesen sind. Nicht umsonst steht unter den ersten Verlagserscheinungen ein Werk von Hans Blum, dem Sohne des bekannten 48er Revolutionärs, über die deutsche Revolution von 1848, der erste große Erfolg des jungen Verlags. Die drei Mächte, gegen deren Erstarrung der neue Verlag ankämpft, sind: Kirche, Wissenschaft und Schule. ‚Die größten Hindernisse für die Entwicklung der Persönlichkeit', heißt es im Verlagskatalog von 1904, ‚sind augenblicklich außer der Erstarrung des religiösen Lebens innerhalb der Kirche die Wissenschaft, soweit sie das Gefühl der Zusammengehörigkeit mit dem Leben verloren hat und die Herrschaft der Ideenwelt nicht anerkennt, sowie die deutsche Schule, die mit ihrer „Methode" das selbständige Instinktleben des Kindes tötet und in erster Linie Schuld daran trägt, daß unserer Zeit die Charaktere fehlen.'**

Besonders scharf wird der Kampf gegen die herrschende Theologie, konservative wie liberale, geführt. Aus dieser Einstellung erklären sich all die religiös-kritischen Erscheinungen, die zum Teil so großes Aufsehen erregt haben. Der Diederichssche Verlag wird zur Kanzel für all jene, die mit ihrer kirchlichen Behörde in Konflikt geraten sind, wie Gottfried

* Vergleiche meinen Aufsatz im Maiheft 1920 dieser Zeitschrift über ‚Die moderne Religionswissenschaft und die Philosophie der Werte'.

** Zitiert in dem Almanach für 1921 ‚Wille und Gestaltung' S. 159/60.

Traub, Karl Jatho, die radikalen Bremenser Pastoren Albert Kalthoff, Karl König, Emil Felden. ‚Eine kühne Reiterattacke auf den Jesuitismus der protestantischen Kirche' heißt es in einem Prospekt über den Offenen Brief, den Fritz Bredow 1902 an die Mecklenburgische Landeskirche richtete. Auch in dem Kampf um die Geschichtlichkeit Christi, deren Leugner alle in seinem Verlag das Wort ergriffen, stellte sich Diederichs in scharfen Gegensatz zur liberalen protestantischen Theologie. Noch heute ist die Erregung, die das Erscheinen der ‚Christusmythe' von Artur Drews im Gefolge hatte, in aller Erinnerung (1909). So sehr wir über die Absurdität des Versuches, das Christentum ohne Jesus Christus entstehen lassen zu wollen, den Kopf schütteln, ein Gutes haben die Schriften von Drews und seinen Nachfolgern doch gehabt, daß sie nämlich die liberale Christologie und ihr Bemühen, aus den Evangelien eine rein menschliche Lebensgeschichte von Jesus herauszukonstruieren, ad absurdum geführt haben.

Als auf katholischer Seite im ersten Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts die modernistische Krise akut wurde, hat der Diederichssche Verlag eine Reihe reformkatholischer Schriften des Auslandes veröffentlicht, so die ‚Antwort der französischen Katholiken an den Papst' und das ‚Programm der italienischen Modernisten' (beide 1908); Romolo Murris ‚Kämpfe von heute' folgten 1910. Von dem Newman-Schüler George Tyrell, dem wertvollsten Kopfe jener ganzen unglücklichen Bewegung, erschien leider nur das wesentlich kritisch eingestellte Buch ‚Zwischen Scylla und Charybdis', während seine besten noch kirchlich approbierten Werke in Deutschland so gut wie unbekannt sind. Übrigens muß gesagt werden, daß der antikirchliche Kampf des Diederichsschen Verlags sich in erster Linie gegen das protestantische Landeskirchentum richtete, während abgesehen von dem modernistischen ‚Intermezzo' der Katholizismus kaum im Gesichtsfelde dieses Kampfes gestanden hat.

Aus der kritisch-revolutionären Einstellung und der selbstherrlichen Behauptung der Persönlichkeit erklärt sich auch die Vorliebe des Verlags und seines Gründers für das Zeitalter des Humanismus und der Renaissance. In Florenz ist der Verlag am 14. September 1896 entstanden und ‚führt daher den Marzocco des Donatello im Wappen, gewissermaßen als Symbol des mit der Renaissance einsetzenden Individualismus. Ein Jahr später verlegte er seinen Hauptsitz nach Leipzig. Sein eigentlicher Geburtsort aber ist der Malatestatempel in Rimini mit seinem heidnischen Diesseitsgefühl, in dem der trotzige Individualismus des Condottiere den Kultus des Schönen und der Liebe in den Namen seiner Geliebten ‚Isotta' begriff, der an Stelle christlicher Embleme überall die Wände bedeckte. In echt humanistischem Geiste aber stehen die Sarkophage der an seinem Hofe lebenden Gelehrten draußen in den Nischen der Wände in majestätisch feierlicher Versammlung gruppiert. Ich war vier Wochen zuvor dort, und wie in innerer Eingebung stand die zukünftige Grundrichtung des Verlages vor meinem geistigen Auge: Kultur der Persönlichkeit.'* Aus diesem Verwandtschaftsgefühl mit

* ‚Wille und Gestaltung' S. 158.

den Persönlichkeiten der vor allem nach Jakob Burckhardts Anschauung aufgefaßten Renaissance entstehen die Ausgaben der Werke des Giordano Bruno (1904/09), des Pico della Mirandola (1905), des Leonardo da Vinci (1909), der Gedichte von Michel Angelo (1909), der schönen Quellensammlung ,Das Zeitalter der Renaissance' und der ,Monographien zur deutschen Kulturgeschichte'.

Nächst der Kirche und der intellektualistischen Wissenschaft ist es die Schule, gegen die 1905 mit der Streitschrift von Arthur Bonus ,Vom Kulturwert der deutschen Schule' der Kampf eröffnet wird. Später folgt der noch entschiedenere und wesentlich negative, auflösende Kritiker Gustav Wyneken (,Schule und Jugendkultur', 1913), der mitten drin steht in der modernen Jugendbewegung. Besonders an ihrem Anfang durchaus kritisch, revolutionär und protestlerisch eingestellt, fand diese Bewegung 1913 in der Freideutschen Jugend ihre Sammlung. Die bei Diederichs erschienene Schrift zur Jahrhundertfeier auf dem Hohen Meißner gibt noch heute Zeugnis von der Gärung und Sehnsucht jener Tage.

Doch die Kritik ist nie Selbstzweck und Hauptinhalt des Diederichsschen Verlags gewesen. Sie wächst überhaupt erst hervor aus der Sehnsucht nach einem besseren, reicheren, volleren Leben. „Ich hoffe aber', heißt es in dem Verlagskatalog von 1904, ,nicht in erster Linie allein Kampfesbücher gegen die Erstarrung der drei Mächte: Kirche, Wissenschaft und Schule zu bringen, sondern Bücher, die zugleich positiv aufbauen und den tief im Menschen liegenden inneren Kräften Nahrung geben. Ja, ich hoffe sogar, daß sich hier in Thüringen ein Kreis von Männern finden wird, die der Frage der Volkserziehung in einem künstlerischen Sinne systematisch durch Vorträge näher treten. Die sich nicht begnügen, fertige Wissensbrocken oder endgültige Urteile hinzuwerfen, sondern die das Schöpferische im Menschen wecken, indem sie seine Phantasie lebendig gestalten lassen. Denn das Gewissen unserer Zeit, das in den Tagen unseres größten geistigen Tiefstandes und der Veräußerlichung sich in Friedrich Nietzsche verkörperte, schlägt jetzt in all denen, die sich gedrungen fühlen, für eine neue deutsche Kultur ihr Bestes einzusetzen.'* Aus diesem Sehnen und Suchen erwächst jene Stimmung der Romantik, in der man nach der positiven Seite hin den eigentlichen Charakter des Diederichsschen Verlags erblicken darf. Neuromantiker waren die ersten literarischen Autoren des neugegründeten Verlags: E. R. Weiß, Avenarius, ,Lebe!' (1896), Hermann Hesses Erstlingswerk ,Eine Stunde hinter Mitternacht' (1899), Ricarda Huch, ,Aus der Triumphgasse' (1901). Die romantischen Naturalisten des Friedrichshagener Kreises, Julius Hart, Wilhelm Bölsche und Bruno Wille sind die ersten Kinder einer neuen Lebensstimmung am Anfang des Jahrhunderts und geben dem Verlag sein besonderes Gepräge. Von der Neuromantik führt der Weg notwendig zur deutschen Romantik des 19. Jahrhunderts, die Diederichs durch schöne Neuausgaben

* ,Wille und Gestaltung' S. 160.

ehrte. Dazu treten die Neuromantiker des Auslandes, vor allem Maeterlink, Jens Peter Jacobsen und Ruskin, so daß sich Diederichs als den führenden Verlag der Neuromantik bezeichnen konnte.

Am meisten jedoch kommt die romantische Lebensstimmung in den religiösen Veröffentlichungen zum Ausdruck. In dem, was man ‚die Religion des Verlags Eugen Diederichs' genannt hat, kann man wie kaum in anderen Erscheinungen die Religionsform erkennen, die man am besten mit ‚Vitalmystik' bezeichnen kann, jene eigenartige, ganz nur auf die Entfaltung der eigenen Gemütskräfte gerichtete, pantheisierende und monistische Lebensmystik, die deutlich über der materialistischen und naturalistischen Stufe steht und doch ebensosehr von der personalen Geistigkeit der höchsten Religionsstufe entfernt ist. Am deutlichsten tritt das in der merkwürdigen Feindseligkeit selbst gegenüber dem Begriff ‚Gott' zutage, wie sie in dem ‚Neuen Mythos' von Arthur Bonus ausgesprochen ist (1911), weil dadurch eben das Gefühl in Gefahr sei, durch Begriffe ertötet zu werden. Einige Sätze aus dem Verlagsprospekt von 1903 über ‚Religiöse Kultur' — ein Schlagwort, das Eugen Diederichs geschaffen — mögen am besten veranschaulichen, was mit dieser Mystik gemeint ist: ‚Religion ist nach Schleiermacher Anschauung und Gefühl des Universums. Will man von einer Weiterentwicklung der Religion reden, kann sich der moderne Mensch darunter nicht neue, fest formulierte Lehren vorstellen, sondern in Beziehung zum Unendlichen verlegt er in sein eigenes Innere die Gesetze, die frühere Religionsformen einem außerhalb der Erde wohnenden Gott zuschreiben.' Noch deutlicher spricht sich Arthur Bonus, der auf den Gründer des Verlags nach dessen eigenem Bekenntnis am nachhaltigsten gewirkt hat, in dem bereits erwähnten Buche ‚Vom neuen Mythos' aus: ‚Für uns ist Religion überhaupt nichts anderes als das innere Selbstbewußtsein der Schöpfung als fortschreitender Tat, ihr innerer Kräftezusammenhang. Religion ist das bewußte Sichselbsthineinstellen in die innerlich verspürte Tendenz der Schöpfung, das innerlich lebendige Sichberühren mit der weltschaffenden Kraft und Macht. Im Gegensatz zu dem trostlosen Bild der sogenannten wissenschaftlichen Weltanschauung betrachtet der Neue Mythos als Untergrund des Menschendaseins ein absolut erfülltes Leben, aus dem wir aufsteigen, in das wir zurücksinken, ein volles Leben und Weben unendlicher Kraft, das also, was man Seligkeit im eigentlichen, älteren Sinne des Wortes nennen kann, in dem Seligkeit Fülle bezeichnet. Dem Menschen ist die eigene innere Lebensbewegung, der eigene innere Willenstrieb die einzige Aufklärung über den Sinn des Alls, die einzige Stelle, an der für ihn das Allleben durchsichtig und der rastlose Schöpfungswille erfüllbar geworden ist, und zwar weil er sich dort als einen Teil des Schöpfungswillens selbst empfindet und begreift.'*

Das Lieblingswort des ‚Schöpferischen', die Ideen von dem ‚Gott in uns', der in dem Triebe zur Tat und zur Gestaltung, im Willen erlebt wird,

* Vergleiche die gute Zusammenstellung in der ‚Tat' IX S. 206 ff.

die Idee vom unerlösten, leidenden Gott, der durch unser sittliches Streben erlöst werden muß,* die Büchertitel: ‚Religion als Schöpfung‘, ‚Religion als Wille‘ (Arthur Bonus), ‚Vom inneren Leben‘ (Albert Kalthoff), ‚Der ewig kommende Gott‘ (Karl Jatho), all das kann uns hinweisen auf das Wesen dieser Religiosität. Der Herausgeber der Taulerschen Predigten, Walter Lehmann, schreibt in der ‚Tat‘: ‚Gott ist das sich entwickelnde All. Wir sind Schöpfungsgedanken Gottes. Wir — wie jedes Seiende — sind die rastlos vorgeschobenen Gehirnbewegungen Gottes. Aus dem Sein wird das Werden. Wir können sagen: Indem wir von allen Seiten — tausendfach und unübersehbar, denn Gott ist alles, schlechthin alles — Gott empfangen, schaffen wir Gott ewig neu.‘** Hier sehen wir diese Lebensmystik noch beinahe auf der physiologischen Stufe. Ja bis auf den Naturkult primitiver Völker steigt jenes bizarre Gedicht von Karl Bröger ‚Phallos‘ in der ‚Tat‘, wobei besonders die Einführungssätze der Schriftleitung lehrreich sind: ‚Es handelt sich hier nicht um die Entfesselung chaotischer Zügellosigkeit, sondern um Offensein für das Naturhaft-Religiöse, um Offensein für die schöpferische Kraft des Eros zu allem Geistigen. Natürlich kommt in diesen Hymnen nicht die Einstellung des Christentums zum jenseitigen Leben zum Ausdruck, sondern ich möchte sagen, es klingen die ältesten Anfänge der Mysterienreligion des Griechentums herauf, und zwar aus dem Munde eines Proletariers.‘ (Bröger ist Arbeiter.)***

In dieser rein gefühlsmäßig eingestellten und gegen jede begriffliche Festlegung und Verpflichtung feindlich gerichteten Lebensmystik haben wir auch den Grund zu suchen für die ernsten Schattenseiten der ‚Religion des Diederichsschen Verlags‘; es ist jener gefährliche Subjektivismus und Synkretismus in allem Religiösen, der mit der berechtigten Forderung nach einem persönlichen Besitze und einem individuellen Ergreifen der Religion nichts mehr gemein hat. Dadurch kommt in das Gesamtbild des Diederichsschen Verlags jener Zug des Unbestimmten, Fließenden, ja Blenderischen hinein, der einem die Freude an der Größe des Gesamtwerkes manchmal zu beeinträchtigen vermag. Es ist jenes Schwärmen von Meinung zu Meinung, jenes Naschen an allen Blüten und Früchten, jener Hang nach dem Nur-Neuen, manchmal sogar Sensationellen, das Diederichs nicht nur einmal auf derartig hohle Blender hereinfallen ließ, wie z. B. Hans Blüher. So erhält diese Religion des Diederichsschen Verlags etwas Spielerisches, etwas, was dem unangenehmsten Typus unserer Zeit, dem ästhetischen Genießer von Religion, in bedenklicher Weise Vorschub zu leisten vermag. Daß dieser letzte Schritt zum blassen Ästhetizismus nicht getan wurde, davor bewahrte den Verlag seine Verbindung mit altem religiösem Erbgut. Man kann im allgemeinen

---

* Vergleiche die beiden Aufsätze von Eugen Diederichs und Arthur Drews in der ‚Tat‘ Mai 1919.

** Vergleiche ‚Die Tat‘ VI, 1914/15 S. 235.

*** ‚Die Tat‘ XVI, Mai 1920, S. 126.

sagen, daß das meiste, was Diederichs an moderner Religion gebracht hat, mit Ausnahme von Gogarten, bereits heute vergessen ist oder wenig mehr bedeutet, daß dagegen das allermeiste, was er von altem religiösem Gute, sei es des eigenen Volkes oder fremder Kulturen, wieder erweckt hat, zum Wertvollsten der religiösen Literatur unserer Zeit gehört. Und daß diese Schätze wieder zutage gefördert wurden, das gibt mir die Gewißheit, daß in jener romantischen Sehnsuchtsmystik doch ein Kern echten, immer strebenden Sichbemühens gesteckt hat; denn auch diese Neuausgaben sind ja aus der typisch gefühlsmäßigen und vital mystischen Richtung des Verlags zu erklären.

Von den Geistern der Vergangenheit wurden für die religiöse Stellung des Verlags besonders wichtig der ausgesprochen emotionale und durchaus in der Richtung der Lebensmystik liegende Fichte und der edle Lagarde, dessen schöne Worte bereits 1906 zum Wahlspruch des Verlags geworden sind: ‚Gäbe es wenigstens Verschworene unter uns, einen heimlich offenen Bund, der für das große Morgen sänne und schaffte und an den alle sich anschließen könnten, deren unausgesprochenem Sehnen er das Wort böte! Wir sind es müde, mit Geschaffenem und Gemachtem abgefunden zu werden. Wir wollen Geborenes, um mit ihm zu leben, du und du. Wenn die Winde nur wehen wollten!'

Insbesondere aber war es die deutsche Mystik des Mittelalters oder jedenfalls eine bestimmte Auffassung derselben, in der die religiösen Strebungen des Diederichsschen Verlages ihr vollkommenes Vorbild und ihren vollendeten Ausdruck fanden. Die Auffassung Meister Eckharts (1903) und der Deutschen Theologie (1907), die den Büttnerschen Übersetzungen zugrunde liegt, entspricht durchaus der modernen Lebensmystik. In dem bereits erwähnten Prospekt ‚Religiöse Kultur' von 1903 heißt es von Meister Eckhart: ‚Seine Religion ist die menschliche des Jesus, der Verknüpfung mit dem schöpferischen Weltgrund suchte und erlebte, nicht Gottesknechtschaft, sondern Einssein mit Gott. Er predigt Loslösung von dem mythologisierenden Mittlertum der Kirche, von erstarrten Glaubensformeln und dafür als seliges Erlebnis den rein innerlichen, ungegenständlichen Gott.' Diese vitalmystische Auffassung von Meister Eckhart ist zweifellos falsch; Eckhart ist ein viel zu spekulativer Denker, der auch in seiner Mystik mit den schweren scholastischen Begriffsproblemen ringt, es handelt sich bei ihm viel zu sehr um die obersten spekulativen Begriffe des Wesens, der Wesenheit, der Einheit, der Vielheit und anderer mehr, als daß diese subjektivistisch-emotionale Interpretation rein aus dem ‚Erlebnis' berechtigt sein könnte. Aber wir verdanken dieser Zeitsehnsucht die Wiedererweckung unersetzlichen religiösen Gutes in schönem Gewande. Auf Eckhart folgte 1905 der Cherubinische Wandersmann von Angelus Silesius, die Deutschen Schriften von Seuse (1912), die Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts, die Predigten von Johannes Tauler (1913). Die Ausläufer der Mystik, Comenius und Sebastian Franck, feierten ihr Wiedererwachen. Die Wiedererweckung der deutschen Mystik, vor allem Meister Eckharts, in einer Zeit, da selbst religiöse

Zeitschriften in Verlegenheit wegen eines Rezensenten dieser Bücher waren, ist eine Tat des Diederichsschen Verlags, von der ein Strom neuen religiösen Lebens in unserem Vaterlande ausgegangen ist. Und es erhebt sich hier die ernste Frage: Wie konnten wir auf katholischer Seite, deren ureigenster Besitz doch diese Güter waren, so lange diese Schätze als ungemünztes Gold begraben sein lassen? Eine weitere Tat, die aus der allgemeinen Lebensrichtung des Verlags hervorging, war die Bekanntmachung des bedeutendsten modernen Lebensphilosophen nach Nietzsche, Bergson. Seine Stellung in der Erneuerung der Philosophie hat Max Scheler in seinen Abhandlungen und Aufsätzen geschildert.*

Was über die philosophischen und religiösen Veröffentlichungen des Diederichsschen Verlages kritisch zu sagen ist, wurde oben schon gesagt. Sie werden demjenigen, der außer den Werten des Gemütes auch auf die Werte der exakten Wahrheitsforschung und strengen Wissenschaftserkenntnis gerichtet ist, häufig durch ein Allzuviel an ‚kühnen Behauptungen' und sorglosem ‚Dilettantismus' abstoßen. Trotzdem aber waren die besten jener Veröffentlichungen von einer heute noch gar nicht abzuschätzenden Wirkung für die Erneuerung einer tieferen, lebendigeren Religiosität. Freilich, wir sind inzwischen weitergeschritten. An der Hauptthese der zeitgenössischen Vertreter dieser Vitalmystik, daß der Mensch in der eigenen inneren Lebensbewegung im eigenen inneren Willenstrieb die Berührung mit dem Schöpferwillen besitze (Arthur Bonus), sind wir durch die Erfahrungen der letzten Jahre irre geworden; wir haben im Weltkrieg diesen Willenstrieb als schauerliche Dämonie erlebt. Wir sehnen uns heute nach einer Verankerung in tieferem und reinerem Boden, als sie uns das Nur-Vitale zu gewähren vermag. Wir schauen heute im Dogma, in der geheimnisvollen Gemeinschaft der Kirche doch etwas wesentlich anderes als lästige Fesseln, wir wissen, daß in ihnen ein Geheimnis ruht, das über alles Leben ist und das als das wirklich Absolute allein erst die Unruhe unseres innersten Triebes zu stillen vermag. Aber wir mußten durch die Stufe der Lebensmystik hindurchgehen. Wie eine Pflugschar mußten die aufwühlenden Klänge dieser Propheten die verhärteten Schollen unserer Herzen aufreißen, damit der Same des Ewigen Wortes wieder grünen konnte. Und darum waren sie eine Notwendigkeit und hatten ihren Heilsberuf zu ihrer Zeit.

Jede Romantik, die aus echter Lebenssehnsucht hervorgeht, fühlt sich verwandt allem Leben und aus dem Leben Gewachsenen, vor allen Dingen den aus dem Volkstum in lebendigem Reichtum hervorgesproßten Schöpfungen. So sehen wir auch im Diederichsschen Verlag eine Fülle besten Volksgutes, heimischen wie fremden, vor uns ausgebreitet. Jeder, auch wer den religiösen Erscheinungen dieses Verlags glaubt aufs schärfste widersprechen zu müssen, wird jene köstlichen Sammlungen und Neuausgaben mit Entzücken

* Versuche einer Philosophie des Lebens im 2. Bande der gesammelten Aufsätze ‚Vom Umsturz der Werte'.

in der Hand halten: die Ausgabe der ‚Märchen der Weltliteratur' (seit 1912), unter denen vor allem auch der deutsche (Grimm, Musäus, Märchen seit Grimm, plattdeutsche) und der germanische Märchenschatz (dänische, schwedische, norwegische) reich vertreten ist; durch die Sammlung Thule (seit 1912) wurde uns die altnordische Dichtung und Prosa erst eigentlich zugänglich gemacht; besonders verdient die wundervolle Edda-Übertragung von Genzmer in ihrer eigenartigen Wucht und Herbe hervorgehoben zu werden. Mitten im Weltkrieg begann 1917 der ‚Deutsche Sagenschatz' zu erscheinen. In Vorbereitung ist die mittelalterliche Quellensammlung und Übertragung ‚Das alte Reich'. ‚Es ist nichts weniger geplant, als eine Selbstbiographie des deutschen Volkes zu geben und wieder den Sinn für den alten Sprachlaut und die Bildlichkeit des Ausdrucks zu wecken. Von Arminius über Karl den Großen, die Sachsenkaiser, die Hohenstaufen bis zu Maximilian, dem letzten Ritter, und dem Weltreich Karls V., in dem die nationale Kultur ihr Ende fand, sollen die wichtigsten Berichte wieder in Schilderungen von Historikern und Dichtern selbst zu uns sprechen, wozu auch das Volk, z. B. in seinen „Weistümern" gehört.'* Besonders bedeutsam wurde für die Erneuerung des deutschen mittelalterlichen Volksgutes Richard Benz. In seinen ‚Blättern für deutsche Art und Kunst' I (1915) bezeichnet er die Renaissance als das Verhängnis der deutschen Kultur. Sie habe durch ihre rationalistische Kritik an Stelle der Volkskultur des Mittelalters die einseitige Verstandeskultur der ‚Gebildeten' gesetzt, an Stelle der mittelalterlichen glaubensvollen, in Andacht und Schauer ergriffenen Kunst, welche aus dem Mythos gewachsene Deutung des Ewigen gewesen, die rein formal-schöne Kunst der Kenner und Reichen, wodurch sie eine Kunst der Unterhaltung geworden. Aus dieser tiefen Ergriffenheit vor der mittelalterlich-gläubigen Volkskultur hat Richard Benz die wundervollen ‚Deutschen Volksbücher', ‚Alte deutsche Legenden' (1909) und vor allen Dingen die ‚Legenda aurea' des Jacobus de Voragine mit dem ganzen Zauber der alten Sprache neu herausgegeben.

Wenn man das letztgenannte Werk und das Augsburger Passional des Inselverlags betrachtet, so fragt man sich wieder und wieder, warum müssen uns in der Wiedererweckung unseres ureigensten Besitzes immer wieder fremde Verlage vorangehen? 1918 erst hat der Volksvereinsverlag den ersten Band des alten Kölner Passionals herausgegeben. Gewiß liegt die Schuld dafür zum geringeren Teil bei unseren Verlegern selbst. Sie liegt zum einen Teil in der hochmütigen Zurücksetzung, die das nichtkatholische Geistesleben über alles Katholische einfach hinweggehen und dadurch mitschuldig an seiner Verarmung werden ließ. ‚Catholica non leguntur', dieser Satz hat erst in den letzten Jahren etwas von seiner Bitterkeit und Schärfe verloren. Sie liegt zum anderen Teil bei der ganzen geistigen Verfassung und geschichtlichen Entwicklung des katholischen Volksteils in Deutschland selbst. Daß die wirtschaftliche Schwäche der deutschen Katholiken nicht

* Siehe Verlagskatalog von 1916, S. 29/30.

in erster Linie dafür verantwortlich zu machen ist, geht daraus hervor, daß wir vor hundert Jahren noch einen wirklichen Reichtum an originalen Köpfen besaßen. Man braucht ja nur einmal in die moraltheologischen und dogmatischen Werke der alten Tübinger Schule, eines Möhler, Staudenmaier, Linsemann, einen Blick zu werfen, um den heutigen Abstieg sichtbar vor Augen zu haben. Die Hauptursache für diesen Niedergang sehe ich in der Absorbierung der besten geistigen Kräfte durch die Politik infolge des Kulturkampfes. Durch diesen schweren Existenzkampf kamen wir in jene Isolierung hinein, in jene Rolle des dauernd zurückgesetzten, dauernd verletzten, dauernd ungerecht behandelten Volksteils, der vor allem mit dem Mittel der Politik sich wehren und seinen Platz an der Sonne zurückerobern mußte. Im engsten Zusammenhang damit steht die starke Inanspruchnahme durch die Forderungen der Sozialpolitik, die gewiß auch den religiösen Forderungen des Katholizismus entsprach, aber doch wiederum die politische Einstellung verstärkte. Die letzte Ursache allerdings sehe ich darin, daß auch die führende Schicht des katholischen Volksteils dem allgemeinen Zeitgeiste der Verflachung und rationalistischen Verödung seinen Tribut gezahlt hat. Die Gefahr, den Schritt von der edlen Ratio, vom erhabenen Logos zum unedlen, kleinen Rationalismus unserer Tage zu tun, ist für uns vielleicht doppelt groß, weil das beherrschende System des Katholizismus, die Scholastik, einen einzigen großen Versuch darstellt, das Geheimnis mit der ‚Vernunft‘ zu vereinen, und weil die Spätscholastik und die Populärscholastik der Neuzeit den Schritt zum platten Rationalismus nur allzu oft vollzogen hat. Ferner hat auch hier die Notwendigkeit der Abwehr gegen die vulgäre Freigeisterei den Abwehrenden selbst auf die Stufe des Angreifers herabgezogen. Werke tiefernster religiöser Erneuerung hätten wahrscheinlich bei uns wenig Verständnis gefunden, da man doch in erster Linie ‚Material‘ haben wollte, um jedem Gegner ‚den Mund zu stopfen‘. Daß der Kampf für und gegen die Freigeisterei in den Massen ausgefochten wurde, in der Fabrik, in Massenversammlungen, daß es vor allem darauf ankam, dem Gegner eins draufzugeben, das hat jene furchtbare religiöse Armut in unsere populäre apologetische Literatur hineingebracht, die sie uns heute beinahe ungenießbar macht. Wie sehr sich die Zeiten gewandelt haben, geht schon daraus hervor, wie gering das Interesse für derartige Literatur geworden ist. Der Weltkrieg mit seiner bitteren seelischen Not hat auch die Seelen des katholischen Volksteils tief aufgewühlt und ganz neue Bedürfnisse geschaffen. Was wir zu befürchten haben, ist die Tatsache, daß, soweit ich sehe, die theologische Wissenschaft, der auf katholischer Seite immer die religiöse Führerschaft zufallen wird, den ganzen Ernst der Stunde noch nicht erfaßt hat. Entweder, und zwar zum größten Teil sehen wir ein Weitertreten in den alten Geleisen oder aber — und das scheint mir das Schlimmste zu sein — man glaubt, wir hätten nur eines nötig, eine bessere, ästhetischere, ‚geistvollere‘ ‚Formulierung‘, also Ausbildung eines katholischen ‚Intellektuellentums‘, wäh-

rend uns gerade das Gegenteil rein formaler Bemühungen heute nottut: Ein Hinabsteigen in die letzte Tiefe der strengen, idealen Geistigkeit aller katholischen Werte, unablässiges, wahrhaft philosophisches Ringen mit allen Fragen und Forderungen der Zeit. Vielleicht wird eine ernste Auseinandersetzung mit der Phänomenologie und ein vertieftes Verständnis der Hochscholastik und die neu erweckte augustinische Frömmigkeit fördernd und klärend wirken.

Die Renaissancestimmung am Anfange des Diederichsschen Verlags führte notwendigerweise zu den Vorbildern der Renaissance, zur Antike. Auch die neuen Übertragungen der Antike sollten zur Vertiefung und Ausbildung jener oben geschilderten ‚diesseitigen' Religiosität dienen, ebenso eine Reihe wertvoller Schriften über die Antike, von denen besonders die ‚Griechischen Studien' von Walter Pater (1904) und sein ‚Platon und der Platonismus' (1905) und von Heinrich Gomperz ‚Die Lebensauffassung der griechischen Philosophie und das Ideal der inneren Freiheit' zu nennen sind.

Die griechische Kultur weist uns nach dem Osten, in den Orient, nach Indien, das vor allem in den bisherigen Bänden der Sammlung ‚Religiöse Stimmen der Völker' zu Wort kommt, und endlich nach China zu der Übertragung der Religion und Philosophie Chinas durch R. Wilhelm-Tsingtau. In all diesen Ausgaben und Übertragungen finden wir die alte Tradition der Klassikerzeit fortgesetzt, durch das Verstehen und Eindringen in fremde Kulturen die Bildung des eigenen Volkes zu mehren und tiefer zu begreifen.

In welchem Zusammenhang die neue Körperkulturbewegung der Dalcroze, Duncan, Bode, die Gartenstadtbewegung, die Theaterkulturbewegung mit der Grundrichtung des Diederichsschen Verlags steht, braucht nicht näher gezeigt zu werden.

Der Krieg ist der große Prüfstein wie im Leben der Völker, so auch im Leben des einzelnen. Er entscheidet, ob es ihm mit seiner Sache ernst ist, ob er innere Treue zu seinem Werke und zu seiner Überzeugung hat, oder ob er wetterwendisch seinen Mantel nach dem Winde hängt. Müssen wir uns heute nicht jener hohlen, unechten Begeisterung und kriegerischen Krafthuberei schämen, die im Quadrat der Entfernung von der Front zunahm, und die die meisten Veröffentlichungen der ersten beiden Kriegsjahre auszeichnete? Gerade die erste Antwort auf das Kriegsereignis, das Verhalten in den ersten Wochen und Monaten ist entscheidend für die Beurteilung eines Menschen und einer ganzen Bewegung. Man muß gestehen: der Diederichssche Verlag braucht dieses Urteil nicht zu scheuen. Sein erstes Werk ist die Herausgabe der Feldpostbücher der Tat, deren vier erste Hefte das Wertvollste der Kriegspoesie jener Tage enthielten — eine ganz einzigartige Sammlung, die Eugen Diederichs allerdings nach der Revolution von den Radikalen der Berliner Aktion den Vorwurf eines ‚Kriegsverbrechers' einbrachte! Die einzigen dichterischen

Talente von bleibendem Wert, die der Krieg an die Öffentlichkeit treten ließ, und deren Kriegslyrik das Erlebnis des schweren Kampfes am erschütterndsten zum Ausdruck bringt, die drei Arbeiterdichter: Max Barthel, Karl Bröger, Heinrich Lersch, veröffentlichten Gedichtsammlung im Diederichsschen Verlag.

Die Art, wie hier in den allermeisten Veröffentlichungen ein Bekenntnis zum Deutschtum abgelegt wurde, ohne im mindesten in das widerwärtige ‚Mauldeutschtum' unserer Nationalisten zu verfallen, berührt wohltuend. Freies und echtes Bekenntnis zu deutscher Art, deutscher Bildung, deutscher Vergangenheit und Zukunft schließt in Wahrheit die engstirnige Begrenztheit der Chauvinisten jeder Gattung aus. Am treffendsten hat dies Lagarde ausgedrückt, wenn er sagt: ‚Das Deutschtum liegt nicht im Geblüte, sondern im Gemüte.' Und ähnlich sagt Gogarten in der ‚Tat': ‚Die deutsche Art ist uns nicht ein Ornament, das man an das Leben hängt, auch nicht eine fertige Form, in die man das Leben gießen kann, sie wächst aus der Tiefe des Lebens selbst, wie alle Eigenart aus der Tiefe wächst. So wird jenes Einsetzen der innersten Kräfte, die Vertiefung, von der wir sprachen, den deutschen Geist in uns lebendig machen.'* In demselben Jahrgang wird von Eugen Diederichs als Ziel des Krieges: ‚der soziale Staat, gegründet auf der Organisation der schöpferisch handelnden Kräfte', bezeichnet.** Dieser Satz weist uns auf die politische und die soziale Richtung des Diederichsschen Verlages. Auch hier tritt uns wieder die Eigenart dieser Bewegung klar vor Augen in der typischen Doppelstellung, Kritik und Aufbau. Und zwar ist es hier eine zweifache Kritik an den bestehenden sozialen und politischen Verhältnissen. Sie wendet sich sowohl gegen den veralteten Dogmatismus des Marxistischen Sozialismus, wie gegen den schrankenlosen modernen Wirtschaftsegoismus der liberalen Aera. Und da Deutschland seit Jahren bitter arm ist an führenden, ideenreichen Politikern, so suchte Diederichs dem deutschen politischen Leben neue Kräfte insbesondere durch die Bekanntmachung mit bedeutenden ausländischen Staatsmännern und Soziologen zuzuführen, so mit den Fabiern Sidney und Beatrice Webb (‚Das Problem der Armut' 1912), mit dem größten modernen Sozialisten Frankreichs, Jean Jaurès (‚Die neue Armee' 1913), mit dem schwedischen Soziologen Gustav F. Steffen (‚Die Grundlagen der Soziologie' 1912 u. a.).

Das moderne Werkzeug der Ideenverbreitung und der fortdauernden Aussprache ist heute nicht mehr so sehr das Buch als die Zeitschrift. Am 1. Oktober 1912 wurde die von Ernst Horneffer gegründete Monatsschrift ‚Die Tat' vom Diederichsschen Verlag übernommen. Hatte sie bisher der freireligiösen Richtung Ernst Horneffers gedient, so wurde sie nun, zumal als nach dem Ausscheiden Horneffers Eugen Diederichs selbst

* ‚Die Tat' VII, 1915, S. 254.
** Ebd. S. 98.

neben Karl Hoffmann die Schriftleitung übernommen hatte, zu einem sichtbaren Ausdruck all der Kräfte, die den Verlag gestalteten. Doch muß betont werden, daß hinter der ‚Tat' nicht etwa eine bestimmte Bewegung mit einem fest formulierten Programm steht, sondern daß diese Zeitschrift von ihrem Herausgeber als das Organ betrachtet wird, durch das alle, die sich mit einem lebenswichtigen Problem der Gegenwart befassen und etwas Eigenes dazu zu sagen haben, zu Worte kommen können. Daher finden wir in ihr all jene Themen wieder, die wir in den Verlagswerken angetroffen haben, das religiöse, das soziale, das wirtschaftliche, das volks- und völkerkundliche usf. Jedoch ist alles noch vielgestaltiger, beweglicher, mehr vom Tage bestimmt, aber auch unreifer, gärender, mehr die Probleme stellend als Lösungen gebend. Wir haben in Deutschland eine solche Zeitschrift nötig, die auch das Ungeklärte zu Wort kommen läßt, ohne doch in einen literarischen oder philosophischen Snobismus zu verfallen. Die ‚Tat' ist ein gutes Spiegelbild jener Bewegungen, die heute einen großen Teil unserer suchenden Jugend erschüttern. Noch wichtiger als die größeren Beiträge sind die kurzen Abschnitte der Umschau. Hier findet meist ein solch reicher Meinungsaustausch statt, daß sie zum Interessantesten der Zeitschriftenliteratur gehört. Beiträge zu dem Problem des Verhältnisses der Geschlechter, der Ehe, die große Aussprache über das religiöse Kriegserlebnis, die verschiedenen Stimmen zur Jugendbewegung, eine heißblütige, revolutionäre Debatte, dazwischen wieder Erlebnisse mit Büchern und Menschen — ich habe noch selten eine Umschau ohne Anregung aus der Hand gelegt. Es ist zu verstehen, daß sich die Schattenseiten, die wir oben als notwendige Folge einer solchen Geisteshaltung wie der des Diederichsschen Verlages begriffen haben, in verstärktem Maße in der ‚Tat' äußern. Es steht manches erschreckend Falsche, Schiefe, ja Unmögliche in diesen Blättern, aber wer den Weizen will, darf das Unkraut nicht scheuen, und es ist unter allen Umständen ein Vorzug, wenn gärende Jugend für ihr Suchen eine möglichst weite Äußerungsmöglichkeit hat. ‚An der Erneuerung Deutschlands im Geiste Fichtes und seiner Epoche und an einer Vertiefung des nationalen Gefühls nach dem Vorbilde Lagardes mitzuwirken,'* ist ein so weitgestecktes Programm, daß in ihm auch ein aus gutem Wollen geborener Irrtum Raum hat.

Dem Katholischen ist der Diederichssche Verlag, wie wir sahen, vor dem Kriege nur einmal begegnet in der Zeit des Modernistenstreites, und zwar in wesentlich kritischer Einstellung. Ist es nicht eigenartig, daß er im 25. Jahre seines Bestehens dem Katholischen wieder gegenübertritt, aber diesesmal in einer ganz anderen Einstellung? Das katholische Sonderheft der ‚Tat' (April 1921), das auch in dieser Zeitschrift gewürdigt wurde, steht wie ein Zeichen ernsten Sichbesinnens inmitten des so ganz anderen Lebensstiles des Verlags. Daß in diesem Hefte sich Männer zusammen-

* ‚Die Tat' VI, 1914/15.

gefunden haben, die fast alle ihre Aufgabe nicht in apologetischer Prügelarbeit gesehen haben, sondern schlicht und innig aussprachen, was ihnen das Katholische bedeutet, macht dies Heft zu einem beglückenden Geschenk. Aber woher mag es kommen, daß hier das große Wesen des Katholischen auf einmal wie ein fernes Ziel aufsteht? Ist es nur eine Folge jenes oben gegeißelten religiösen Synkretismus oder gar die Ausnützung einer Modeströmung der Zeit? Oder drängt schließlich aller Lebensüberschwang und alles Verlangen nach Entfaltung der schöpferischen Kräfte doch nur zu einer tieferen Erfassung und inneren Verbindung mit dem Ewigen und Unvergänglichen, das sich uns im Gewande seiner augenblicklichen Erscheinung im Fleische vielleicht zeitenweise verhüllt hat? Im letzteren Falle dürfen wir noch freudiger und in einem noch höheren Sinne zu dem Werke, das wir durch 25 Jahre begleitet haben, sagen: Es war gut. Um so ernster ist aber für uns die Erfahrung, die uns der Diederichssche Verlag wie so manch andere Erscheinung der Gegenwart bestätigt hat, daß das religiöse Leben, wenn seine eigentlichen Pflegestätten nicht erfüllt sind von prophetischer Glut, und der Besitz der Wahrheit nicht zu immer neuer lebendiger Aneignung und Hingabe, sondern zu selbstzufriedenem Pochen auf den Besitz führt, daß dann das religiöse und geistige Leben sich außerhalb dieser Stätten andere Wege sucht. Der Geist weht, wo er will!

# Das Leben und die Kolloidchemie

## Von Raphael Ed. Liesegang

Nur ein Blick auf die Pflanzen. Diese Vielgestaltigkeit. Muß nicht sie allein schon abschrecken vor Bemühungen, deren Entstehung zu deuten, ohne ein besonderes Lebensprinzip in Rechnung zu setzen? Gewiß, viele lassen sich abschrecken: Die Vitalisten, die Neovitalisten. Andere sagen sich: Man mag außerhalb der Naturwissenschaft denken, glauben, wie man will, während der Forschung selbst muß man versuchen, ohne etwas auszukommen, was gewissermaßen jenseits der erforschbaren Natur liegt. So hat auch Darwin gehandelt, der bekanntlich in den anderen Stunden auch an ein unerforschbares Höheres glaubte.

Für die Erforschung der Formbildung und des Ablaufs der Vorgänge in den Organismen hat in den letzten Jahren die Kolloidchemie eine außerordentliche Bedeutung erlangt. Darüber soll einiges berichtet werden.

Was ist Kolloidchemie? — Vor 2400 Jahren, in dem gleichen Jahr, in welchem Konfuzius und Buddha starben, berührte Leukipp zuerst das Atomproblem. Die moderne Atom- und Molekültheorie hat sich daraus entwickelt: Man kann sich alle einheitlichen Stoffe, z. B. Blei, Silber, bis zu einem ganz bestimmten, unerhört feinen Grad zerlegt denken, aber nicht weiter. Das sind die Atome. Daß man die Atome neuerdings auch noch zerlegbar auffaßt, und zwar in die Elektronen (und Atomkerne), gehört nicht hierher. Denn nach solcher Zerlegung ist ein solches Teilchen nicht mehr Blei oder Silber. — Die unterste Grenze einer solchen theoretisch möglichen Zerteilbarkeit ist bei Stoffen wie Kochsalz, Zucker oder Eiweiß bei den Molekülen erreicht. Die Moleküle setzen sich zusammen aus zwei oder mehr Atomen. Beim Kochsalz sind es zwei verschiedene Atome (Natrium und Chlor). Würde man den Stoff bis zu den Atomen trennen, so würde es nicht mehr Kochsalz, d. h. Chlornatrium, sein. Ähnlich ist es mit Zucker und den weitaus meisten andern Stoffen.

Durch noch so feines Zerreiben eines festen Stoffs kommt man niemals zu den Molekülen. Dafür gibt es ein viel einfacheres Mittel: Man braucht Zucker nur in Wasser zu werfen und sich auflösen zu lassen, so zerfällt er in die Moleküle. Diese schweben nachher gleichmäßig verteilt im Wasser. Die Größe eines einzelnen Kochsalz- oder Zuckermoleküls ist etwa ein Millionstel Millimeter. Das ist eine solche Kleinheit, daß sich die Kochsalz- oder Zuckerauflösung beim Ansehen gar nicht vom reinsten Wasser unterscheidet, daß diese Moleküle mit durch Filter und selbst durch Pergamentpapier gehen. Letzteres, welches beim Ansehen vollkommen dicht erscheint, hat in Wirklichkeit doch ungeheuer feine Poren.

Ein Stück Gold, in Wasser gelegt, löst sich im Gegensatz zum Zucker niemals auf. Und doch ist es mit chemischen und elektrischen Mitteln gelungen, Gold in Wasser so fein zu verteilen, daß es damit eine Art von Auflösung bildet. Im Gegensatz zum Zucker ist jedoch hierbei der Stoff

nicht bis zu den Molekülen zerteilt, sondern es hängen viele Moleküle (30 oder 1000 oder mehr) zusammen. Dadurch bekommt diese Auflösung ganz andere Eigenschaften als eine ‚echte Lösung'. Zwar können die Goldteilchen noch durch die verhältnismäßig groben Poren von Filterpapier durchgehen; nicht aber durch die viel feineren des Pergamentpapiers. Mit einem von Zsigmondy und Siedentopf konstruierten ‚Ultramikroskop' kann man die einzelnen Goldteilchen sehen, während dies bei den Zuckermolekülen nicht möglich ist.

Ein Eiweißmolekül ist aus so vielen Atomen zusammengesetzt, daß es ebenfalls an die Grenze der Sichtbarkeit rückt, und daß die Poren des Pergamentpapiers zu klein werden, um es durchzulassen. Man hat auf Grund der Arbeiten des Amerikaners Graham jene Lösungen, in welchen die Teilchen jene Größe erreichen, in eine besondere Abteilung der Chemie gebracht. Besonders der Leim gehört auch dazu. ‚Kolla' ist sein griechischer Name. Daher die Bezeichnung ‚Kolloidchemie' für jenen Zweig der Chemie, welcher sich mit Teilchen von dieser Größe befaßt. Das, was so groß wird, daß es mit dem gewöhnlichen Mikroskop sichtbar wird, sollte streng genommen nicht mehr in dieses Gebiet gehören. Aber da aus einer warmen Leimlösung durch bloßes Abkühlen eine zusammenhängende Gallerte wird, befaßt sich die Kolloidchemie auch hiermit.

Nun sind die Lebewesen, namentlich jene aus dem Tierreich, aus Stoffen aufgebaut, die sich bezüglich ihrer Konsistenz meist wie erstarrte Leimlösung verhalten. Im Blut, das die gallertigen ‚Gewebe' durchströmt, sind viele Kolloide enthalten. Aus dem so festen Knochen gewinnt man direkt Leim. Die dünnen Häutchen, welche die Zellen umgeben, sind kolloides Material, der Inhalt der Zellen ist es. Ohne Rücksichtnahme auf dieses kann man nur wenige Lebensvorgänge zu erklären versuchen.

Früher hat sich die Chemie um diese kolloiden Stoffe wenig bekümmert. Der klassischen Chemie kam es darauf an, Kristalle aus den untersuchten Stoffen herzustellen. So ließen sie sich am einfachsten in reinem Zustand gewinnen. Viele jener Stoffe, wie Leim und seine Vorstufen, lassen sich (vorläufig) nicht in Kristallform gewinnen. Einer unserer führenden Chemiker hatte vor weniger als einem Jahrzehnt noch erklärt: ‚Es gibt saubrere Dinge in der Chemie. Man sollte sich mit denen beschäftigen.' Jetzt setzt auch er seine Haupthoffnung auf die Kolloide und auf das außerordentlich Wichtige, was man aus einer Erforschung der chemischen Vorgänge in den Lebewesen für die Praxis lernen kann.

Legt man eine Tafel Leim in kaltes Wasser, so nimmt sie Wasser auf, sie quillt. Trocknenlassen des Leims bedeutet Wasserabgabe: Entquellung. Quellung und Entquellung von Eiweiß- und anderen Stoffen spielen eine außerordentlich große Rolle in der Lebensfunktion der Tiere und Pflanzen. Virchow brachte einen großen Fortschritt der Wissenschaft, als er die Zellularpathologie schaffte; als er viele Krankheitserscheinungen mit Veränderungen der Zellen im Organismus, der gewissermaßen ein Staat von Zellen ist, in

46*

Zusammenhang brachte. Ein Fortschritt von ähnlicher Bedeutung wird durch die Wasserbindungspathologie erfolgen. Die Medizin bemächtigt sich dieses Gebietes: Man versucht mit Medikamenten diese Wasserbindung durch die Gewebe zu regeln, Quellungen oder Entquellungen herbeizuführen.

Das flüssige Eiweiß eines Eis, das wir einige Minuten in siedendes Wasser bringen, wird fest, hart. Während eine Leimlösung durch Abkühlen fest und beim Wiedererwärmen wieder flüssig wird, bleibt das Eiweiß beim Abkühlen fest. Dieser Vorgang ist nicht umkehrbar. Setzt man zu der oben erwähnten kolloiden Goldlösung etwas Kochsalz, so fällt das Gold in viel gröberer Form zu Boden. Auch dieser Vorgang ist nicht umkehrbar. Auf vielerlei Weise kann eine derartige ‚Koagulation' erfolgen.

In den tierischen und pflanzlichen Zellen und Gewebssäften sind die Kolloide in einer bestimmten Verteilung enthalten: entweder wie die Teilchen im flüssigen Leim oder in Gallertform. Eingriffe, welche diese Verteilungsform ein wenig ändern, können von viel größerem Einfluß auf die Lebensfunktionen sein als grobe mechanische Änderungen. Eine ‚Dispersitäts-Pathologie' wird die Quellungspathologie zu ergänzen haben. Erwärmen und Abkühlen, Änderungen im Salzgehalt und manches andere können schon eine das Leben störende Verschiebung im Verteilungsgrad herbeiführen, lange ehe so etwas Grobes sichtbar wird wie die Gerinnung des Eiweiß. Es ist möglich, daß viele chemische Veränderungen der Eiweiß- und anderer Körper sich gar nicht so stark in der Lebensfunktion bemerkbar machen würden, wenn sie nicht Änderungen im Verteilungsgrad nach sich ziehen würden.

Das Altern ist nicht nur den Organismen eigentümlich, sondern auch vielen Kolloiden in der unbelebten Natur. Bei den letzteren handelt es sich um ein Zusammentreten der kleinen Teilchen zu größeren. Der alte Organismus ist weniger elastisch als der jugendliche. Auch hier ist es zum Teil ein derartiges Gröberwerden der Bausteine. Gießt man in die (z. B. zum Konservieren von Eiern benützte) Wasserglaslösung ziemlich viel Salzsäure, so entsteht eine wasserklare Lösung von kolloider Kieselsäure. Nach einiger Zeit entsteht daraus eine Gallerte, so wie beim Erstarren der Leimlösung. Zerreibt man diese und wascht sie aus, so hat man eine Masse, die so weich und verstreichbar ist wie Vaseline. Man hat Salben daraus herzustellen versucht. Beim Aufbewahren, auch unter Wasser, wird sie körnig. Es ist wahrscheinlich, daß kolloide Kieselsäure die Vorstufe jener außerordentlich harten Achate war, die nicht allein zu Schmucksteinen, sondern auch zur Herstellung von besonders harten Mörsern benutzt werden. Also Weichstes und Härtestes das gleiche Material, nur von verschiedenem Verteilungsgrad und nur verändert durch Altern. In den Lebewesen aber bedingen, wie gesagt, oft schon äußerst geringe Änderungen der Verteilung etwas sehr Tiefgreifendes.

Mit diesem Verteilungsgrad steht natürlich die Befähigung zum Festhalten des Wassers im engen Zusammenhang. Wie außerordentlich wenig

Wasser bleibt an einer Glasplatte hängen. Wie außerordentlich steigt diese Menge, wenn man das Glas zu feinstem Pulver zerstampfte. Die Oberfläche des Glases wird dabei so ungemein stark vergrößert. Beim Altern und beim Zusammentreten der Kolloide ist es das Umgekehrte. Auch beim Menschen sieht man eine Entquellung: Im dritten Fötalmonat ist der Wassergehalt 94 Prozent, bei der Geburt 68 Prozent, beim Erwachsenen 58 Prozent.

An der Grenze zweier Stoffe, die sich nicht vollständig mischen lassen, seien es nun Grenzen zwischen festen Körpern und Flüssigkeiten oder Gasen oder zwischen zwei verschiedenen Flüssigkeiten oder zwischen solchen und Gasen werden viele Stoffe verdichtet. So werden Farbstoffe aus ihrer wässerigen Lösung auf fein verteilter Kohle ausgefällt: sogenannte ‚Adsorption'. Solche Verdichtung kann chemische Vorgänge dort befördern. Darauf beruhte z. B. das vor fast hundert Jahren von Döbereiner erfundene Feuerzeug: Äußerst fein verteiltes Platinmetall beginnt zu glühen, wenn es mit dem brennbaren Wasserstoffgas in Berührung kommt. Denn dieses und der Sauerstoff der Luft werden darauf verdichtet und verbinden sich, d. h. es tritt eine Verbrennung ein. Derartige Adsorptionen, Begünstigungen von Verbrennungen und andere chemische Vorgänge in den Oberflächen kolloider Stoffe spielen auch in den Lebewesen eine außerordentlich wichtige Rolle.

Unter sonst gleichbleibenden Verhältnissen muß natürlich die Wirksamkeit dieser Kräfte mit der Vergrößerung der Oberfläche steigen. Wie außerordentlich diese mit der Zerkleinerung des Stoffs zunimmt, das wird bei folgender Berechnung verständlich: Ein Würfel von 1 Zentimeter Höhe hat 6 Quadratzentimeter Oberfläche. Zerlegt man ihn in 10 Teilchen von je 1 Millimeter Höhe, so haben diese zusammen 60 Quadratzentimeter. Mikroskopisch sichtbar sind noch Teilchen von einem zehntausendstel Millimeter. Diese haben 60 Quadratmeter Oberfläche. Bei kolloider Verteilung kann diese noch um das Zehnfache wachsen. Es ist also gar nicht so seltsam, daß der normale Verlauf der Vorgänge in den Lebewesen so außerordentlich abhängig ist von der Größe der Verteilung.

Von ‚Oberfläche' wurde gesprochen. Dieser Begriff ist vollkommen klar, wenn man z. B. einen Block von konpaktem Bleimetall vor sich hat. Was ist sie aber bei einem porösen Material, z. B. einem Schwamm von gleicher Größe wie das Bleistück? Hier rechnet der Kolloidchemiker die ganze ‚innere Oberfläche', all die Begrenzungen der Poren hinzu. Die Schwammoberfläche ist also ganz außerordentlich viel größer. Bei einem porösen Tongeschirr mit seinen feinen Hohlräumen wird diese noch größer. Die Gallerten werden von vielen Forschern in ähnlicher Weise aufgefaßt. Auch das feste Material, welches die Lebewesen als Bausteine benützen, ist durch eine ungewöhnlich große innere Oberfläche ausgezeichnet.

In den Oberflächen von Flüssigkeiten sind die Flüssigkeitsteilchen so verdichtet, daß sie wie eine dünne Haut wirken. Dadurch die Tropfenform

von Wasser, von Öl, von Quecksilber. Diese ‚Oberflächenspannung' und ihre Änderungen sind wieder von großer Bedeutung für die Lebensvorgänge. Man hat die Oberflächenspannung von Öl- oder Quecksilbertropfen auf chemische oder elektrische Weise einseitig vermindert und dann Ausstülpungen der Flüssigkeit gesehen, die sehr viel Ähnlichkeit haben mit der Pseudopodienbildung niederer Lebewesen, z. B. der Amöben.

Bei diesen Versuchen zur Nachahmung einzelner Lebenserscheinungen seien auch jene Formbildungen erwähnt, welche man z. B. erhält, wenn man einen kleinen Kristall von Eisenvitriol in eine Wasserglaslösung hineinwirft. ‚Künstliche Pflanzen' hat sie St. Leduc genannt, und sie erinnern auch tatsächlich stark in ihrer äußeren Form an solche. Aber es ist doch nur eine ganz äußerliche Ähnlichkeit. Von Leben ist hier noch gar keine Rede.

Was wir, auch mit Hilfe der Kolloidchemie, vom Leben nachahmen können, das sind nur ganz geringfügige Teilfunktionen der Lebewesen. Es gilt noch immer der alte Satz: ‚Alles Leben nur aus Lebendem.' Fast unerforscht ist besonders noch das eigentliche Wesen einer eigenartigen Klasse der Kolloide, die unter dem Sammelbegriffe ‚Fermente' zusammengefaßt werden. Mit ihrer Hilfe zerlegen die Lebewesen die Stoffe und bauen sie wieder auf. Die technische Chemie würde in ganz anderer Art arbeiten können, wenn sie sich solcher Fermentreaktionen, wie sie das Leben benützt, mehr bedienen könnte. Die Medizin wird es sich in Zukunft angelegen sein lassen, gestörte Fermentfunktionen in die richtigen Bahnen zu lenken.

Die Kolloidbiologie ist noch jung. Hier ist noch viel Freiland für die rein wissenschaftliche Forschung und für die nachahmende Technik.

# Christliche und sozialistische Moral
## Von Paul Wohlfarth

Immer wieder wird auf eine Übereinstimmung der christlichen und sozialistischen Moral hingewiesen, häufig in dem Sinne, daß dies die Lehre Christi gewesen sei, das fortschreitende Mittelalter freilich andere Bahnen eingeschlagen habe. Zum Beweise wird dann in der Regel betont, daß beide Geisteswelten den Schutz der Armseligen und Beladenen zum Ziele haben, beide antikapitalistisch sind, beide dem Reichen zur Pflicht machen, von seinem Überfluß abzugeben, beide über die engeren Gruppen der Familie, des Stammes, der Gesellschaftsklasse, des Volkes hinweg sich an die ganze Menschheit wenden mit dem Streben, um sie ein gemeinsames Band zu schlingen und die durch jene Gruppen bedingten, oft so tiefen Gegensätze und Zerklüftungen zu überbrücken und zu versöhnen. Daß der Sozialdemokratie Religion Privatsache ist, scheint diese Ansicht nicht widerlegen zu können. Ist damit doch nach einer weitverbreiteten Überzeugung bloß der Anspruch des Staates auf das Gebiet der religiösen Betätigung abgelehnt, nicht aber eine Minderbewertung der Religion selber ausgesprochen, ja es sei sogar, wie von den Anhängern dieser Ansicht besonders gern hervorgehoben wird, ihre Eigengesetzlichkeit, ihre Reinheit von allem Profanen, allem Lärm des Tages und Staub des Marktes damit begründet. Auch daß die Sozialdemokratie sich häufig gegen Vertreter und Einrichtungen der Kirche gewandt, daß Geistliche beider Bekenntnisse von Kanzel, Katheder und Tribüne, mit Wort und Schrift gegen den neuen Geist geeifert haben, will hier, wo es sich nicht um konkrete historische Verhältnisse und Institutionen, sondern um das Ethos, die unveränderlichen Grundlagen beider Welten handelt, nichts besagen. Daß endlich die Sozialdemokratie die wirtschaftlichen Verhältnisse der Menschen, das Christentum ihr Seelenheil zu befördern bestrebt ist, bedeutet gleichfalls kein entscheidendes Argument gegen die Richtigkeit jener Anschauung, da beide Bewegungen, auf verschiedene Ziele gerichtet, doch von derselben Grundkraft, demselben Geiste getrieben sein könnten.

Die Gegensätze liegen tiefer. Man muß zwei Gruppen von Moralen unterscheiden. Die einen gründen sich auf ein Gesetz oder Gesetzessystem, mag das nun ein einziger Satz sein wie der kategorische Imperativ, oder ein ausgebautes System von Vorschriften wie die mosaische Gesetzgebung, mag dieses Gesetz oder Gesetzessystem von einem außerhalb liegenden Ideal hergeleitet sein wie dem Glückseligkeitsideal — Heteronomie — oder von dem sittlichen Sein des Menschen selbst — Autonomie. Oder aber das sittliche Sein und Sollen ist untrennbar verbunden, irgendeines, auch des allgemeinsten Gesetzes bedarf es nicht. Das moralisch Gute, die gute Gesinnung ist der letzte Begriff schlechthin, der sich nicht weiter auflösen, nur anschaulich machen läßt. Dieser Gruppe gehört das Christentum, die Religion der Liebe an, während die überragende Bedeutung des Pflichtbegriffs im kantischen Sinne die Moral des Sozialismus kennzeichnet. Der kategorische Imperativ: „Handle so, daß die Maxime deines Wollens zu-

gleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne,‘ hat unbedingten Anspruch darauf, über den Pforten des Tempels zu stehen, der die sozialistischen Heilsgüter in seinen Mauern birgt. Denn in diesen ehernen Worten finden wir einerseits die Bedürfnisse der Allgemeinheit als letzte Entscheidung, andererseits das Auseinanderfallen, den immanenten Konflikt von Pflicht und Neigung, Sittengesetz und Naturgesetz, Sollen und Sein, von dem noch immer das Schillersche Distichon gilt:

‚Gerne dien ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung
Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.‘
‚Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen, sie zu verachten
Und mit Abscheu alsdann tun, was die Pflicht dir gebeut.‘

Von diesem Konflikt erhält nun auch der Sozialismus jene das Individuum irgendwie einzwängende, persönliche Strebungen zum Schweigen bringende Unerbittlichkeit, die ihn mit der kantischen Moral und dem Geiste des Preußentums verbindet. Kant war Preuße, ob nun seine Moral preußischem Geiste entsprungen ist oder das Preußentum durch neue Inhalte bereichert hat. Bebel ist in einer Kaserne geboren und mit Recht wird behauptet, daß die Sozialdemokratie ihre straffe Disziplin ohne die Zucht der militärischen Dienstzeit nicht hätte durchsetzen können.

Und nun begnügt sich die sozialistische Moral in vollem Gegensatz zur Freiheit und Freiwilligkeit der kantischen Moral doch nicht mit diesem einen Imperativ, sondern stellt im Gegenteil ein ungeheures, dauernd wachsendes System von Spezialgesetzen auf. Alle menschlichen Beziehungen werden so dem freien Liebesakte entzogen und auf das Gegenüber von Recht und Verpflichtung gestellt im Gesetz. Alle patriarchalischen Verhältnisse insbesondere, die dem freiwilligen, höchstens durch die Tradition überkommenen Geben den weitesten Spielraum lassen, werden beseitigt durch Gesetze. Für alles und alle besteht ein klagbarer Anspruch. Nur noch im intimsten Familien- und Freundschaftskreise schweigt der Paragraph. Kein Wunder, daß Zeiten sozialistischer Vormachtstellung, freilich auch solche des Staatssozialismus, besonders fruchtbar an Gesetzen und Verordnungen aller Art sind. Daß dieser Kosmos in seiner mechanistischen Tendenz unter formalen Gesichtspunkten betrachtet nur eine besondere Ausgestaltung und Abart des in denselben Schichten wurzelnden Kapitalismus ist, kann hier nur andeutungsweise bemerkt werden. Der Sozialismus kämpft gegen eine besondere Phase der kapitalistischen Entwickelung, ist aber selbst unlösbar in sie verwoben.

Im vollsten Gegensatz zu beiden Grundlagen des Sozialismus: kategorischer Imperativ und Gesetzesmechanismus, steht die christliche Moral. Für sie gilt nur e i n Gesetz: Das Liebesgebot. Oder vielmehr: Da Gott der Inbegriff aller Liebe, der Mensch aber das Ebenbild Gottes ist, so ist der Mensch ein solcher, der liebt. Was er soll, ist so nur die Vollendung dessen, was er im Keime schon in seiner Brust trägt, was er ist. Angelus

Silesius drückt diesen Gedanken in seiner krystallklaren und doch lebendig anschaulichen Aphorismentechnik so aus:

Räum weg und mache Luft, das Fünklein liegt in dir,
Du flammest es leicht auf mit sel'ger Lieb'sbegier.

Sein und Sollen ist eins, die Moral bedarf keines Gesetzes. Alle guten Taten sind freiwillige. Daß der Reiche dem Armen gibt, geschieht nicht wegen eines Anspruchs dieses, sondern weil es jenen drängt, von seinem Reichtum, dem inneren und äußeren, abzugeben. Die Spende ist eigentlich mehr die Form, die Geste, die dieser Drang annimmt. Der sozialistischen Moral wird genügt, wenn jeder seinen gesetzlich bestimmten Teil abgibt. Freiwillige Gaben darüber hinaus sind streng genommen für beide Teile unmoralisch. Während also hier die richtige Leistung das allein Maßgebende ist, sieht die christliche Moral vor allem auf die Gesinnung des Gebenden. Das Scherflein der Witwe ist ihr darum wertvoller als die Spende des Reichen, weil sie mehr Liebe erfordert. Die gesetzlichen Ansprüche freilich werden hierdurch nicht berührt. Aber umgekehrt scheiden sie auch aus dem Bereiche der Moral aus. Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist, heißt es im Lukasevangelium. Ja vielleicht der wichtigste Teil der Bergpredigt ist nichts anderes wie die Richtigstellung des Verhältnisses von mosaischer Gesetzesmoral zur christlichen Liebesmoral. Alle Imperative des Neuen Testamentes sind keine für alle Fälle dieser Art gegebenen allgemeinen Gesetze, sondern nur Einzelentscheidungen, Anwendungen jenes höchsten Prinzips auf den Einzelfall. Ihre Gesamtheit bildet kein abgeschlossenes System, das Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, sondern ist eine zwanglose Folge von Aussprüchen, die der Zufall angeregt hat, die beliebig vermehrbar sind und die keinen Gesetzescharakter tragen. Vom Liebesprinzip abgesehen ist die christliche Moral demgemäß inhaltlich überhaupt nicht orientiert, ist sie gute Gesinnung schlechthin. Diese zeigt sich natürlich auch in guten Werken; aber daß sich dies so verhält, ist selbstverständlich und in diesem Sinne unerheblich.

Gott sind die Werke gleich; der Heil'ge, wenn er trinkt,
Gefallet ihm so wohl, als wenn er bet't und singt,

heißt es im cherubinischen Wandersmann, ganz im Gegensatz zur sozialistischen Moral, die im größten Vorteil für die Allgemeinheit ihr höchstes Kriterium erblickt und daher mit Notwendigkeit inhaltlich nicht nur bestimmt, sondern auch begrenzt ist. Es gibt Hunderte von menschlichen Handlungen, an denen die Allgemeinheit kaum ein Interesse hat und die doch moralisch zu werten sind. Das Verhalten im Verkehr der Geschlechter oder im Berufsleben — von den schwersten Ausschreitungen abgesehen — ob ich einen Freund durch Gleichgültigkeit oder Indolenz verletze, ja ob ich einen Knochen, statt ihn auf dem Teller liegen zu lassen, einem Hunde vorwerfe, das alles ist für die sozialistische Moral mehr oder weniger gleichgültig. Die christliche Moral, der die gute Gesinnung alles ist, wird

gerade für jene tieferen, jenseits des Rechts- und Gesellschaftsverkehrs liegenden Zonen Geltung beanspruchen bis hin zu den kleinsten Menschlichkeiten. Man denke etwa an das Verhältnis des heiligen Hieronymus zu seinem Löwen oder gar an die Gestalt des heiligen Franziskus von Assisi. Damit soll natürlich nicht behauptet werden, daß nicht auch der Sozialist ein wahrer Tierfreund sein kann, nur hängt diese Haltung mit seinem Sozialismus in keiner Weise zusammen.

Daß der Sozialismus jene tieferen Menschlichkeiten als moralisch gleichgültig ansieht, sie jedenfalls in seinem System keinen Platz finden, hat seinen Grund nicht nur in der Berücksichtigung der objektiven Seite, d. i. also dem Gedanken, daß hier keine die Allgemeinheit berührenden und darum schutzwürdigen Interessen in Frage stehen. Sondern fast noch ausschlaggebender ist die Begründung im Subjekt. Die Probleme, um die es sich hier durchgängig handeln wird, sind nämlich so auf ein bestimmtes Individuum zugeschnitten, daß sie sich überhaupt der Unterstellung unter ein allgemein gültiges Gesetz entziehen werden. Die Tatbestände dieses Problemkreises reichen in so tiefe Schichten hinab, in solch letzte und feinste Verästelungen der Persönlichkeit, daß von einer Gleichheit der Fälle überhaupt nicht mehr die Rede sein kann. Ohne eine solche ist aber ein Gesetz, wenigstens im kantischen und sozialistischen Sinne, nicht möglich. Nur eine Seite dieses Gedankens, wenn auch vielleicht die am meisten ins Auge springende ist es, daß sich hier vor allem die Pflichten des Subjekts gegen sich selbst in den Vordergrund drängen. Der Sozialismus kennt aber nur Pflichten des Subjekts gegen die Allgemeinheit. Und das Christentum? Gegen dessen Moral sind wir, seit Nietzsche, gewohnt, denselben Vorwurf zu vernehmen. Das Aufgehen in den Bedürfnissen der Armen und Schwachen, der Bedrückten und Beladenen macht, so heißt es, den wahren Christen unfähig, an sich selbst zu denken, seinen Pflichten gegen sich selbst gerecht zu werden, sich selbst höher hinauf zu entwickeln. So bestechend diese Lehre klingt, sie ist doch nicht mehr als ein großartiger, ja heroischer Irrtum voll tiefer Tragik. Immer ist es die Einzelseele, deren Heil und Rettung das Ziel christlicher Gläubigkeit und Moral ist, wie dies besonders die Rechtfertigungslehre aller Bekenntnisse zeigt, ganz im Gegensatz zum Sozialismus, der im Glück der großen Masse sein höchstes Ziel sieht. Auch die christliche Caritas ist nicht nur beschränkt auf die Liebestätigkeit von Mensch zu Mensch, die sogenannte allgemeine Menschenliebe scheint ihr überhaupt fremd zu sein. Daß dieser Liebesdrang sich den Armen und Schwachen zuwendet, hat nicht seinen Grund in ihrer Existenz als große Masse, sondern weil sie am meisten der Liebe bedürfen und dem freien Liebesakte den weitesten Spielraum gewähren.

Mit dieser Gedankenreihe ist aber das Wesentliche noch nicht getroffen. Individuum ist der Mensch nicht nur als Einzelner, sondern auch als Unvergleichbarer. Die Einzelwesen stehen nicht als gleichartige punktartig

nebeneinander, gleichen Gesetzen unterliegend wie alle Rosen oder alle Regenwürmer, für die der Begriff Individuum im Sinne von Einzelwesen doch auch zutrifft, sondern ein jeder birgt Grenzen in sich, jenseits deren er dem andern nicht mehr gleicht, jede allgemeine Gesetzgebung zurückweisend, nur dem individuellen Gebot untertan. Es kann nun nicht zweifelhaft sein, daß die christliche Moral diesen zweiten und höheren Sinn der Individualität nicht nur duldet, sondern recht eigentlich fordert. In der unübersehbaren Reihe der christlichen Heiligen und Märtyrer treten uns die einzelnen Gestalten mit unverwechselbaren Zügen entgegen. Daß in der bildnerischen Darstellung ein jeder sein eigenes Symbol wie ein Wappenschild bei sich führt, ist nur ein anderer Ausdruck desselben Gedankens. Nichts anderes bedeutet auch der Satz der Bergpredigt, daß man sein Licht nicht unter den Scheffel stellen soll, oder das Gleichnis des Lukasevangeliums von dem Pfunde, mit dem man wuchern soll. Dabei sei hervorgehoben, daß es sich hier um eine bereits im Judentum tief eingewurzelte Anlage handelt. (Der Buddhismus geht bekanntlich ganz andere Bahnen.) Georg Simmel erzählt einmal (Die Religion S. 76) von dem galizischen Wunderrabbi Meir, der seinen Schülern erzählt, wenn der Herr ihn im Jenseits fragen werde, warum er nicht Moses oder Ben Akiba geworden sei, so werde er antworten: ‚Herr, weil ich Meir bin.‘ ‚Wenn er mich aber fragen wird: warum bist du Meir geworden, was werde ich da antworten?‘ Klarer, wenn auch nicht aus so erschütternder Tiefe, drückt Angelus Silesius denselben Gedanken in einer großen Zahl seiner Zweizeilen aus:

Ich weiß, die Nachtigall straft nicht des Kuckucks Ton.
Du aber, sing ich nicht wie du, sprichst meinem Hohn.
Freund, soll'n wir allsamt wie immer Eines schrei'n?
Was wird das vor ein Lied und vor Gesinge sein?

Freilich scheint es, als ob durch diese Erwägungen noch nicht ein unversöhnlicher Gegensatz zur sozialistischen Gedankenwelt, insbesondere zum Gleichheitsideal bedingt wäre. Dieses will ja nach einer verbreiteten Ansicht nicht besagen, daß die Menschen alle gleich sind, sondern daß die äußeren Bedingungen ihres Seins und Schaffens die gleichen sein sollen. Daher rühmt sich der Sozialismus, nicht nur mit weitgehender individueller Entfaltung vereinbar zu sein, sondern diese überhaupt erst zu ermöglichen. Erst dadurch, daß jeder in seiner Entwickelung durch äußere Schranken ungehemmt sei, könne er den ihm zukommenden Platz einnehmen, das Ganze aber dadurch für alle Glieder am segensreichsten wirken. Dieser Gedanke hat mit der Weltanschauung des Liberalismus nichts gemein, ist ihr strikter Gegensatz. Denn wird hier von einer prästabilierten Harmonie ausgegangen, einem Kosmos, der von selbst durch das natürliche Spiel der verschiedenartig gerichteten und bewegten Kräfte seine vorgeschriebene Reise vollendet, so erklärt der Sozialismus die Welt durch Schranken aller Art, gesellschaftliche, staatliche, wirtschaftliche, für gebunden und beschränkt, sucht diese durch weitgehendste Eingriffe zu beseitigen

und glaubt, erst dadurch dem Individuum die freieste Entfaltung im Rahmen der Gesamtheit zu ermöglichen. Letzten Endes soll der Mensch alle seine individuellen Anlagen und Kräfte lediglich für die Gesamtheit betätigen. Jenseits dieser Grenze kann der Sozialismus die Individualität nicht anerkennen. Und hier ist die unüberbrückbare Kluft zur christlichen Moral, deren letztes Ziel und höchstes Streben die Erlösung der Einzelseele ist, ohne Rücksicht auf die Allgemeinheit. Allerdings geht durch das ganze Christentum der Gedanke der allgemeinen Verantwortung: jeder ist für die Tat des anderen mitverantwortlich, und indem ich selbst Gutes tue, tue ich dies auch für die anderen, ein Gedanke, der seinen letzten Ausdruck im Erlösertode Christi gefunden hat. Doch ist dies für den gewöhnlichen Menschen mehr notwendige Folge als bewußte Absicht und Zwecksetzung. In dem entscheidenden Punkte der Rechtfertigungslehre sind die Bekenntnisse bei allen Verschiedenheiten durchaus individuell gerichtet, von irgendwelchen Rücksichten auf die Allgemeinheit ist hier keine Rede. Eine besondere Ausprägung dieser Tendenz stellt die Prädestinationslehre Kalvins dar, wonach es für jeden einzelnen göttliche Vorherbestimmung ist, ob er dem seligen Leben oder dem Verderben anheimfällt.

Dieser Grundsatz des individuellen Heilstrebens hat eine besondere Ausprägung in den Zielen mancher Mönchsorden erlangt. Während nämlich eine Reihe von ihnen caritativen Zwecken gewidmet ist, andere den Kampf für die bedrängte Kirche führen, gibt es manche, die sich ganz aus der Welt zurückziehen, nur für sich und die eigene Seligkeit leben, völlig unsozial sind. So im allgemeinen die russischen Mönchsorden oder etwa die Zisterzienser, die sich nicht nur von jeder Politik fernhielten, sondern auch die Wissenschaften, den Jugendunterricht und selbst die Seelsorge zurückwiesen und außer der Askese nur den Landbau betrieben. Es wäre aber falsch, diese Tendenz auf den Katholizismus zu beschränken. Wenn es etwa in einer der herrlichsten Bachschen Kantaten, der Baßkantate: ‚Ich habe genug', heißt:

Hier muß ich das Elend bauen — aber dort, dort werd' ich schauen
Süßen Frieden, stille Ruh'

und der letzte Satz gar mit den Worten beginnt: ‚Ich freue mich auf meinen Tod', so müssen wir in dieser Sehnsucht nach dem Jenseits als der Stätte der Erlösung, dieser Verachtung des Diesseits das unsozialste Verhalten erblicken, das überhaupt denkbar ist. Schließlich ist jeder Lebende, so sehr er sich auch von der Gemeinschaft absondert oder diese verachtet, schon durch seine bloße Existenz, seine doch nicht völlig zu tilgenden persönlichen oder sachlichen Zusammenhänge mit der Umwelt sozial irgendwie wertvoll. Ein Glauben, der die Sehnsucht nach dem Jenseits nicht nur billigt, sondern in sich schließt, ist so unsozial, daß es fast den Anschein hat, als läge hier ein unmoralischer Egoismus vor. Freilich wäre dieses Urteil grundfalsch. Hier handelt es sich nicht um Egoismus, sondern um Selbstliebe, und das sind, wie Max Scheler (Zur Phänomenologie der

Sympathiegefühle S. 51) treffend ausführt, zwei ganz verschiedene Dinge. Selbstliebe ist echte Liebe, gerichtet auf die höheren Werte seiner selbst und jenseits aller sozialen Beziehungen. Egoismus setzt das Individuum innerhalb der Gesellschaft voraus und bedeutet, daß es die Werte der andern mißachtet, auf deren Kosten wachsen will. Selbstliebe ist daher moralisch wertvoll, Egoismus unmoralisch. Indem die christliche Moral diesen Unterschied in voller Schärfe empfindet, bildet sie einen schroffen Gegensatz zur sozialistischen Moral, die nur Altruismus und Egoismus kennt und die Selbstliebe als der letzteren Kategorie angehörend verurteilt. Nach christlicher Moral ist jede sittliche Handlung mit echter Selbstliebe getränkt oder doch zu verbinden. Alles Hingeben und Sich-Hingeben darf nie zu einem Sich-Aufgeben führen. Diesen Gesichtspunkt hat Nietzsche bei seiner Kritik des Christentums vollständig übersehen, und wenn es im Cherubinischen Wandersmann heißt:

Freund, so du etwas bist, so bleib doch ja nicht steh'n!
Man muß aus einem Licht fort in das andre geh'n,

so finden wir hier die echt nietzschesche Forderung des Hinauf und Empor, zudem in der echt nietzscheschen Form des Aphorismus. Indem der Sozialismus zwischen Selbstliebe und Egoismus nicht unterscheidet, muß er zu jenem künstlichen und verhängnisvollen Dualismus von Pflicht und Neigung gelangen, von dem oben die Rede war, und der schließlich jede Moral in Frage stellt durch die Erwägung: Ist denn die gute Tat moralisch wertvoll, da sie doch dem Handelnden Freude macht?!

Wir haben im Vorstehenden das Schwergewicht der christlichen Moral in das Individuum verlegt. Damit sollten die objektiven Werte des Christentums und ihr Ursprung, Gott, nicht in ihrer Bedeutung verkannt und herabgewürdigt werden, das Christentum nicht aus seiner Stellung als geoffenbarte Religion verdrängt und zu einer allgemeinen Weltanschauung aufgelöst und verdünnt werden. Die Gegenüberstellung christlicher und sozialistischer Moral mußte auf den Liebesbegriff beschränkt bleiben, sollten die tiefen und unüberbrückbaren Gegensätze beider Welten in voller Schärfe hervortreten. Ist hier der Mensch in seinem Sein und Sollen als das liebende Wesen schlechthin gekennzeichnet, weil er in Gott als dem Inbegriff aller Liebe seinen Ursprung hat, so ist schon damit ein objektiver Wert von unerhörtem Reichtum gefunden, und zwar ein solcher, der in dieser Reinheit nur dem Christentum eigen ist, seinen tiefsten Grund bildet. Inwieweit es daneben in sich und seinem göttlichen Träger noch andere objektive Werte birgt, dies zu untersuchen lag außerhalb des Rahmens der hier gestellten Aufgabe.

# Gottfried Kellers Weg zum „Atheismus"
## Von Max Schwarz

(Schluß.)

Was wir bisher aus der kosmischen Lyrik der Sammlung von 1846 herausgehoben haben, zeigt, wie Keller die Welt als in sich geschlossenen, vernünftigen und gesunden Organismus verstanden hat, und wie sein Wille zum Mitleben in diesem Organismus gerade durch das Verstehen seiner Gesetzmäßigkeit inniger und stärker wurde. Es bleibt nichts Feindliches und Bedrohendes mehr. Die Welt ist nicht nach Willkür von Gott geschaffen und gelenkt, sie wird nicht nach Willkür von Menschen verbessert oder verdorben, sondern sie lebt nach eigenem Gesetz. Es gibt keinen Zweck der Welt als die Offenbarung der ihr innewohnenden Kraft. Jeder Teil der Welt vollzieht die Arbeit des Seins; in dieser Arbeit wird sichtbar, was als unsichtbare Kraft hinter ihr steht. Weil jedes Ding seinem ganzen Wesen nach Teil der Welt ist, wirkt es im eigenen Werden mit zum Werden des Ganzen. Im immer neuen Wandel der Gestalt erst offenbart die sichtbare Welt den unerschöpflichen Reichtum ihrer unsichtbaren Quelle. Deshalb ist die ganze Erstreckung der Welt durch die Zeit eine zusammengehörige Einheit. Es ist nun Aufgabe und Glück des Menschen, einerseits als Teil der Welt auch die Arbeit des Seins zu leisten, eine Gestalt zu gewinnen, die die ihm innewohnende Kraft offenbart, und dadurch zur Gestaltung des Ganzen mitzuwirken, anderseits die Offenbarung des Ganzen dankbar entgegenzunehmen.

In ‚Stille der Nacht' beschreibt Keller das Erlebnis der Gesamtschau. In der klaren Nacht tritt ihm das nach Ort und Stunde auseinander Liegende als in allen Teilen gleichwirkliche Einheit vor das innere Auge; Dinge, die sonst stören, lächerlich oder schmerzlich sind, sie fügen sich jetzt ein, sie schweigen gleichsam im Zusammenklingen; da wird der Dichter selbst ‚leicht, still und gut': Gott offenbart sich ihm.

‚Ich sinne, wo in weiter Welt
Jetzt sterben mag ein Menschenkind,
Und ob vielleicht den Einzug hält
Das längst ersehnte Heldenkind.

Doch wie auf blühendem Erdental
Ein unergründlich Schweigen ruht,
Ich fühle mich so leicht zumal
Und wie die Welt so still und gut.

Der letzte leise Schmerz und Spott
Verschwindet aus des Herzens Grund;
Es ist, als tät' der alte Gott
Mir endlich seinen Namen kund.'

Nicht Hassen und Herrwerden über andere, sondern sein eigenes Wesen entfalten in das Ganze hinein, das ist dem Dichter der Höhepunkt des Lebens. Sein Herz ist gläubig geworden; nun lädt er die Menschheit ein, als Gemeinschaft allen Zwang und Trotz abzuschütteln und auch aus sich herauszugehen, sich vertrauensvoll hinzugeben:

‚Preis ihr, wenn sie endlich hält
Sich zur Himmelfahrt bereit!

O, sie braucht nicht weit zu fahren,
Die den Himmel in sich wahrt:
Selbst sich einmal offenbaren
Ist die ganze Himmelfahrt!‘

Auch das Erwerben von Geld und Gut erscheint in diesem Zusammenhang als eine Selbstoffenbarung, und der Genuß des Erworbenen als ein Akt des Gehorsams, der Demut, während Keller bisher geneigt war, jeden, der im Erwerbsleben Erfolg hatte, als einen Habsüchtigen, Selbstsüchtigen zu beargwöhnen. In dem Gedicht ‚Landwein‘ malt Keller, an Jeremias Gotthelf gemahnend, ins breite und einzelne aus, wie ein Bauersmann in harter Arbeit seinen Hof zu einer in sich ruhenden Welt ausweitet, die alles Notwendige enthält und noch mehr als das Notwendige. Wenn nun der Bauer von dem selbstgezogenen Wein das erste Glas trinkt, so ist's, als ob er eine Opferhandlung vollzöge; er vollzieht die Zerstörung der gewonnenen Form und vollendet demütig die Bewegung des Seins, damit sie ihren Kreislauf neu beginne:

‚Dann sprach der Mann wie träumend vor sich hin,
Als hört' er wo ein fernes Lied erklingen:
Gott hat's gegeben, und wir preisen ihn.
Wir loben ihn, wenn wir es wiederbringen.
Denn wie er's geben kann, mag er es nehmen,
Und unser ist ein mutiges Bequemen!

Wohl hört man ihn durch Tann' und Schlüchte fahren;
Wer aber weiß, von wannen kommt der Wind?
So drängen sich der Menschheit schwere Scharen,
Die selber sich ein tief Geheimnis sind,
Das aber endlich sich soll offenbaren
Den Lebensklugen, die nicht taub und blind.
Indes zur Übung, Stärkung unserm Streben
Wird dieser harte Ackergrund gegeben.

Und was wir heute sammeln und gestalten,
Das wird der Morgen schonungslos zerstreuen;
Doch wollt ihr einen süßen Kern erhalten,

Dürft ihr euch nicht zu sehr der Schalen freuen;
Wenn sich der Geist der Geister will entfalten,
Wird unablässig er das Wort erneuen.
Wir aber müssen bei der Arbeit lauschen,
Wohin die heil'gen Ströme rauschen!'

Im Verfolg dieser Erlebnisse und Einsichten kam Keller zu jener Auffassung des Schönen, die im Roman zunächst von Ferdinand Lys und später auch vom Grünen Heinrich selbst vertreten wird; Heinrich lernt auf dem Grafenschloß einen ‚idealistischen' Kaplan kennen, in dem Keller darstellt, was aus ihm selber wohl geworden wäre, wenn er nicht durch die Schule des ‚Lys' hindurchgegangen wäre. Der Idealismus des Kaplans ‚bestand darin, daß er gegenüber seinen Zuhörern, welche alles Wirkliche, Geschehende und Bestehende, sofern es sein eigenes Wesen ausreichend und gelungen ausdrückt, ideal nannten, eben dieses Wirkliche materiellen und groben Mist oder Staub schalt und deswegen alles Niegesehene, Nichtbegriffene, Namenlose und Unaussprechliche ideal hieß'. Ferdinand Lys ist der Ansicht, daß seine Zeitgenossen keine große Kunst haben können, weil es unter ihnen nichts gibt, was sein Wesen ausreichend und gelungen ausdrückte: ‚Wir sind wohl etwas, aber wir sehen wunderlicherweise nicht wie etwas aus, wir sind bloßes Übergangsgeschiebe. Wir achten die alte Staats- und religiöse Geschichte nicht mehr und haben noch keine neue hinter uns, das Gesicht Napoleons etwa ausgenommen; wir haben das Paradies der Unschuld, in welchem jene noch alles malen konnten, was ihnen unter die Hände kam, verloren, und leben nur in einem Fegfeuer.' Das Fegfeuer des Lys besteht darin, daß er die Unwahrhaftigkeit der zeitgenössischen Kunst und auch des Lebens durchschauen muß. Er hat sich ein Bild gemalt, das eine Gruppe von Renaissancemenschen darstellt und das Psalmwort illustrieren soll: Wohl dem, der nicht sitzet auf der Bank der Spötter! Diese Menschen strahlen in einer unverwüstlichen, munteren Gesundheit und verhöhnen aus ihr heraus den Betrachter des Bildes mit einem beleidigenden und doch traurigen, bedauernden Spott. Sie scheinen ‚mit unabwehrbarer Durchdringung jede Selbsttäuschung, Halbheit, Schwärmerei, jede verborgene Schwäche, jede unbewußte Heuchelei aus ihm herauszufischen oder vielmehr schon entdeckt zu haben. Auf ihren eigenen Stirnen und über ihren Augen, um ihre Mundwinkel ruhte zwar unverkennbare Hoffnungslosigkeit; aber ... der Beschauer, der nicht ganz seiner bewußt war, befand sich so übel unter diesen Blicken, daß man eher versucht war, auszurufen: Weh dem, der da steht vor der Bank der Spötter! und sich gern in das Bild hineingeflüchtet hätte.' Lys nennt das Bild seine ‚hohe Kommission', ‚seinen Ausschuß der Sachverständigen', vor welchem er sich selbst zuweilen mit zerknirschtem Herzen stelle. Was Lys noch malt, für sich, nicht für die Öffentlichkeit, ist ‚wie ein Tasten nach der Zukunft, ein Suchen nach dem ruhevollen Ausdruck des menschlichen Wesens, in dem Beseligtsein in seiner eigenen

körperlichen Form, sei sie von Lust oder Schmerz durchdrungen‘. Er studiert das menschliche Wesen vor allem an der eigenen Person, wie denn sein ‚Salomon‘ und sein ‚Hamlet‘ nichts sind als ‚ein zehnmal verschönter und verstärkter Ferdinand Lys‘; er verfällt einem Kultus der eigenen Persönlichkeit, ‚dessen naive Andacht, verbunden mit der Überlegenheit des Machwerkes, allein das Lachen der anderen verhindern kann‘. Durch ein Fegfeuer der Wahrhaftigkeit ist auch Keller zunächst hindurchgegangen, nachdem er Selbstoffenbarung als den Sinn des Lebens erkannt hatte; er gelangte auf diesem Wege zu einer Kunstübung, die der des Ferdinand Lys genau entspricht, auch zu dessen Kultus der eigenen Persönlichkeit; der Grüne Heinrich ist der Absicht nach sein Salomon und sein Hamlet, der zehnmal verschönte und verstärkte Gottfried Keller selbst. In diesem Fegfeuer der Wahrhaftigkeit kam Keller dahinter, daß er bisher in viel höherem Grade, als er sich's hätte träumen lassen, in Selbstsucht und Willkür befangen gewesen ist. Er sah besonders, daß sein Kampf gegen fremde Meinungen im Grund Selbstverteidigung gewesen ist, ein Versuch, das eigene Dasein in der bisherigen Form zu retten, nicht aber lauteres Wahrheitsstreben. Es wurde eine trübselige Beschäftigung für ihn, die gewundenen Gänge der Selbstsucht im eigenen Innern aufzudecken. Daß er dabei nicht in Selbstquälerei verfiel, verdankt er einerseits dem Umstand, daß ihn immer noch irgendwie der Gedanke an andere begleitete: die andern sind auch wie ich, ich unterscheide mich von ihnen dadurch, daß ich meine ‚Eitelkeit‘ durchschaue und abzutun suche. Anderseits war er gesund genug, sich dieses Streben nach Selbstentäußerung zuzutrauen und es sich zu glauben; auch sich zu glauben, daß er, wenn er in Zukunft wieder Meinungen vertritt und fremde Selbstsucht bekämpft, es nicht wieder bloß aus Selbstsucht tun wird. Das traut er sich zu, oder vielmehr, er weiß, daß die Reinigung nur im allmählichen Wachsen vor sich gehen kann; er nimmt es in Kauf, daß in jedem einzelnen Punkt des Wachsens noch Unvollkommenes sein wird; er gibt das Streben und Kämpfen nicht hochmütig auf als etwas, was ja doch nie zur Befriedigung des Erreichens führen kann. Vor Verzweiflung schützt Keller seine ‚Demut‘, seine Ergebung in das Gesetz des Wachsens, das alles Leben beherrscht: durch die Unvollkommenheit hindurch dem Vollkommenen zuzustreben.

Ein frühes Dokument der Selbstprüfung sehe ich in folgendem Stück:

‚Der Winter ist eine ehrliche Haut,
Ein alter Poltrian;
Wie zornig er mir ins Auge schaut,
Blick ich ihn wiederum an!

Sein Blut ist kühl und starr wie Eis,
Doch nie seine Treue wankt;
Wie oft hab' ich mich nächtlicherweil
Mit ihm herumgezankt!

Da rüttelt er mir am Gartentor
Und stampft auf den Beeten herum;
Er schimpft mich einen sanguinischen Tor,
Leichtgläubig und herzlich dumm!

Viel Hoffnungen zieh ich in Scherben auf
Am kalten Sternenschein;
Da ist er besonders versessen drauf
Und stürmt auf sie herein.

Ich balge mich immer, so gut ich kann,
Um jedes grüne Reis;
Er aber entrupft sie, der harte Mann,
Den Scherben büschelweis!

Doch die mir der Alte stehen läßt,
Die sind erprobt und gefeit;
Die sind gewurzelt und winterfest,
Die sind der Erfüllung geweiht.'

Die Hoffnungen, um die sich Keller raufen muß, sind die Prätentionen, die ihm von der Trotzperiode her im Blute liegen, eingebildete Vorzüge und darauf gebaute Ansprüche an die Welt; er muß sich jetzt gestehen, daß viele von ihnen unberechtigt sind.

Dieses Gedicht ist am 16. Dezember 1845 ins Manuskriptbuch eingetragen worden; am Weihnachtstag des gleichen Jahres trug Keller das Stück ‚Modernster Faust' ein. Er spricht darin von der Selbstprüfung nicht gerade heraus wie von eigenem Erleben. Er gibt den Monolog eines Literaten, der die Hohlheit seiner Existenz durchschaut, aber bei jedem Zug, den er bei sich bemerkt, sich der möglichen Wirkung dieses Zuges auf andere bewußt wird; seinem Innenleben ist immer das Publikum gegenwärtig, er spielt immer Theater, auch der Abscheu vor der eigenen Unwahrhaftigkeit wird Pose. Es sind viele Züge angeführt, zu denen sich Keller offenbar selbst Modell gestanden hat. Auch in ‚Grillen' hat er sich in seinem Schielen nach dem Effekt dargestellt, dort schon hat er sich's als etwas Unnützes verwiesen; jetzt erkennt er in diesem Schielen eine Krankheit, die den ganzen Menschen verderben muß.

Ein Sonett ‚Erkenntnis', das 1848 zum erstenmal veröffentlicht worden ist, bezeichnet den Abschluß der Selbstprüfung und den Vorsatz, zu dem Keller gekommen ist:

‚Willst du, o Herz, ein gutes Ziel erreichen,
Mußt du in eigner Angel schwebend ruhn!
Ein Tor versucht zu geh'n in fremden Schuh'n,
Nur mit sich selbst kann sich der Mann vergleichen.

Ein Tor, der aus des Nachbars Kinderstreichen
Sich Trost nimmt für das eigne schwache Tun,

Der immer um sich späht und lauscht und nun
Sich seinen Wert bestimmt nach fremden Zeichen!

Tu frei und offen, was du nicht willst lassen,
Doch wandle streng auf selbstbeschränkten Wegen
Und lerne früh nur deine Fehler hassen!

Und ruhig geh' den anderen entgegen!
Kannst du dein Ich nur fest zusammenfassen,
Wird deine Kraft die fremde Kraft erregen.‘

Im Grünen Heinrich ist diese wichtigste Phase der Entwicklung Kellers zusammengefaßt in einer großen Reflexion des Helden über die Eitelkeit. Der Held ist auf der trübseligen Reise, die ihn auf das Grafenschloß führt, zufällig Zeuge, wie ein dicker Flurschütz mit trotzigem Gesicht und scheibenrunden, töricht rollenden Augen ein altes Weiblein auf einem Holzdiebstahl ertappt und sie am vertrockneten Ohr zerrt. Heinrich bereitet dem Mann aus einem Versteck hervor einen Schrecken, so daß er von seinem Opfer abläßt. Wenigstens eine Partie aus der sich daran knüpfenden Reflexion sei angeführt: ‚Indem er wieder des Flurschützen gedachte und den Grund von dessen bestialischem Wesen aufzufinden sich bemühte, stellte er sich die Gestalt desselben nochmals lebendig vor die Augen, und indem er die rollenden Augen, die hochroten Backen und Nasenpolster, den grauen, wohl instand gehaltenen Schnurrbart, den dicken Bauch und die blanken Knöpfe des Dienstrockes betrachtete, sah er wohl, daß das Fundament alles dieses anmaßlichen, behaglich brutalen Gebausches eine unbegrenzte Eitelkeit sei, die sich, da sie einer halben Bestie angehörte, nicht anders als in solcher Weise äußern konnte. Dieser Kerl, welcher vielleicht der beste Vater und Gatte war und ein ganz guter Geselle unter seinesgleichen, insofern man ihn nur nicht im Prahlen und Ausbreiten seiner Art behinderte, dieser Kerl gefiel sich ausnehmend wohl und hielt sich für einen Kerl, nach Maßgabe seiner Dummheit, als er die alte Frau am Ohr zerrte. Nicht daß er etwa in der Kirche oder im Beichtstuhl zuweilen nicht einsähe, daß er unchristlich lebe und handle; der Rausch der Eitelkeit und Selbstgefälligkeit ist es, welcher ihn alle Augenblicke fortreißt und seinem Götzen frönen läßt. Gleichermaßen sieht er das Laster an seinem nächsten Vorgesetzten, dieser an dem seinigen und so fort stufenweise, indem einer es am andern gar wohl merkt, selbst aber nichts Eiligeres zu tun hat, als der eigenen Unart voll Wut den Zügel schießen zu lassen, um nicht zu kurz zu kommen und sich herrlich darzustellen. Alle die tausend von einander Abhängigen streichen ihre grauen Schnäuze und lassen die Augen rollen, nicht aus Bosheit, sondern aus kindlicher Eitelkeit; sie sind eitel im Befehlen und eitel im Gehorchen, eitel im Stolz und eitel in der Demut; sie lügen aus Eitelkeit, und die Wahrheit wird aus Eitelkeit in ihrem Munde zur Lüge; denn sie sagen die Wahrheit nicht um ihrer selbst willen, sondern

weil es ihnen im Augenblick gut anzustehen scheint ... Die Eitelkeit ist nichts anderes als die krankhafte Abirrung von sich selbst, der Mangel an genügendem Gefühl seines sicheren Daseins und die Angst, gerade durch diese Verwirrung um das Dasein zu kommen ... Gegen alles das Übel, was von diesem Mehlstaub Eitelkeit stammt, hilft nur die einfache, rein sachliche Gegenwirkung: die Eitelkeit immer und überall zu verletzen, sie bei der Nase zu nehmen und ihr die eigene Zwecklosigkeit deutlich zu machen, d. h. insofern als sie nicht die unschuldige Beschäftigung mit der eigenen Person, sondern die Reibung an den Mitmenschen zu ihrer Befriedigung wählt. In der Tat sieht man oft, wie ein einziger Mensch, der nicht eitel ist oder doch das Gift unschädlich zu verbergen weiß, wenn er will, einen frischen Luftzug unter die Leute bringt, und wo mehrere zusammentreffen, die sich nur leidlich zu mäßigen vermögen, wird sogleich Ruhe, Ehre, Offenheit und Sicherheit herrschen und etwas Erkleckliches getan werden.‘ Hier läßt Keller noch eine unschuldige Eitelkeit gelten neben der zudringlichen, er singt ihr sogar noch ein Loblied: sie besteht ‚in einer gutartigen Verzierung des eigenen Wesens und in der Freude an demselben, sie ist eine wahre Ergänzung desselben, sozusagen das goldene Hausmittelchen der Menschlichkeit und das beste Gegengift für jene bösartige weltliche Eitelkeit.‘ Es gibt kaum etwas, was bezeichnender wäre für die mit dem Alter nur noch immer strengere Wahrhaftigkeit Kellers, als daß in der zweiten Fassung des Romans auch diese ‚unschuldige Eitelkeit‘ der nachdrücklichsten Verurteilung verfällt. Nichts konnte Keller so gegen einen Menschen aufbringen als die Beobachtung, daß derselbe mit irgendwelchen Kunststücken, nach einer ‚Methode‘, ‚Schule‘, aus sich etwas machen will, was er nicht ist, oder daß er sonst einen Zweck mit unsachlichen Mitteln erreichen will.

Im Prozeß der Selbstreinigung wurde das ‚Suchen nach dem ruhevollen Ausdruck des menschlichen Wesens‘ immer dringlicher und auch erfolgreicher. Im Mai 1847 lernte Keller ein Mädchen kennen, das ihm die reine Selbstoffenbarung darzustellen schien, Luise Rieter aus Winterthur. So viel Glück verhieß ihm ihre Erscheinung, ja schon der Klang ihrer Stimme, so viel Vertrauen flößte sie ihm ein, daß er diesem Mädchen, was er bei ähnlichen Gelegenheiten noch immer unterlassen hatte, in einem Brief vom 16. Oktober 1847 seine Neigung gestand.

Den Erregungen dieser Liebe verdanken wir die ersten Produkte der reifen Kunst Kellers, Tagebuchaufzeichnungen aus dem September 1847. Ihren wichtigsten Inhalt bilden Träume, wie sie ihn schon seit dem September 1846 von Zeit zu Zeit heimsuchten, merkwürdigerweise ‚hauptsächlich, ja fast ausschließlich in traurigen Zeiten, wo er den Tag über in kummervollem Brüten dahinlebte‘; er schrieb diese ‚einfachen Spiele der träumenden Seele‘ auf, weil sie ihn auch nach dem Erwachen noch in eine glückliche Stimmung versetzten und für viele Tage erquickten. Es sei ein Stück angeführt, in dem jenes Glück beschrieben und auch schon mit vollendeter Kunst zum Genuß dargeboten wird, das Keller jetzt genießen und

schildern lernte: „.... Dieser Traum machte mich sehr traurig; hingegen ward ich wieder sehr vergnügt, als ein junges Mädchen kam und mir einen großen Strauß Nelken zum Kaufe anbot. Ich wunderte mich sehr, daß es im Dezember noch Nelken gebe, und handelte mit dem Kinde; sie verlangte drei Schillinge. Ich hatte aber bloß zwei in der Tasche und war in großer Verlegenheit; ich verlangte, sie sollte mir für zwei Schillinge von den Blumen absondern, indem nur so viel in meinem Champagnerglas, in welchem ich die Blumen gewöhnlich aufbewahre, Platz hätten. Da sagte sie: ‚Lassen Sie mal sehen, sie gehen schon hinein!‘ Nun stellte sie eine Nelke nach der andern bedächtig in das schlanke, glänzende Glas; ich sah ihr zu und empfand jenes Behagen und Wohlgefühl, welches immer in einen kommt, wenn jemand vor unsern Augen eine leichte Arbeit still, ruhig und zierlich vollbringt. Als sie aber die letzte Nelke untergebracht hatte, wurde es mir wieder angst. Da sah mich das Mädchen freundlich und schlau an und sagte: ‚Sehen Sie nun? Es sind aber auch nicht so viel, wie ich geglaubt habe, und sie kosten nur zwei Schillinge.‘ Es waren indes doch keine eigentlichen Nelken, aber von einem brennenden Rot, und der Geruch war außerordentlich angenehm und nelkenhaft.‘ Man sieht, Keller lebt noch immer wie einst der ‚kleine Pantheist‘, im Schauglück; er ist nicht ein tatendurstiger Held, sondern einer, der sich freut, daß etwas geschieht, wenn auch er selbst dabei nicht im Vordergrund steht. Man sieht auch, daß ihm die stille, ruhige und zierliche Verrichtung der leichten Arbeit nicht bloß das Lebensgefühl befriedigt; das Mädchen schaut ihn freundlich und schlau an; sie hat die Geldverlegenheit erraten und macht sich eine Freude daraus, ihn unbemerkt zu beschenken; der Traum noch spiegelt Keller das feinste Glück vor, das es in der Welt gibt; und er weiß es auch im Traum richtig anzunehmen; denn die Bemerkung, daß die Blumen keine eigentlichen Nelken waren, will keine Verkleinerung bedeuten, sie riechen ja doch so angenehm und nelkenhaft — es ist nur, daß auch der Jahreszeit ihr Recht geschieht!

Neben den Träumen stehen im ‚Traumbuch‘ auch Erlebnisse der Neigung für die Winterthurerin wie dieses: „Im Walde auf den schönen, einsamen Wegen, dachte ich fort und fort die Luise an meine Seite. Eine junge Birke sah ich so schlank und tadellos gewachsen wie sie, dieselbe badete sich im Silberduft und schwankte einsam mutwillig hin und her, als ob sie nichts bedürfte. Gestern fand ich im Botanischen Garten eine Georginenart, deren Blumen mir ganz ihr Wesen auszudrücken schienen. Sie war weiß von eigentümlicher Reinheit, die Hälfte der Blume verlor sich ins Fleischrosenfarbene, ganz blaß. Die Blätter waren so schön gereiht und gebaut, das Ganze so zierlich munter und aufgeweckt, so frisch und unbeschädigt, verglichen mit den schweren, plumpen, dickroten und trübvioletten Dahlien, die in der Nähe standen, an denen viel Hängendes, Willkürliches und Auswüchsiges das Auge beleidigte.‘ Ein ‚Gasel‘, das sich offenbar auf Luise Rieter bezieht, erzählt von dem gleichen Glück: etwas zu schauen, das vollkommen ausdrückt, was es ist:

,Der Herr gab dir ein gutes Augenpaar,
Du weißt damit zu blicken lieb und klar.
Mit feiner Hand hältst du in schönen Banden,
Das er dir gab, dein anmutreiches Haar.
Gleich einer Palme aus den Morgenlanden
Ließ er dich wachsen, der im Anfang war;
Du aber weißt dich köstlich zu gewanden,
Daß sich verdunkelt deiner Schwestern Schar.
Wie dankbar du des Schöpfers Sinn verstanden,
Als seine Interpretin legst du dar!'

Die Kunstbemühung Kellers geht von jetzt an nicht mehr darauf, etwas Schönes selbstherrlich aus dem Nichts zu erschaffen — der ,Schöpfer'-Gott seiner Jugend ist zugleich mit dem schöpferischen Künstler um ein weiteres Teil seines Ansehens gebracht — er will jetzt demütig und fleißig Schönes finden; er ist überzeugt, daß es überall vorhanden ist, wenn man nur die Augen aufmacht, es zu suchen; er will Wirkliches in seinem ganzen, unerschöpflichen Zusammenhang verstehen und ahnen, und es in diesem Zusammenhang ,ruhevoll', ohne Überraschungen und Enttäuschungen, vor der Phantasie des Lesers entstehen und vergehen lassen. Keller nennt das im Grünen Heinrich ,Realismus', ,Sinnlichkeit' im Gegensatz zum früheren ,Spiritualismus'. Die Sinnbildlichkeit aller echten Kunst kommt dabei nicht zu kurz, nur daß jetzt Symbole verwendet werden, ,die in Wirklichkeit und ohne Auslegerei die Sache selbst sind und nicht etwa darüber schwimmen wie die Fettaugen über einer Wassersuppe'.

Die genauere Einsicht in den Organismus der Welt ergab Keller endlich auch eine genügende Antwort auf seine alte Frage, wie der richtige Mensch zu seinem bürgerlichen Auskommen und einer geachteten Stellung unter seinesgleichen kommen soll. Der Vorstellung, daß Gott diese Dinge nach Gunst und Verdienst verteile, hat Keller, wie wir sahen, nur in der frühen Kindheit zugestimmt. Das Willkürliche, Kleinliche, Feindliche, das sich ihm mit dieser Vorstellung verband, hat sie ihm bald verleidet. Überhaupt nie gemeint hat er, man müsse arbeiten mit der ausdrücklichen Absicht, sich Brot und guten Namen von den Menschen zu verdienen; das hätte ihm die unwürdigste Knechtschaft geschienen. Unterhalt und Geltung mußten sich nach seinem Empfinden, ohne daß er sie sich zum Zweck seines Tuns setzte, irgendwie von selbst ergeben. In München hat er einmal, von der Not gezwungen, für einen Taglohn Fahnenstangen angestrichen, gerade wie der Grüne Heinrich; er hat wohl auch versucht, Bilder zu malen, wie der Geschmack des Publikums sie aufnahm; aber er konnte das einfach nicht auf die Dauer. Wenn die Welt ordentlich liefe, meinte er, so würde kein richtiger Mensch in Armut und Schande verkommen. Daß er in München doch dem Abgrund nahe kam, schrieb er nach der Heimkehr irgendeiner Schuld zu, die er begangen haben müßte; in einem unklaren Schuldgefühl fand er es ganz in der

Ordnung, daß er hatte Hunger leiden und beschämt abziehen müssen. Als Dichter gedachte er zunächst durch herrisches Verkünden von Grundsätzen und Schelten auf die Selbstsüchtigen, ‚dem Volk zu lichten dieses ird'sche Leben‘; es war ihm aber auch da nicht unmittelbar um Brot für die Hungrigen und Achtung für die Verachteten zu tun, sondern um die Bekehrung der Menschheit zu Wahrheit und Liebe; daß der Weg über diese Bekehrung bis zum Trocknen jeder aus unverschuldeter Not und Schande geweinten Träne ein gar langer Umweg sei, das fühlte er wohl, erfuhr es auch an sich selbst; denn trotz aller Ideale war er mit 25 Jahren noch immer nichts als der Kostgänger seiner Mutter und seiner Schwester. Aber sein Widerwille gegen Knechtsarbeit war so groß, daß er lieber Einschränkung und Vorwurf trug, als daß er sich selbst untreu geworden wäre; er baute auch lieber die allem Augenschein widersprechende Theorie von der prästabilierten Harmonie zwischen Rechttun und bürgerlichem Glanz, die, wie wir sahen, dem Gedicht ‚Poetentod‘ zugrunde liegt. Es wirkte bei diesem hartnäckigen Idealismus gewiß das mit, was man im bürgerlichen Leben Arbeitsscheu nennt; aber das Entscheidende war etwas anderes: ein selten starkes und gesundes Lebensgefühl; mit einem unbeirrbaren Instinkt für die natürliche Rangordnung der Werte trotzte er der Bourgeois-Moral der Umgebung. Er trug dabei die Folgen seines Verhaltens immer mit der ehrfürchtigen Ahnung einer heilsamen Züchtigung und verbot sich allen Haß und Neid gegen andere.

Aus dem unklaren Schuldgefühl kam Keller jetzt zu einem sicheren Gewissen, aus der Erwartung einer Strafe zu einem geduldigen Durchleiden der reinigenden Not, aus der willkürlichen Theorie zu einer unmittelbaren Anschauung der Wirklichkeit. Er lernte jetzt die bürgerliche Gestalt des einzelnen und die öffentlichen Verhältnisse eines Volkes und der ganzen Menschheit als Wachstums-Ergebnis verstehen; er sah, daß sie mit der gleichen Notwendigkeit und Folgerichtigkeit, mit der einem Baum aus seinem Samen die ihm eigentümlichen Zweige und Blätter wachsen, hervorgehen aus der Lebenskraft, die hinter dem Tun und Treiben der jeweiligen Menschen steht. Nur daß im menschlichen Kreis außer den physischen noch moralische Bedingungen in Betracht kommen: Einsicht und Wille; die machen, daß hier der Prozeß frei verläuft, unter den Bestimmungen Wahrheit und Lüge, gut und böse.

An der eigentümlichen moralischen Kraft, die man freien Willen nennt, hat Keller immer festgehalten; auch in der ersten Fassung des Grünen Heinrich hat er sie und überhaupt das Bestehen einer moralischen Welt über der materiellen, mag jene noch so fest an diese geschmiedet sein, gegen Ludwig Feuerbach verteidigt. Eine Wandlung machte Keller in diesem Punkt nur insofern durch, als er in der Jugend den freien Willen pathetisch als ein Vorrecht empfand, das den Menschen über die ganze Natur hinaushebe, während er im Alter, in der zweiten Fassung des Romans, aus Mißtrauen gegen alle Überheblichkeit geneigt war, auch im Reich der Tiere so etwas wie einen freien Willen, eine heroische Geduld zu sehen.

Die Funktion des freien Willens lernte er allmählich verstehen. Der Wille ist der Erlöser im eigenen Herzen, der den Erlösungskräften der Welt entgegenkommen muß; er ist das Auge, mit dem man die Werte in ihrer natürlichen Ordnung erfaßt, so daß man von ihnen gezogen werden kann; wenn vor dem Menschen einmal ein höherer Wert als die bisher gesehenen auftaucht, dann ist der freie Wille da: die Fähigkeit und die Verpflichtung, den höheren Wert zu verwirklichen. Schon in dem Brief von 1837 ist die Rede von der echten Freiheit; sie wird unterschieden von der des Pöbels und von der politischen; die Freiheit ist gemeint, die ‚Gott selbst eigen ist', also die Fähigkeit, den Gesetzen des eigenen Wesens unbeirrt zu folgen; der ‚wahre Mensch' hat sie, ‚sie läßt ihn keine schlechte Tat begehen . . ., aber die Erkenntnis dieser Freiheit wird nur erworben durch ein reines denkendes Herz, das seine Bestimmung aufsucht in der Welten harmonischer Wechselbewegung'. Das ‚reine denkende Herz' ist der Keller, der ‚den Schöpfer und seine Schöpfung, sich selbst erforscht, anbetet, liebt'; er sucht seine Bestimmung und gibt sich an sie hin; er ist in Furcht, daß sein Herz unrein werden könnte, denn dann wäre es mit der Erkenntnis der Freiheit vorbei. Daß die Gedanken aus dem Herzen stammen, daß die Einsichten des Individuums von seiner Willensrichtung bestimmt werden, hat Keller immer irgendwie gewußt.

Nach der zeitweiligen Beirrung, erst durch Scheu vor Widerständen, dann durch unbescheidene Überhebung, kehrte nun Keller dazu zurück, den Willen zur ‚Reinhaltung der Augen' zu gebrauchen. Und da fand sich jene sozusagen automatische Verbindung zwischen dem Wert des Mannes und seiner bürgerlichen Gestalt, die er immer geahnt hatte. Bisher hatte er in naiver Selbstsucht nur das gesehen, daß dem Rechttun das Gedeihen entsprechen müsse, und das hatte er gut und recht gefunden; daß mit der gleichen Notwendigkeit jede Unlauterkeit des Wollens zu Unordnung führen, und daß jeder die Quelle der Unordnung und des Mißgeschickes immer in sich selbst suchen müsse, das hatte er übersehen oder nur anderen verkündet; er hatte sich gegen Mißgeschick wie gegen etwas Feindliches gewehrt, anstatt es wie einen Freund zu begrüßen. Jetzt machte er für sich selbst ernst mit der ganzen Wahrheit: meine äußeren Umstände sind die Offenbarung dessen, was ich bin; ob sie angenehm sind oder unangenehm, sie sind wahr und gut; es gilt, sie richtig durchzumachen und auf ihnen weiterzubauen. In einem Briefe vom 10. Mai 1846 schreibt Keller, er habe sich durch eigene Erfahrung daran gewöhnt, ‚alle Misere dieses Lebens als unbedeutend und vorübergehend zu betrachten und fest an die Zukunft zu glauben. Dann habe ich mich auch überzeugt, daß nur rauhe Bewegung und wechselvolles Geschick einen tüchtigen, d. h. nach allen Seiten hin tüchtigen Charakter hervorbringen kann. Darum leben hoch Ebbe und Flut, Freude und Leid, Glück und Elend!'

Ein Jahr später mußte Keller wieder Hartes durchmachen. Er litt schwer darunter, daß Luise Rieter seine Liebe nicht erwiderte. Wie das

Gedicht ‚Frühling des Armen' verrät, schrieb er den Mißerfolg der Werbung seiner Armut zu. Die Versuchung zum Ausweichen vor den Widerständen kam wieder über ihn. Seine Phantasie malte ihm das Märchen von den ‚Hörselbergen des Volkes', das in der ‚Hulda'-Episode der zweiten Fassung des Grünen Heinrich deutliche Gestalt gewann, aber schon in den ‚Neueren Gedichten' von 1851 vertreten ist (‚Waldliebe'). Er erwehrte sich dieser abwegigen Gedanken und ließ sich das Unglück zur Läuterung gedeihen; am 21. Oktober 1847 schreibt er an die mütterliche Freundin der Geliebten: ‚Eine Menge Eitelkeiten und Oberflächlichkeiten habe ich in diesen bitteren Tagen abgelegt, und die Erschütterung hat mich aus einem heillosen Schlendrian herausgerissen. Es ist etwas so unerklärlich Heiliges und Seliges in der Liebe, sie macht so nobel und lauter, daß in demjenigen, der fruchtlos und unglücklich liebt, etwas Unwahres und Unrechtes sein muß, sei es, was es wolle, und dieses in mir aufzufinden ist jetzt eine Beschäftigung für mich, die mich zugleich hebt und beunruhigt.'

Es ist kein Zweifel, daß Keller in der Zeit seiner kosmischen Lyrik angefangen hat, in jene ‚fruchtbringende Leidensschule' zu gehen, die im Grünen Heinrich so nachdrücklich geschildert wird: ‚Dem ersten Schmerz . . . folgte ein begieriges Aufsichladen einer verhängnisvollen Verschuldung, indem er sein ganzes Leben und sein Schicksal sich als seine Schuld beimaß und sich darin gefiel, in Ermangelung einer anderen froheren Tätigkeit diese Schuld als ein köstliches Gut und Schoßkind zu hätscheln, ohne welches ihm das Elend unerträglich gewesen wäre.' In Berlin, wo er in Not und Schulden von 1850 bis 1855 aushielt, hat Keller das nützliche Leiden weiter geübt.

Das diesseitige Schicksal des Menschen wurde so von Keller als eine Funktion des Wachsens erkannt. Der Mensch wächst sich seine Gestalt jedoch nicht als einzelner, sondern als Glied eines umfassenden Organismus; seine Lebenskraft wirkt sich nicht an ihm allein aus, sondern auch an allen mit ihm Verbundenen; und die guten und schlechten Taten aller anderen bestimmen sein Schicksal mit. Es besteht eine Solidarität des Gedeihens und Verderbens innerhalb der Gemeinschaften, in denen der Mensch steht: Familie, Volk und Staat, Menschheit. Die Solidarität erstreckt sich sogar über die Jahrhunderte weg in die Vergangenheit und in die Zukunft. Mit allem, was einer ist und tut, ist er nach allen Seiten hin zu Dank und Leistung verpflichtet; er erhält auch von allen Seiten her Leistung und Dank, und zwar um so überschwenglicher und um so schöner, je weniger er von anderen, je mehr er von sich selbst fordert, je mehr er alles, was ihm gegeben wird, als ungeschuldetes Geschenk, und alles, was er gibt, als selbstverständliche Schuldigkeit auffaßt: ‚errötend lacht' im Geben wie im Nehmen. Er erlöst andere durch sein haßfreies Mitleiden der Folgen fremder Fehler; er wird von anderen erlöst, indem er gerührt fremdes Leiden als mitverursacht durch seine eigenen Fehler anerkennt. Keller hat sehr stark gefühlt, daß hier jede Absichtlichkeit und Berechnung

verhängnisvoll wäre; er empfand, daß das Aufeinanderwirken persönlicher Wesen das heiligste und zugleich empfindlichste Mysterium der ganzen Wirklichkeit ist, daß die Seele sich der Seele nur in voller Freiheit und Zweckvergessenheit nahen darf, soll nicht statt Segen Unheil aus der Berührung entstehen. In seinem neu verstärkten Mißtrauen gegen die Schliche der Selbstsucht verdrängte Keller jede Absicht, anderen wohl zu tun, und jeden Gedanken daran, daß er anderen Wohltaten erwies, aus dem eigenen Bewußtsein; was er anderen leistete, ließ er in seiner Selbstbeurteilung nicht als Verdienst gelten; er drückte es in einem fort herunter zu etwas, was sich aus seinem von innen heraus bestimmten Tun von selbst ergab. Auch als er seine Seele vom Haß reinigte, wendete er den Blick immer wieder weg von der Tatsache, daß der Feind durch sein übles Wollen Ursache von Leiden für andere wurde; er blickte nur darauf hin, daß in der üblen Beschaffenheit des Feindes sich in diesem selber etwas auswirkte, was ihn schließlich vernichten mußte. Die beiden Verdrängungstendenzen mußten nicht, aber konnten dazu führen, daß die quellhafte Geistperson im Begriffssystem an Wichtigkeit verlor. Für Keller lag das eigentliche Leben so sehr im Geschehen selber, daß dessen Ursprünge außerhalb seines Blickfeldes zu liegen kamen. Doch die Leugnung der Tatsache, daß die Seele trotz allem der wichtigste Punkt der Welt ist, war bei Keller im Grunde nur eine hygienische Maßnahme; die Seele bleibt am ehesten gesund, wenn man am wenigsten an sie denkt.

Auch das Glück beruht für Keller nun auf dem Miteinanderleben: Jedes Glied eines Ganzen genießt mit, was alle anderen Glieder genießen. Keller hat dieser Idee schon in dem ‚Tagelied' vom 4. Oktober 1843 Gestalt gegeben: Mann und Frau haben nicht gleich unmittelbar an den verschiedenen Gebieten des Lebens teil; die Frau genießt die politische Freiheit durch Vermittlung des Mannes, der Mann hingegen die mystische Seite des Daseins durch Vermittlung des Weibes:

‚So lang die lieben Nachtigallen schlagen,
Leb ich in dir ein Stück Unendlichkeit;
Doch flieht die Nacht und will's auf Erden tagen,
Eil ich für dich und mich zum Kampf der Zeit.'

In der kosmischen Lyrik vertieft sich diese Idee zu der andern: Jeder einzelne Teil der Welt, der ganz ist, was er ist, trägt das ‚Weltangesicht', er schließt das Ganze in sich. So wird die Ausprägung des eigenen Wesens in einer körperlichen Gestalt, in Freude wie in Leid, und das Anschauen solcher Ausprägung zum Akt vollkommenen Glückes; von welcher Art diese Gestalt auch sei, an welcher Gliedstelle sie stehe, wenn einer nur sich und die Welt in ihr erfährt, dann hat er seine ‚Himmelfahrt'.

Die Meinung, daß einmal alles Leiden aus der Welt verschwinden müßte, wurde jetzt überwunden; es entsteht eine wahre Animosität gegen ‚jene stabile und gedankenlose Seligkeit, welche das höchste Ziel der meisten Christen ist'. Im Grünen Heinrich wird einmal den Christen geradezu

ein Vorwurf daraus gemacht, daß sie nur deshalb geduldig sind im Leiden, um bald nicht mehr leiden zu müssen. Keller kann sich das Leiden aus dem Glück gar nicht mehr wegdenken, nachdem er einmal seine Funktion in der Entstehung des Glückes erkannt hat. Damit wurde nun auch die revolutionäre Utopie verändert. Wenn Leiden zur 'Himmelfahrt' gehört, warum sollte man von einem Idealzustand der Menschheit in einer fernen Zukunft träumen? Was hindert, die Gegenwart unmittelbar in den Idealzustand zu verwandeln? Man muß nur das Leiden in jedem Augenblick richtig durchmachen, sich in ihm aus der Selbstsucht erlösen lassen! Das allerdings ist möglich, und es wird gerade die Folge einer fortschreitenden Überwindung der Selbstsucht sein, daß es nicht so viel 'häßliches' Leiden gibt, häßlich deshalb, weil sein Erlösungssinn nicht durchsichtig wird.

Die Versöhnung mit der Gegenwart milderte auch Kellers Mißtrauen gegen alle Regierenden und öffnete ihm das Auge für den Nutzen fester Formen des Lebens. Schon im September 1847 spricht er einmal aus, daß man 'bald alle Revolution werde verdammen und verfolgen müssen... Aus einem vagen Revolutionär à tout prix habe ich mich ... zu einem bewußten und besonnenen Menschen herangebildet, der das Heil schöner und marmorfester Form auch in politischen Dingen zu ehren weiß und Klugheit mit der Energie, möglichste Milde und Geduld, die den Moment abwartet, mit Mut und Feuer verbunden wissen will.' Es bereiten sich hier jene Erkenntnisse vor, die Keller einige Jahre später in einem Berliner Brief (7. Mai 1852) aussprechen wird: Daß ein Volk, das sich eine Verfassung gibt, sich damit nicht einen 'Freibrief für zu begehende Dummheiten' schreiben, sondern vielmehr einen Schutzwall gegen solche aufrichten will; und: 'In jedem Bevollmächtigten und Repräsentanten sogleich den Herrn zu spüren, dazu gehört eigentlich eine unfreie Hundsnatur, und ihn keine Minute ruhig zu lassen, ohne ihm alle fünf Finger in den Topf zu stecken und die Kelle zu beschnüffeln, dazu gehört das Wesen eines alten Weibes, das nichts Besseres zu tun weiß.'

Das Mißtrauen gegen die Vertreter der Kirche, die Voraussetzung, daß hinter allen festen Formungen des religiösen Lebens irgendwelche Selbstsucht und Vergewaltigungsabsicht stecke, blieb noch auf viele Jahre hinaus in Kellers Seele unerschüttert. In der ersten Fassung des Grünen Heinrich bricht diese Voreingenommenheit an vielen Stellen noch mit der ganzen Unreife und inneren Unfreiheit jener Zeit durch. Immerhin macht sich auch hier schon gelegentlich ein Bedürfnis nach festen Formen für die Bewegungen des Gemütes geltend, eine Sehnsucht nämlich nach so etwas wie einer Liturgie der Festfreude; sein Leben lang hat Keller empfunden, daß etwas fehlen würde, wenn einmal die christlichen Feiertage nicht mehr gehalten würden, und daß sie nicht durch etwas absichtlich Gemachtes ersetzt werden könnten. Es blieb für Keller eine Aufgabe des Alters, immer mehr zu erkennen, daß ein entwickeltes Gemeinschaftsleben überhaupt

unmöglich bliebe, wenn alle Menschen so empfindlich wären gegen fremde Form wie er selbst, und daß junge Menschen, besonders Menschen mit stärkeren Leidenschaften und weniger starken Widerständen gegen das Gemeine, als er selbst sie im Blute trug, gar nicht zu brauchbaren Gliedern einer Gemeinschaft heranwachsen könnten ohne ‚feste Dämme zur Rechten wie zur Linken'.

Mit dem Ausbau der neuen Glücksvorstellung mußten die Bedenken gegen den Atheismus an Kraft verlieren, die Keller noch im Januar 1846 in den Sonetten ‚Auch an die Ichel' stark betont hatte. Da sprach er schon die Überzeugung aus, daß auf der Erde gut wohnen ist; aber er glaubte zu sehen, daß allzu viele hienieden des Glückes entbehren müßten, für das des Menschen Seele geschaffen ist; Millionen zögen ‚unversöhnt' von hinnen; ihre ‚Versöhnung' könne nur in einem gerechteren Jenseits stattfinden. Daneben redete hier Keller davon, daß die grüne Erdenzeit so eng sei, unendlich hingegen die Sehnsucht des Geistes; wenn auch einmal der höchste Glücksstand der Menschheit erreicht wäre, würde doch noch das ‚Nachtigallenlied' grabüber rufen. Diese Bedenken mußten schwinden in dem Maß, in dem sich in Kellers Gemüt die ‚Todesdemut' durchsetzte und jedes Bedürfnis, bestimmte Forderungen an die Weltordnung zu stellen, in Dankbarkeit versank. Anscheinend war Keller schon im September 1847 so weit; denn aus dieser glücklichen Zeit stammt wohl das Sonett ‚Dankbares Leben':

‚Wie schön, wie schön ist dieses kurze Leben,
Wenn es eröffnet alle seine Quellen!
Die Tage gleichen klaren Silberwellen,
Die sich mit Macht zu überholen streben.

Was gestern freudig mocht' das Herz erheben,
Wir müssen's lächelnd heute rückwärts stellen;
Wenn die Erfahrungen des Geistes schwellen,
Erlebnisse gleich Blumen sie durchweben.

So mag man breiter stets den Strom erschauen,
Auch tiefer mählich sehn den Grund wir winken
Und lernen täglich mehr der Flut vertrauen.

Nun zierliche Geschirre, sie zu trinken,
Leiht, Götter, uns und Marmor, um zu bauen,
Den festen Damm zur Rechten und zur Linken!'

Es ist von Wichtigkeit, daß hier das Vertrauen als Begleitbewegung der Dankbarkeit erwähnt wird; je tiefer Keller das Glück des Daseins empfindet, desto mehr läßt er sich los, desto rückhaltloser gibt er sich dem Dasein hin trotz seiner Rätsel und Schrecknisse, die er immer auch empfindet, allerdings auch immer zu überwinden sucht und, wenn es nicht

anders geht, durch Verdecken überwindet. Der Mut zu jedem Opfer, auch dem des Lebens, schwillt ihm gerade im Glück, wie er im ‚Herbstlied‘ ausspricht, das auch schon 1848 veröffentlicht worden ist:

‚Wohl wird man edler durch das Leiden
Und strenger durch erlebte Qual;
Doch hoch erglühn in guten Freuden,
Das adelt Leib und Seel zumal.
Und liebt der Himmel seine Kinder,
Wo Tränen er durch Leid erpreßt,
So liebt er jene drum nicht minder,
Die er vor Freude weinen läßt.

Und sehnen blasse Gramgenossen
Sich nach dem Grab in ihrer Not,
Wem hell des Lebens Born geflossen,
Der scheut noch weniger den Tod.
Taucht euch ins Bad der Lust, ins klare,
Das euch die kurze Stunde gönnt,
Daß auch für alles Heiligwahre
Ihr jede Stunde sterben könnt!‘

Die Brücke zwischen Dankbarkeit und Vertrauen ist der Schluß: Wenn die Weltordnung es bisher gut mit mir gemeint hat, dann wird sie auch in Zukunft für mich zu sorgen wissen. Es liegt in der Natur der seelischen Halrung, in der sich Keller allmählich festigte, daß er sich gedrängt fühlte, diese Brücke fortwährend zu zerstören. Jedes Rechnen, jedes selbstherrliche Verursachen des Glückes wäre eine Trübung sowohl der Dankbarkeit wie des Vertrauens. Der Glückliche bringt nicht Opfer, um sich neues Glück zu schaffen oder zu verdienen; allerdings würde er sie gar nicht bringen können, wenn nicht die Sicherheit in ihm wäre, daß für ihn gesorgt ist. Aber er hat für sich selbst keine Zwecke, er ist gut in Erwiderung der Güte, die er erfährt. Je mehr das Ursachenverhältnis, das zwischen Liebestat und Hoffnung tatsächlich besteht, aus dem Bewußtsein verdrängt wird, desto mehr ist Liebe Liebe, desto mehr ist auch die Hoffnung Hoffnung und selber eine Tat der Hingabe und nicht mehr der selbstherrlichen Spekulation.

Daß Keller diese in unserer Bourgeoissprache kaum zu beschreibende Bewegung schon besaß, als er im Oktober 1848 aus Zürich nach Heidelberg kam, ist der tiefste Grund dafür, daß er im ‚Atheismus‘ Ludwig Feuerbachs, wie er ihn auffaßte, im Ausstreichen der göttlichen und der eigenen Persönlichkeit eine energische Formel für seine eigenste Meinung zu erkennen glaubte. Den ‚Materialismus‘ und das Bedürfnis, über Gott und Welt zu triumphieren, diese Grundlagen des Gesinnungsatheismus, glaubte Keller gerade in seinem Atheismus vollständig zu überwinden. Er erwartete, daß ihn die endlich gewonnene, entschiedene Klarheit nach allen

Richtungen seines Strebens erheblich fördern werde. Schon am 28. Januar 1849 schreibt er an einen Züricher Freund: ‚Für mich wenigstens waren es sehr feierliche, nachdenkliche Stunden, als ich anfing, mich an den Gedanken des wahrhaften Todes zu gewöhnen. Ich kann Dich versichern, daß man sich zusammennimmt und nicht eben ein schlechterer Mensch wird.‘ Und noch zwei Jahre später: ‚Wie trivial erscheint mir gegenwärtig die Meinung, daß mit dem Aufgeben der sogenannten religiösen Ideen alle Poesie und erhöhte Stimmung aus der Welt verschwinde! Im Gegenteil! Die Welt ist mir unendlich schöner und tiefer geworden, das Leben wertvoller und intensiver, der Tod ernster, bedenklicher und fordert mich nun erst recht auf, meine Aufgabe zu erfüllen und mein Bewußtsein zu reinigen und zu befriedigen, da ich keine Aussicht habe, das Versäumte in irgendeinem Winkel der Welt nachzuholen.‘ Keller denkt offenbar gar nicht daran, daß andere, vom Gedanken an Gott und an eine Verantwortung im Jenseits entlastet, erst recht der krassesten Selbstsucht sich ausgeliefert fühlen könnten. Für ihn war eben Gott und Jenseits schon vorher nicht eine Last und eine Einschränkung, sondern ein Zufluchtsort, ein Gegenstand der Sehnsucht, ein ‚luxuriöser Traum‘.

Bei seinem Bekenntnis zum Atheismus blieb er sich übrigens bewußt, daß er auch jetzt nicht eine endgültige Formel für die Wahrheit hatte. Am 28. Januar 1849 schreibt er: ‚Ich werde nie ein Fanatiker sein und die geheimnisvolle, schöne Welt zu allem Möglichen für fähig halten, wenn es mir irgend plausibel wird.‘ Und: ‚Mein Gott war längst nur eine Art von Präsident oder erstem Konsul, welcher nicht viel Ansehen genoß; ich mußte ihn absetzen. Allein ich kann nicht schwören, daß meine Welt sich nicht wieder an einem schönen Morgen ein Reichsoberhaupt wähle.‘ Der Verzicht auf die Überwelt ist ihm vollkommen ernst; was er dabei eigentlich meint, gilt ihm als ewig wie die Wahrheit selbst; es ist seine eigentümliche Fähigkeit, alles das, was er einmal selbst erlebt hat, festzuhalten. Das hindert aber nicht, daß ihm die Formel bloß ‚Schale‘ des Lebens ist, die dem Leben dienen muß; das Leben wird ihr wieder entschlüpfen und eine neue Schale bauen.

Der Nutzen, den er von der neuen Fassung seines Verhältnisses zum ‚Weltgrund‘ erwartet, ist so etwas wie eine gründliche Kur zur Überwindung der bisherigen Selbstsucht und der aus ihr stammenden ‚spiritualistischen Faulheit‘, der verschuldeten Blindheit gegen ganze Bezirke der Wirklichkeit. Wir haben gesehen, daß bei ihm der Jenseitsglaube tatsächlich eine Stütze gewesen ist für den Trotz gegen die Menschenwelt und für lebensfremde Konstruktionen. Diese Trotzhaltung empfand er jetzt als etwas Unrichtiges. Seitdem er gar die Pflicht des Einzelnen entdeckt hatte, auf Gedeih und Verderb das Leben der Gemeinschaft mitzuführen, erwachte ihm ein echter Wunsch, mitzutun, und zwar in der lebendigen Richtung der ‚Zeit‘, mochte sie noch so kühn sein und zeitweilig in die Irre führen. Schon im Januar 1846 hatte er die Möglichkeit zugelassen,

daß es ehrliche Atheisten geben könne; damals hatte er aber noch den Eindruck, daß die zeitgenössischen Apostel des Atheismus gerade so wie die Vertreter des Christentums aus Rechthaberei heraus sprächen. In Heidelberg überzeugte ihn die Persönlichkeit Ludwig Feuerbachs, daß es sich für diesen wenigstens nicht ums Rechtbehalten handelte. Da tat es ihm außerordentlich wohl, den Anschluß an die ‚Zeit‘ gefunden zu haben. Besonders für die Kunst schien ihm die Wendung ungeheuer wichtig. ‚Für die Kunst und Poesie ist von nun an kein Heil mehr ohne vollkommene geistige Freiheit und ganzes glühendes Erfassen der Natur ohne alle Neben- und Hintergedanken, und ich bin fest überzeugt, daß kein Künstler mehr eine Zukunft hat, der nicht ganz und ausschließlich sterblicher Mensch sein will.‘ In ähnlicher Weise wie für die Kunst erwartete er für die Religion selbst eine bessere Erkenntnisdisposition aus dem Abtun jedes selbstischen Gedankens an die Überwelt. Er spricht im Grünen Heinrich die Meinung aus, ‚die Ökonomie der Welt‘ verweise den Menschen darauf, zunächst einmal das vor den Sinnen Liegende zu ergreifen: ‚Die Kenntnis vom Charakteristischen und Wesentlichen der Dinge läßt diejenige vom letzten Grund einstweilen eher vermissen oder führt wenigstens auf den Weg, denselben auf eine vernünftigere und mildere Weise zu suchen, während sie zugleich alle unnützen, müßigen Märchen und Vorurteile hinwegräumt und dem Menschen einen schönen, wirklichen Stoff und Halt zum Nachdenken gibt, ein Nachdenken, welches dann zu dem einzig möglichen Ideal, zu dem, was wirklich besteht, hinführt . . . Sollte wider allen sinnlichen Anschein und alles sinnliche Gefühl ein übernatürliches geistiges Gottwesen der Urgrund der Natur und unser aller sein, so würde erst recht dieses Wesen selbst solche Ökonomie in die Welt gelegt und angeordnet haben, auf daß alles seinen Gang gehe und nichts vorweggenommen werde. Diese Ökonomie verlangt, daß wir an das Natürliche glauben, solange wir es nicht ausgemessen haben und mit unsern kleinen Schädeln an den Rand gestoßen sind.‘

Kellers Atheismus ist vor allem Gegenwirkung gegen seinen eigenen früheren Theismus, er ist nicht in erster Linie eine Kampfthese gegen andere. Allerdings, vom ‚Grünen Heinrich‘, in dem er seine Jugendkrankheit eingehend beschreibt, erwartet er auch eine erzieherische Wirkung auf seine Zeitgenossen; er meint, sein Buch könne auch den Frommen zur Reinigung ihres Gottesglaubens dienen. Aber der Ingrimm, mit dem er sich im Roman gegen den Spiritualismus wendet, ist ein anderer als der, mit dem er in seiner Parteilyrik die Vorrechtler verfolgt hat. Damals hatte er sich gebärdet, als habe er gewiß recht, während die andern ebenso gewiß und ‚heillos‘ in Irrtum verstrickt wären; jetzt weiß er, daß Erziehen nicht so viel ist wie Befehlen und Strafen; jetzt ringt er um den vollen und genügenden Ausdruck seines Wesens und vertraut, daß sich die Wahrheit im Gang der Dinge herausstellen wird — für ihn selbst wie für die anderen.

# Kritik

## Franz Herwig als Erzähler
## Von Hans Nordeck

Im Oktoberheft desselben 7. Jahrgangs dieser Zeitschrift, in dem ich seinen ersten Roman ‚Die letzten Zielinskis' besprach, hatte Franz Herwig vom Kritiker verlangt: ‚er müsse die Kunst lieben, sie kennen und unerbittlich sein'. Die drei Forderungen hat er selbst in vieljähriger, reicher Tätigkeit als Richter über Neuerscheinungen des Schrifttums voll erfüllt; das muß anerkennen, auch wer im einzelnen einmal von seinem Urteil abwich. Wegweisend, warnend und fördernd wirkte seine Kritik aus jenem Verstehen heraus, das sich an eigenem Schaffen verfeinerte und vertiefte. Denn die Gabe, selber dichtend zu gestalten, ward ihm auch und in solcher Stärke zuteil, daß dieser seiner schöpferischen die prüferische nur die Wage hält, nicht zersetzt und lähmt, sondern Maß und Reife gewährt. So mag sein eigen Werk, von strenger Selbstprüfung geläutert, auch vor gleicher Kritik bestehen. Herwig hat die Vierzig überschritten; da liegen bei einem echten Menschen und Künstler — und das ist er — die Grundzüge des Wesens klar. In frischem Kraftgefühl steht er mit beiden Füßen fest auf der Erde, er freut sich ihrer blühenden Schönheit; allein sein Herz findet daran kein Genüge und richtet ihm den Blick immer wieder in Sternensehnsucht zum Himmel empor. Herwig ist Deutscher aus Altpreußen und Katholik in der Diaspora, beides von ganzer Seele. Beides fügt sich zu einem Einklang zusammen, wie er unserem zerrissenen Volkstum wohltun und heilsam werden könnte. Gerade diese Mischung wurzelechter Vaterlandsliebe und kampferprobter Gläubigkeit vermöchte vielleicht, wie es sie drängt, in ihren Werken Brücken zu schlagen zwischen Nord und Süd und am Ende sogar zum slawischen Nachbarvolke. Die Gemeinsamkeit des Bekenntnisses gab ihm bei der Berührung mit den Stammesgenossen jenseits des Mains wie mit den Polen im Osten und den Welschen in Italien die Befähigung, fremder Art gerechter zu werden als üblich und deren Kräfte und Vorzüge wie die eigenen Grenzen zu erkennen. Aber der klar blickende Verstand wurde lediglich geschärft, nicht beirrt in seiner Wertschätzung altpreußischer Zucht des Vaterhauses, in der pflichtbewußten Liebe zum deutschen Land und Volk. Nur daß daran nun nichts von jener Überheblichkeit ist, die so oft Anstoß erregt. Wenn hiervon selbst eine überaus anerkennende Würdigung Herwigs in der Kreuzzeitung nicht freiblieb, die es (der Tragweite des Satzes schwerlich bewußt) zu sagen fertig brachte: ‚Obwohl (!) viele Merkmale den katholischen Autor verraten, darf der Roman unbedenklich als eine nationale Schöpfung bezeichnet werden' (E. Wachler über ‚Jan von Werth'), so zeigt das nur, wie zäh selbst nach dem Weltkrieg der Hydra solcher bornierten Vorurteile die hohlen Giftköpfe nachwachsen und wie schwer und verdienstlich Herwigs Lebensaufgabe ist. Religion und Vaterland, Glauben und Volkstum — darum drehen sich die inneren und äußeren Kämpfe all seiner Werke, der Schauspiele wie der Erzählungen. Nachdem er in jenem Jugendroman eine erste Auseinandersetzung mit dem Polentum, dem er in Westpreußen begegnet war, unternommen hatte, suchte er das Erlebnis ‚Italien' zu gestalten. Gärung im eigenen Innern mochte ihn dabei noch besonders auf den dritten Otto und dessen Römerzüge vom heimischen Magdeburg aus hingewiesen haben. Im ‚Wunder der Welt' (Verlag der

‚Hilfe' 1910) ist ihm die Auferweckung des Titelhelden und seiner wirren Zeit noch nicht voll überzeugend gelungen. Die erstaunliche Begabung, welche dem Hamlet auf dem deutschen Kaiserthron jenen Beinamen erwarb, wird mehr berichtet als gezeigt, der gewaltige Eckart von Meißen als Gegenfigur nicht recht herausgearbeitet; Gerbert bleibt unklar, und sein Anschlag mit der sizianischen Tänzerin um so peinlicher, als er nicht zwingend begründet erscheint. Auf der Höhe seiner Kunst hätte sich der Verfasser wohl auch die Darstellung Ottos bei Boleslaw von Polen und am Sarge Adalberts nicht entgehen, hätte er die seltsamen Verirrungen der Menschheit um die Jahrtausendwende wirklich vor uns aufleben lassen. Aber schon dieser frühe Versuch unterscheidet sich vorteilhaft von jener in Verruf gekommenen Art des älteren historischen Romans, der neuzeitliche Menschen in altertümliche Kostüme steckte, und weist bereits die besondere Gabe Herwigs auf, überaus stimmungssicher einzuleiten und mit ergreifendem Schlußbild den Ring zu schließen.

Die drei in einer Rahmenerzählung vereinten geschichtlichen Novellen, welche unter dem Titel ‚Die Stunde kommt' (Konrad W. Mecklenburg, Berlin 1911), zuerst im 8. Jahrgang dieser Zeitschrift erschienen, zeigen rein künstlerisch schon einen großen Fortschritt, seelisch eine Vertiefung. Dort der Zusammenbruch schwärmender Halbheit und lähmender Selbstkritik — hier doch ein lebenbejahendes Durchringen aus den schwülen Visionen kämpfenden Blutes. In drei farbensatten Bildern von dem Bau, der Prachterneuerung und der Vernichtung eines Gonzagapalastes am Gardasee zeigt sich erschütternd das Ungenügen irdischen Ringens um den Glanz von Kunst und Wissenschaft, um Liebe, um Gold, wenn die Stunde kommt, die letzte Stunde.

Und der sich selber durchgerungen hatte, sang ein unbekümmert Reiterlied; er schrieb den ‚Jan von Werth' (A. Bonz & Co., Stuttgart 1913.), trotz der Herbstwehmut des Ausklangs ein Lied des Lebens im dreißigjährigen Sterben. Derb geht es zu, das liegt in der Zeit, und doch, wie behandelte man damals in dem noch ritterlichen Frankreich einen kriegsgefangenen Deutschen! Von Problemen ist nicht die Rede. Aber wie klingen Stil und Stoff zusammen in diesen lose gereihten Abenteuern eines tollkühnen und frumben Heldenlebens mit seiner rheindeutschen Beimischung von Michel und Eulenspiegel, der man nicht böse sein kann! Und wie ist das erzählt, rein nur erzählt! Man denkt geradezu — gewiß ein Lob heutzutage — an Dumas' auf Spannung angelegte ‚Drei Musketiere', und — guckt nicht gar dem rätselvollen José Maria der Dumas'sche Aramis über die Schulter? Auch an Sienkiewicz' Vorbild im historischen Roman mochte Herwig gewachsen sein.

An dieses Epikers beste bürgerliche Erzählungen (Familie Polaniecki, Lebenswirbel) gemahnt sein nächstes Werk ‚Das Schlachtfeld' (A. Bonz & Co., Stuttgart 1920), wieder zuerst im ‚Hochland' (11. Jahrgang) gedruckt. Er kehrt darin zurück zu dem polnischen Volkstum seines ersten Romans, gestaltet es verbreitert und vertieft durch soziale und religiöse Probleme und sucht es seinem eigenen Volk im Sinne einer Versöhnung und wechselseitigen Ergänzung (ein Vorkriegstraum!) in einer Reihe lebenswahrer Gestalten und fesselnder Vorgänge nahezubringen. Diese Schlittenfahrt zur Wolfsjagd, dieser Vater Agenor Welonski und Onkel Malecki — wie wirklich und echt! Wie treffend ist die Verquickung von Religion und Nationalismus, das Unmaß sarmatischen Temperaments aufgezeigt, ist die leidenschaftliche Hingabe an eine Idee bis zur Vernichtung und Selbstvernichtung in den drei Geschwistern Mieszko, Julian und Valerie gekennzeichnet, die ihr Volk befreiend, bekehrend und belehrend beglücken möchten. Ob wohl ein Pole so vor-

urteilslos und liebevoll Deutsche schildern könnte? Ob Eckermann-Herwig noch an die Ehe Deutschland-Polen glaubt? Ein Starker ist ja nicht leicht um seine Zuversicht zu bringen. Eins kann unser Volk jedenfalls an dem östlichen Nachbarn schamvoll bewundern, und das mag den Patrioten Herwig immer angezogen haben: das opferfreudige Volksbewußtsein. Man vergleiche damit das Urteil des Alten Fritz über die Frauen Preußens im Siebenjährigen Krieg und beispielsweise die Selbstentäußerung einer Valerie Welonska für Land und Volk mit den egozentrischen inneren Kämpfen des ‚Rabenhaupts‘ in Ilse von Stachs ‚Non serviam‘. Deutschland hat keine Jeanne d'Arc hervorgebracht und Preußen nur eine Julie von Voß. Das ‚Dunkel über Preußen‘ (Quelle & Meyer, Leipzig 1921), das sie um das Opfer ihres Lebens zu bannen suchte, und in dem Herwig ihr Schicksal sich vollenden läßt, kam nicht von den Wolken eines Kriegsgewitters, sondern von den Dünsten des sittlichen Sumpfes, in dem sich das Werk des großen Friedrich zersetzte, und der mit den Irrlichtern französischen Witzes und abergläubischer Geisterseherei die Sterne des Himmels ersetzen wollte. Unfähig, den gutmütigen, aber schwachen und sinnlichen Friedrich Wilhelm II., nachdem sie ihm zur linken Hand angetraut worden war, dauernd zu halten, zerbricht die liebende Patriotin an ihrer Hoffnungslosigkeit. Ein heikles, ein unerfreuliches Thema, aber wie rein und wie meisterhaft es gestaltet ist, das wird recht klar, wenn man daneben hält, was W. von Molo in seiner ‚Luise‘ aus einem viel dankbareren Stoffe gemacht hat. Die Zeichnung des ‚Dicken‘ selbst und der Schurken, die ihn umgarnen (der Geisterbanner ist ein Bekannter aus ‚Die Stunde kommt‘), ist eine Musterleistung; den wundervollen Auftakt, den schmerzlich verhaltenen Schluß und die große Szene der Mitte zwischen Julie und dem Greis in Sanssouci wird der Leser schwerlich vergessen. Und wer das kurze Aufatmen der Abstimmung in Westpreußen miterlebte, der möchte so gern mit einstimmen: ‚Preußen muß erst wieder durch eine schwere Not gehen . . ., die wie in einem Schmelzofen das reine preußische Gold herausholt. Des großen Friedrich Geist muß erst wieder angebetet werden, dieser Geist der unbedingten Hingabe an das Vaterland! Unser Auge kann nicht in die Zukunft dringen, aber ich glaube an Preußen.‘

Wie reich ist ein Baum, der um dieselbe Zeit eine so ganz anders geartete und doch ebenso köstliche Frucht ansetzen konnte, ‚Das Sextett im Himmelreich‘ (A. Bonz & Co., Stuttgart 1921), neben der klagenden Romanze das lachende Schelmenlied, das sonnige Idyll, den meisten Lesern vom 17. Jahrgang her vertraut! In diesem ‚altfränkischen Roman‘ sucht Herwig die Brücke über den Main zu festigen, daran der Unsegen des Kriegsausganges rüttelt, und es ist bewunderungswürdig, mit welchem Verständnis und Mitempfinden der klare Preußenkopf das süddeutsche Gemüt erfaßt und verklärt. Im Ring eines Jahres ist alles große und kleine Geschehen eines fränkischen Rokokostädtchens liebevoll eingefangen und mit einer Farbenfrische und schalkhaften Anmut gestaltet, als hätt' es Meister Spitzweg gemalt, als ahnten wir Haydn und Mozart vor. Und dabei spürt man überall die Herzenswärme urwüchsiger, lebendurchdringender Gläubigkeit als einen Zauber deutschen Volksgemütes, wie ihn so dem schönheitshungrigen Glaubenssinn des Katholiken i. p. i. gerade die Heimatssehnsucht von seiner armen Diaspora her erschließen mochte. Wenn der Fritzische Husar aus Bürgers Leonore — nur zu lebendig — in seine Vaterstadt einreitet, um die Braut mitzunehmen ins nüchtern kalte Berlin, so gibt das bloß einen ‚lustigen Krieg‘, und alles geht gut aus —. alles! Schade nur, daß dabei auch aus ‚Des Pfarrers Tochter von Taubenhain‘ etwas von Bürger hineingekommen ist, von der

schwülen Atmosphäre des Katerstiegs in der Juninacht. Gewiß das soll nur den Fehltritt überhaupt begreiflich machen. Aber es handelt sich doch dabei nicht um ein Ringen der Leidenschaft gegen Not und Tod, sondern um die Ungeduld vor einem Alltagshindernis. Und wenn's dem wohl oder übel nachgebenden Vater gar als ‚ein guter Witz von Gott Vater' gilt, so ist's mir doch, als habe der Maler da — ohne innere Notwendigkeit — ein Klümpchen unreiner Erde, das ihm in den Pinsel gekommen, mit in sein taufrisches Bild vermalt. Wäre sonst makellos, ein entzückendes Kleinod feinster deutscher Kultur geworden. Wenn's aber bei Herwig so ausnahmsweise einmal trotz ernster Selbstkritik und strengen Verantwortlichkeitsgefühls in der dämonischen Lust des Schaffens überquillt, den klaren Spiegel trübt und ins allzu irdische Tiefland niederrinnt, so wollen wir uns dadurch nicht beirren noch vergrämen lassen, wollen es vielmehr als Beweis dafür nehmen, wie erdkräftig stark der Quell ist, aus dem diese Wasser sprudeln, und uns ihrer selbstreinigenden Macht getrösten.

Daß Herwig ganz gewiß nicht sittliche Lässigkeit zur Last fällt, daß ihn auch als Dichter ernste Glaubensfragen aufs tiefste bewegen, das bewies gleich, wenn's noch eines Beweises bedurfte, seine nächste Erzählung, die neuzeitliche Legende ‚Sankt Sebastian vom Wedding' (J. Kösel, Kempten 1921), zuerst im Jahrgang 18 veröffentlicht. Wie in den ‚geistlichen Spielen', die gleich den patriotischen neben seinem epischen Schaffen hergingen, versetzte er nach Art der Mysterienspiele des Mittelalters das religiöse Geschehnis in die eigene Zeit, und das ist ihm hier wunderbar überzeugend gelungen. Zwei Fäden aus früheren Werken nimmt er auf: Julians Sorge für die Verkommenden aus dem ‚Schlachtfeld' und der warmgläubigen Dorothea Sendung ins vernunftkalte Berlin aus dem ‚Sextett'. So geht sein Sebastian aus der friedlichen Regel des Klosters im Süden zu den Ärmsten der Armen, Verbrechern und Dirnen der Nachkriegszeit zum Helfen und Retten und zum Martyrium unter den ‚Wölfen' des Arbeiternordens — ein armer Franz und doch ein anderer, gar anders auch als der ‚Santo' Fogazzaros — der Heilige unserer Tage, nach dem die verzweifelnde Menschheit schreit. Ein kühner Versuch, doch mir scheint er geglückt, weil er mit heißem Herzen und reifem Können unternommen wurde. Auch er ist echt katholisch und echt deutsch, und wir können von der vollen, schaffensfrohen Manneskraft dieses katholischen deutschen Dichters gewiß die besten Gaben noch erwarten.

# Lebenserinnerungen eines Arztes
## Von Georg Sticker

Robert Mayer, Ignaz Semmelweiß, Rudolf Emmerich, von ihren Zeitgenossen verkannt, von Fachgenossen verhöhnt, bestohlen, totgeschwiegen, haben müde und gebrochen dem sonnenlos gewordenen Leben den Rücken gekehrt. Sie zu beklagen, ist menschlich; sie als Märtyrer der Wissenschaft zu feiern, hat wenig Sinn. Nicht, was wir gelitten, sondern was wir geleistet haben, beschäftige die Nachwelt. Auch die lebendige Mitwelt hat bessere Aufgaben, als sich in eigene und fremde Leiden zu vertiefen. So denkt der Lebensfreudige. So dachte der junge Stürmer, der im Jahre 1892 auf dem Chirurgenkongreß zu Berlin seine geniale und segensreiche Erfindung der Infiltrationsanästhesie

mitteilte und von achthundert Chirurgen unter Anführung des Präsidenten *Bardeleben* vor den Augen seines ehrfürchtig geliebten Vaters zum Tempel hinausgejagt wurde. Der Vater glaubte, den betäubten Sohn trösten zu müssen: „Karl! Die Kerls sind ja ganz und gar verrückt. Komm! wollen zu Hiller gehen und eine Flasche Sekt trinken. Recht kriegst du ja doch!' — Karl bekam recht. Er hat sich seine Zukunft nicht verbittern lassen; darum nicht, weil sein Vater, der alte Weise von Stettin, an ihn glaubte und weil er selber an sich glaubte; er hat sich aus der Nacht der Unterdrückung unverzagt und rasch herausgearbeitet zum Licht allgemeiner Anerkennung und hat die Genugtuung gehabt, daß *Ernst von Bergmann* sich schon im zweitfolgenden Jahre der guten Sache annahm und später *Schleichs* Anästhesie als die erste deutsche Großtat in der Chirurgie bezeichnete. Er hat als forschender Mediziner und wirkender Arzt weiter gesät. Mit sechzig Jahren schaut er rückwärts,* beglückt und dankbar auf seine Vergangenheit, auf sein ferngerücktes Heimatparadies, auf Kindheitsglück, Schülerfreuden, Studentenstreiche, frohe Lernzeit und gesegnetes Wirken; er sieht sich als verwöhntes Kind, als heiteren Jungen, als Dichter, Sänger, Cellospieler, Komponist, Maler, Naturforscher und Arzt, als Freund, Gesellschafter, getreuen Liebhaber und Gatten. Aber sein Buch spricht nicht allein vom Verfasser; mehr noch von der weiten und reichen Umwelt, die ihn geboren, getragen und erzogen hat; von der besten aller Mütter und den geliebten Geschwistern, Vettern, Basen; von dem allerliebsten Schulmädchen, dem der Vorschüler die in den Schnee gefallenen Bücher aufhob, mit dem festen Entschluß, es zu seiner Braut zu ernennen, und das später seine Frau geworden ist; von den Musiklehrern *Karl Löwe* und *Ferdinand Ölschläger*, vom Familienonkeldoktor *Boysen* in Stettin, vom Konrektor *Freese* in Stralsund, zu dem ihn heute noch Heimweh zieht; vom Stadtschreiber *Gottfried Keller* in Zürich, der bei einer Sängerübung von des Korpsstudenten und Sängers *Schleich* Trinkfestigkeit einen so tiefen Eindruck bekam, daß er seine Bekanntschaft suchte: ‚Wo ist der Dütsche, der so wunderherrlich suffe cha?' und dann alle paar Wochen mit dem Ahnungslosen pokulierte; von *August Strindberg*, an dem er ebenso das faustische Kämpfen um den Sinn des Lebens und den Ernst naturwissenschaftlichen Forschens zu bewundern wie die ruhige Würde einer gewaltigen Persönlichkeit zu verehren in langem Verkehr Gelegenheit fand; insbesondere aber von den Männern, die ihn zum Arzt als Führer, Lehrer und Fachgenossen gebildet haben. Die leuchtenden Erinnerungen an diese und andere Männer werden hier und da durch merkwürdige Schlagschatten gehoben; so bei Begegnungen mit dem allmächtigen Medizinminister *Althoff*, der dem jungen Arzt beim Schmollistrinken schon für die nächste Woche die erste Professur für Chirurgie in Berlin und noch alle übrigen chirurgischen Residenzen anbietet, sich aber merkwürdigerweise später keiner Versprechungen mehr erinnert; mit Althoffs Küster, dem höchst seßhaften langjährigen Hemmschuh jedes schönen Fortschrittes; mit Generalärzten, die lieber Generäle als Arzte sein wollten, usw. — alle diese Schatten verblassen auf der Höhe eines reichen Menschenlebens im stillen Glanz unendlicher Dankbarkeit gegen Gott, gegen gute Gesellen und ein gnädiges Glück. Der darf wohl sein Glück loben, der ohne jede Neigung zum Musterknabentum die

---

*Carl Ludwig Schleich. Besonnte Vergangenheit, Lebenserinnerungen. Ernst Rowohlts Verlag, Berlin 1921, 343 Seiten, 10 Bilder. Geh. 40, geb. 50 Mark.

silberne Staatsmedaille für Fleiß und gute Sitten, die nur alle zehn Jahre verliehen wird, als Primaner erhielt, sie abweisen wollte und im Würfelspiel mit den Mitschülern zum zweiten Male gewinnt; der bei völligem Mangel an Stetigkeit dank seiner vielseitigen Begabung unter der Leitung seines unendlich geduldigen Vaters und nachsichtiger Schätzung großer Lehrer sein medizinisches Wissen und Können erlangt, wider Erwarten ohne Stolpern durch die Examina in Greifswald und in Berlin kommt, dem Klub der Resignierten und Haschischspritzer mit glatter Not entrinnt, in Zusammenkünften der geistigen Zigeunerschaft nicht verödet und ein guter Arzt wird und bleibt.

Schleichs vielseitige Anlagen waren anfangs ein großes Hindernis für die Wahl einer ernsten Lebensarbeit und insbesondere für die Entscheidung zur ärztlichen Tätigkeit, wozu ihn väterliche Bitte und Vorbild des Vaters bestimmte. Daß er überhaupt Arzt geworden ist, verdankt er der endlosen Liebe und Nachhilfe seines Vaters. Der hat es verantwortet, obwohl er sicher wußte, daß man niemandem raten, geschweige ihn überreden soll, Arzt zu werden, und auch wohl Sondereggers Warnung kannte: Wenn einer Arzt werden will, so mahne ihn ab; will er es dennoch werden, so mahne ihn wiederholt und eindringlich ab; kommt er aber zum dritten Male, dann gib ihm deinen Segen, insofern der etwas wert ist; er kann ihn brauchen! — Vater Schleich, selber Arzt mit Sinn und Herz, gab den Segen ungebeten; er sah, daß sein Junge die Anlage zum Arzt hatte. Zunächst das angeborene große Gefühl des Mitleids, das zum Arzt beruft; dann den sittlichen Ernst, der die Sinnlichkeiten, die Ehre und das Geld beherrscht; ferner die Wißbegier, den Fleiß und die Geduld, ohne die auch der beste Unterricht in der Medizin vergeblich bleibt; endlich die hellen Augen, die feinen Ohren und zwei sichere Hände, von denen die glückliche Anwendung des Erlernten abhängt. — Die Anfänge des Studiums wurden schwer überwunden. Schon beim Eintritt in die Vorhallen der medizinischen Wissenschaft empfing der junge Student einen geradezu schaurigen und abstoßenden Eindruck. Die Unsauberkeit im Anatomiesaal, das Umherliegen von zerschnittenen Verstorbenen, die Roheit der Leichendiener, die Wühlarbeit der Medizinmäuse in den bisher nie geschauten inneren Teilen; nun erst die rohe Tierschlächterei im physiologischen Seminar. Es war aus mit der Begeisterung des Jünglings: ‚Aus Mitleid wollte ich Tor ein Arzt der Leidenden werden, und hier stand ich entsetzt vor einer Lehrstätte, ja einem Kultus der grausamsten Gleichgültigkeit gegen Leiden und Tod.‘ Das geduldige Zureden des Vaters half auch hier und hat immer wieder geholfen, wenn der Junge unschlüssig wurde, auf Nebenwege geriet, ausreißen wollte. Auch ließ ihn der nähere Verkehr mit weltberühmten und scheinbar kalten Männern geheime Züge tiefer Menschlichkeit und Herzensklugheit sehen, die mit der äußeren Erbarmungslosigkeit der abgezogenen Wissenschaft versöhnten; der gestrenge Virchow, der vornehme Langenbeck, der rauhe Bergmann, der kluge Ehrlich hatten mehr als nur Verstand, Wissen und Können, wenn sie auch ihr Herz nicht so frei trugen wie ein junger Brausekopf; und der junge Schleich hatte mehr Verstand und Tiefe, als er selber dachte. Er ist ein guter Arzt geworden. Das bezeugen die zahlreichen Kranken, die sich ihm anvertraut haben; das bezeugt die gegenwärtige Ärzteschaft, die ihn einen Pfadfinder ersten Ranges nennt; das bezeugt er selber unbewußt in Erfahrungssprüchen, die sich hier und da in seinen wissenschaftlichen Werken finden. Wie wahr und schön ist das Geständnis in seinem Buch ‚Schmerzlose Operationen‘: Der Arzt selber vermeidet

für sich die Narkose, wo er nur irgend kann. Nun, das sollte man mit seinen Kranken ebenso machen. Denn das, was den Arzt am besten zu seinem Berufe befähigt, das ist jenes Maß von Phantasie, welches es ihm ermöglicht, sich jeden Augenblick in die Lage des Leidenden vor ihm zu versetzen und seine Hilfeleistung danach zu gestalten, wie er sie für sich selbst in der Seele und an Stelle des Patienten auf das lebhafteste fordern möchte. Da wird man oft in der Lage sein, einem Kranken die Narkose zu widerraten, weil ihre Gefahr in keinem Verhältnisse steht zu der Geringfügigkeit des Eingriffes, für welchen der Schmerz erspart werden soll. — Das ist ein gutes Wort und ein guter Rat. Besser noch war die Tat, die zu diesem Rat berechtigte, die Erfindung einer schmerzlosen Operationsmethode, die in der Hand des Könnenden jede Gefahr ausschließt, und in neun von zehn Fällen die gefahrvolle Chloroformnarkose und Äthernarkose ersetzt. Sechs Jahre nach der Veröffentlichung seiner Erfindung durfte Schleich sagen, es sei wohl kein Zufall, daß in den Reihen der nach seinem Verfahren von ihm operierten Kranken sich die stattliche und weiterwachsende Zahl von hundert und dreißig Ärzten befand.

Schleich glaubt in der Medizin der Zukunft eine unpersönliche methodische Behandlungsweise vorauszusehen, die nicht mehr wie bisher im sorgfältigen Beobachten und Behandeln des einzelnen die größte Kunst finden werde, sondern ganz generell vom Laboratorium aus heile, nach Ehrlichs Methode, so wie es symbolisch weiland Schäfer Ast aus dem Haarbüschel getan habe. Wir wollen das gut sein lassen und einem genialen Chirurgen nicht anrechnen. Gewiß ist dieses, daß Schleichs persönliche Nah- und Fernwirkungen zu den freundlichsten, seine heilkünstlerischen Entdeckungen und Wegweisungen zu den bedeutendsten unserer Zeit gehören. Der beneidenswerten Prinzenerziehung, die er als Student und junger Arzt genossen hat, ist er würdig geworden durch seltene Leistungen und ebenso seltene Dankbarkeit. Seine Lebenserinnerungen lesen Ärzte und Nichtärzte mit hohem Genuß.

# Eine Geschichte der religiösen Dichtung in Deutschland / Von Johannes Hönig

Wer die Absichten „Hochlands‘ kennt, der weiß, wie sehr wir eine ‚Geschichte der religiösen Dichtung in Deutschland‘, wie sie A. Kober* als ‚einen Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der deutschen Seele‘ unternommen hat, begrüßen. Aber gerade deshalb werden wir uns bei einem solchen Werke, das als erstes seiner Art zugleich auch ein Wagnis ist, nicht mit geistvollen Überblicken und stofflichem Reichtum begnügen, sondern wir werden bei liebevollem Eingehen auf die Absichten des Verfassers zugleich auch prüfen, inwieweit das Buch den Anforderungen entspricht, die wir selbst dann noch stellen müssen, wenn sein Urheber sich von uns in grundlegenden Voraussetzungen der Weltanschauung unterscheidet. Zur sorgfältigen Prüfung liegt um so mehr Anlaß vor, als ich, ohne die besondere Absicht dieser Feststellung, beiläufig mehr als vierzig Druck- und Flüchtigkeitsfehler fand, die zum Teil mit Eigennamen,** Büchertiteln*** und

* Essen 1919, G. D. Baedeker, gr. 8°, X und 348 S.

** Handel-Mazetti [282, 346], Niebelungen [272], Nitzsche [330].

*** S. 289 bei R. J. Sorge: „Guntmar, die Schule des Propheten“, dagegen

landläufigen Begriffen* willkürlich umspringen oder gar in wiederholten Fällen das grammatische Gefüge der Sätze stören. Das läßt darauf schließen, daß auch geschichtliche Angaben nicht immer mit jener Sorgfalt behandelt sein werden, die einem Werke von Kobers Absichten und Ansprüchen gebührt. So ist (249) Johann Martin Millers, des Hainbündlers und späteren evangelischen Predigers zu Ulm, rührselige Klostergeschichte ‚Siegwart' dem Stürmer und Dränger Maler Müller zugeschrieben. Und doch hätte gerade dieses frömmelnde Gegenstück zu Goethes Werther, das in der Zeit der Empfindsamkeit als Religionsersatz hingenommen wurde und viele Herzen fieberhaft erglühen ließ, Gelegenheit geboten, in eingehenderer Darstellung den Unterschied aufzuzeigen zwischen religiöser Mache und wirklicher, wenn auch in kirchlichem Sinne abwegiger Religion, wie sie sich in Werthers Naturgefühl offenbart. Wenigstens hätte das im Sinne von Kobers Buche gelegen, da er seinen weitgespannten Religionsbegriff aller Kirchlichkeit entkleidet, während er andererseits geistliche Dichtungen kirchlichen Gepräges, die von ihren Verfassern fraglos religiös gemeint sind, von seinem Buche ausschließt oder doch nur beiläufig behandelt, sofern er glaubt, daß ihre religiöse Bedeutung mehr stofflicher als ideeller Art ist; denn er hält ‚geistliche Dichtung nicht für identisch' mit religiöser.

Ehe ich jedoch auf die Grundrichtung des Werkes und Einzelheiten der Auffassung näher eingehe, muß noch ein Wort über die von reichlichem Selbstbewußtsein zeugende ‚Vorbemerkung' und die dort begründete äußere Anlage des Buches gesagt werden. Kober erklärt, er habe Literaturangaben vermieden, weil es nicht sein ‚Ehrgeiz war, aus 99 alten Büchern ein hundertstes zu machen', aber er beteuert: ‚Gelesen habe ich alle Darstellungen der hier in Betracht kommenden Persönlichkeiten, Zeitabschnitte und Probleme.' Den Beweis hiefür — und es ist nicht wenig behauptet — hätte Kober uns nicht schuldig bleiben sollen, und wenn auch eine ebenmäßige, stofflich nicht zu belastende Darstellungsweise es verbot, die Gewährsmänner für Stoff- und Urteilsfindung im einzelnen anzuführen, so hätte doch ein vorausgeschickter oder angehängter Schriftennachweis dem schönen Eindruck und Selbständigkeitswert seiner Arbeit nicht Abbruch getan. Wenn das Werk sich methodisch ‚als ein Novum darstellen, andererseits in nuce die modernen Methoden der Literaturwissenschaft, Philologie, Psychologie, Philosophie, Ästhetik und Historie enthalten' muß, so ist man — immer im Hinblick auf die Gepflogenheiten und Errungenschaften der neueren Wissenschaft — auf eine literarische Übersicht geradezu gespannt. Wie hinfällig aber jene Erklärung Kobers ist, daß er alles, was in Betracht kam, gelesen habe, geht aus folgendem hervor: In dem letzten Kapitel ‚Religion und Philosophie 1700—1900', das mit seinem Abschnitt ‚Religion und Dichtung der Gegenwart' bis in unsere Tage hineingreift, zeigt sich, daß Kober von jener Bewegung, die man als den katholischen Literaturstreit bezeichnet, nie etwas gehört hat. Es ist nicht anzunehmen, daß er auch nur eines der den ganzen gebildeten Katholizismus aufwühlenden Bücher, etwa Karl Muths ‚Wiedergeburt der Dichtung aus dem religiösen Erlebnis' (Kempten 1909), das schon stofflich hierher gehört, in der Hand gehabt hätte. Die Namen der katholischen Dichter, die er für die neuere Zeit anführt, beweisen, daß er schwerlich einmal einen Jahrgang einer der führenden Zeitschriften katholischer Weltanschauung zu Rate gezogen hat,

S. 291: „Guntwar oder die Schule eines Propheten", S. 289 „Saul" statt „König David", S. 274 „Emanuel Christ" statt „Emanuel Quint".

* S. 274 „episch" statt „dramatisch", S. 277 „dysionisch" statt „dionysisch".

aber wohl auch keine Literaturgeschichte katholischen Gepräges oder ein Jahrbuch des ‚Literarischen Ratgebers für die Katholiken Deutschlands'. Wer aber ein Buch von der deutschen Seele und der religiösen Dichtung in Deutschland schreibt, der darf unmöglich übersehen, daß sich die deutschen Katholiken, die mit Einschluß der österreichischen Stammesbrüder fast die Hälfte aller Deutschen ausmachen und, weltanschaulich gesprochen, die stärkste und geschlossenste Gruppe im ganzen deutschen Vaterlande bilden, in ihrem religiösen Drange voll und ganz nur dort äußern können, wo sie, gestützt auf katholische Verlagsanstalten und katholische Zeitschriften, zu gleichstrebenden und gleichgestimmten Seelen sprechen können. Wer aber von denen, die Mitkämpfer sind auf diesem Boden, hält es für möglich, daß außer Enrika von Handel-Mazzetti, Sorge, Hansjakob und der Freiin von Krane als neuere katholische Dichter, die mit religiösen Dichtungen und Erlebnissen für Kober in Betracht kommen, nur Pfannmüller, Eschelbach, Gondlach, Klarmann und ‚das fromme Buch des eitlen Hermann Bahr' genannt sind, während Namen wie Ernst Thrasolt, Gaudentius Koch, Ilse von Stach, Marie Herbert, Ilse Franke, Franz Eichert, Richard Knies, Joseph Seeber, Tony Eick, Eduard Hlatky, Christoph Flaskamp, Heinrich Lersch, Jakob Kneip gänzlich fehlen!

Und doch wäre es wohl ein Unrecht, wollte man annehmen, daß Kober alle diese absichtlich weggelassen habe oder mit Vorbedacht an ihnen vorbeigegangen sei. Er kennt sie eben nicht, und die Art, wie er seinen Stoff zusammenbrachte, hat ihm diese vielen, deren Zahl willkürlich zusammengestellt ist und leicht noch ergänzt werden könnte, von denen aber jeder Name wohl die Bedeutung eines Pfannmüller, Gondlach und Klarmann für Kobers Problem bei weitem überragt, nicht entgegengeführt. Denn bei allem, was an dem Buche negativ erscheint, darf doch gesagt werden, daß Kober den Katholiken dort, wo er sich aus eigener Kenntnis mit ihnen beschäftigt, ohne sichtliche Voreingenommenheit gegenübersteht, ja daß er sich mit manchen Katholiken der früheren Zeit, wie mit Annette von Droste, der Fürstin Gallitzin, ja selbst mit einem Konvertiten wie Friedrich Leopold von Stolberg, dem sonst so stiefmütterlich behandelten, liebevoll beschäftigt und so wahr macht, was er im Vorwort schön gesagt hat, daß seine Liebe zur Dichtung und zu seiner Aufgabe konfessionelle Schranken nicht anerkenne.

Gehen wir nun auf Einzelheiten ein! ‚Ein Buch über religiöse Dichtung ist ein Buch des Kampfes,' heißt es gleich zu Anfang. Das mag vom Standpunkt des modernen Menschen, der sich seinen Gott erkämpfen und erringen muß, zweifellos richtig sein, aber es trifft nicht zu auf jene Art der Geruhsamkeit in Gott und der völligen Befriedigung des Aufgehens im Höchsten, wie sie ganzen Religionen, ganzen Kulturepochen und zahlreichen Einzelmenschen zweifellos eigen war und selbst auch heute trotz aller Moderne noch eigen ist. Der keineswegs zur literarischen Unfruchtbarkeit verurteilte Zustand der Heiligkeit wird hier ausgeschaltet. Kober legt vielmehr für seine Religionsauffassung, ohne sich dessen vielleicht bewußt zu werden, einfach den protestantischen Religionsbegriff lutherischer Herkunft unter und beurteilt unter diesem Gesichtswinkel, wie mir scheinen will, auch die vorreformatorische Zeit. Hierzu stimmt, daß Eichendorff in seiner Literaturgeschichte mit Recht einmal bemerkt hat, der Protestantismus sei älter als die Glaubensspaltung, und protestantische Geister habe es im deutschen Mittelalter lange vor Luther im Schoße der Kirche gegeben. Es wäre, beiläufig gesagt, dem Werke Kobers, der von dem Vor-

handensein einer Eichendorffschen Literaturgeschichte wohl Kenntnis hat, sehr dienlich gewesen, wenn sie für die Problemlösung auch wirklich herangezogen worden wäre; denn gerade Eichendorff, dessen religiöse Bedeutung aus seiner Lyrik heraus liebevoll, eingehend und feinsinnig von Kober behandelt ist, hat in der Einleitung seiner Literaturgeschichte den Gedanken ausgesprochen, daß ‚der durchgreifendste Gesichtspunkt zur Beurteilung der deutschen Literatur . . . nur der religiöse sein' kann. Eichendorff ist auch praktisch nach dieser Auffassung verfahren und hat so seinerseits, indem er seine Aufgabe zugleich national auffaßte, ein Stück Geschichte der deutschen Seele geschrieben. Daß aber Kober Eichendorffs Literaturgeschichte kaum benützt haben wird, geht schon aus der Behandlung hervor, die er Zacharias Werner angedeihen läßt, den er, ganz im Sinne der katholikenfeindlichen Literaturgeschichtschreibung, als ‚eine Spottgeburt von Dreck und Feuer' (207) glaubt abtun zu können, während Eichendorff, der ja innerlich ganz anders geartet war als Werner, sich mit Verständnis in die seelische Zerrissenheit dieses vielfältig irrenden Gottsuchers einarbeitete.

Für einseitig, aber nicht unfruchtbar, halte ich auch Kobers Grundauffassung, daß man in den Gebilden der heidnischen Mythologie, sogar auch der alten Germanen, künstlerisch-ästhetische Formen, in der christlichen Religion aber, wie in allen wirklichen Religionen, moralisch-egoistische Wesenskundgebungen zu sehen habe. Besonders der Begriff des Egoismus, auf den Kober immer wieder zurückkommt, indem er ihn so faßt, daß er ein Ausdruck der jedem religiösen Individuum eigenen Heilssehnsucht und Heilssicherung sein soll, trifft nur die kalvinistische Auffassung des christlichen Wesens. Bei dieser Begriffsbestimmung der christlichen Religion kommt gerade der Altruismus, der jedem wahren Nachfolger Christi — Thomas von Kempens Nachfolge Christi, das gelesenste Erbauungsbuch deutschen Ursprungs ist nicht erwähnt, dagegen z. B. die Dunkelmännerbriefe — zueigen sein sollte, zu kurz. Andererseits ist es erfreulich, daß Kober jenen nicht zustimmt, die, wie es auch heute noch mit der das christliche Empfinden beleidigenden Gleichsetzung von Venus und Jungfrau Maria beliebt wird, für die Marienverehrung des Mittelalters oder andere Heiligenkulte eine einfache Motivübertragung vom Heidentum aufs Christentum annehmen.

Das erste Kapitel ‚Heidentum und Christentum' ist von 400 bis 1100 angesetzt. Hier ist beachtenswert, was über Ulfilas gesagt ist; die Zahl 450 (S. 5) aber ist falsch angegeben. Anderer Meinung wie der Verfasser bin ich, wenn er von der gotischen Bibelübersetzung sagt, sie sei ‚nicht wie die Bibel Luthers eine individuelle Neuschöpfung'. Nicht als ob ich Luthers sprachschöpferisches Verdienst verkleinern wollte; aber wer einem Volke Schrift und Literatursprache zugleich verleiht, tut individuell mehr, als wer nur eine von beiden Leistungen — und das im Hinblick auf die Kanzleisprache auch noch mit Einschränkung — erfüllt.

In dem zweiten Teil (1100 bis 1500), der ‚Die Religion des Mittelalters' überschrieben ist, finden sich feine Bemerkungen über die Ableitung des Kirchenliedes vom Volksliede, über das Kirchenlied vor Luther, treffliche Ausführungen über die mittelhochdeutsche Lyrik im allgemeinen, Walther von der Vogelweide im besonderen. Wenn Kober jedoch schreibt, daß die Beteiligung der deutschen Ritter an den Kreuzzügen ‚verhältnismäßig nie sehr groß gewesen' sei, eine Bemerkung, die man wohl auf den ersten Kreuzzug einschränken muß, so wider-

spricht er sich selber, da er später ausführt, daß Kreuzzugslieder unter dem Zwange der Zeit zu gewohnheitsmäßigen, konventionellen Äußerungen der deutschen Ritterdichter geworden seien. Er scheint mir überhaupt den Einfluß der Kreuzzüge auf den mittelalterlichen Religionsausdruck psychologisch zu unterschätzen, wie er auch in dem fleißig gearbeiteten Abschnitt über Marienminne, der mir stilistisch einer der ältesten Teile des Buches und, nach seinen Fachabkürzungen zu schließen, für eine germanistische Zeitschrift gearbeitet zu sein scheint, mit dem Herzen nicht dabei ist, so daß der Leser im Stofflichen zu ertrinken droht.

Der Begriff der Mariendichtung, der z. B. bei der Behandlung Eichendorffs in Kobers Ausführungen so lichtvoll geklärt erscheint, ist Seite 63 zu eng gefaßt, und widerspruchsvoll ist es gar, wenn Seite 62 gesagt wird, daß die Mariendichtung ‚mit der Reformation ihr Ende findet', während Seite 86 das Gegenteil ausgeführt wird und Seite 93 der Satz zu lesen ist: ‚Die Sammlung Prs. — gemeint ist Procopius von Templin (1609 bis 1680); wie unschön diese Abkürzung in einem ästhetisch gewollten Buche! — bedeutet nicht das Ende der deutschen Mariendichtung überhaupt.' Für ungerecht halte ich es, wenn der Verfasser dem Parzival Wolframs, denn diesen meint er wohl mit der Gralsdichtung (S. 44), ‚lediglich eine ästhetische Gestaltung', aber keinen religiösen Wert zuerkennt.

Überhaupt fehlt es gerade diesem zweiten Kapitel, da es in der Hauptsache von Dichtungen und Dichtern spricht, die nicht einmal dem Germanisten jederzeit geläufig sind, geschweige denn dem nichtfachmännisch vorgebildeten Liebhaber der Dichtung, an Anschauung. Hier wünscht man sich ein ähnliches Buch, wie es der Breslauer Domvikar Karl Jakubczyk mit seiner Sammlung ‚Denk Jesu nach! Ausgewählte deutsche Christusgedichte aus allen Jahrhunderten' (Freiburg, Herder, 1920) mit einer literarhistorischen Einleitung vorgelegt hat. Seine geschickte, freilich im Urteil vielfach auf fremden Beobachtungen fußende — was der Verfasser dankbar anerkennt — Übersicht von 49 Seiten über die gesamte deutsche Jesusdichtung kann sehr wohl als vorläufige, doch ungewollte und in ihrem stofflichen und problematischen Umfange eingeschränkte katholische Ergänzung zu Kobers Buch angesehen werden. Die Sammlung gibt auch, ohne den ästhetischen Genuß der Gedichte zu stören, in vorbildlicher Weise Auskunft über die vom Herausgeber benutzten Quellen.

Mit dem dritten Kapitel, das ‚Reformation und Gegenreformation' heißt und die Zeit von 1500 bis 1700 umfaßt, beschwingt sich Kobers Stil, der, von manchen grammatischen Fahrlässigkeiten abgesehen, ein Zeugnis bedeutender schriftstellerischer Begabung darstellt, da er eine außergewöhnliche Fähigkeit zur Charakteristik und zur Herausarbeitung von Gegensätzen offenbart. Das macht die Lesung streckenweise zu einem hohen Genuß. Mit Liebe, aber nicht mit Übertreibung umschreibt Kober die religiöse Bedeutung Luthers; neben aufrichtigen Worten auf Seite 111 berührt den Katholiken wohltuend die objektive Feststellung (97 f.):

‚Zweifellos besteht das Luthertum zunächst nur in dem Negativen einer Opposition gegen gewisse Lehren, also geistig begriffliche Sätze, des Katholizismus. Die Ablehnung des ganzen heilvermittelnden Apparates bedeutet eine Beschränkung des Stilreichtums der religiösen Betätigung. Es fehlt von nun an die Möglichkeit, von der Betätigung des eigenen Gebets, der Frömmigkeitsübungen überhaupt eine objektive Bildvorstellung zu haben. Der Fromme

sieht sich nicht mehr beten im kostbaren Rahmen der Kirchenvorstellung, der Gebetsvorstellung fehlt die große Linie des traditionellen Kirchengemäldes. Der Wille, von gewissen äußeren Formeln zu befreien, erklärt das Fehlen Marias und der Heiligengestalten im Protestantismus. Ich habe darauf aufmerksam gemacht, daß diese Figuren durchaus nicht nur Erfindungen der Dogmatik sind, daß sie vielmehr der stilistische Ausdruck gewisser Empfindungen sind. Ihr Fehlen in der neuen Lehre bedeutet also tatsächlich den Verlust von Erlebnismöglichkeiten.' Und Seite 99 heißt es richtig: ‚Der besondere Stilcharakter der protestantischen Dichtung ist farblos gegen den alten.' Das berührt sich mit dem, was (S. 122) von der katholischen Dichtung des 17. Jahrhunderts gesagt wird, die, ‚an poetischer Individualität dem Protestantismus überlegen' sei.

Es ist von katholischer Seite wohl zu heftig gegen die Behauptung gekämpft worden, daß Luther der Begründer des deutschen Kirchenliedes sei. Ich meine, man kann diese protestantische Auffassung auch katholischerseits sehr wohl vertreten. Es wird sich dabei immer um die Voraussetzung handeln, was man unter dem Begriffe ‚Schöpfer des Kirchenliedes' zu verstehen hat. Kober, der Protestant, lehnt die übliche protestantische Auffassung ab, da ihm ja gerade für jene spätmittelalterliche Zeit eine ausgedehnte Literaturkenntnis zu Gebote steht, aber er meint dasselbe, was ich gern zugestehen möchte, wenn er ausführt, daß durch die Reformation eben erst die liturgischen Bedingungen für den Gemeindegesang und damit eine volle Entfaltung des deutschen Kirchenliedes geschaffen wurden, dem sich die Katholiken für gewisse Möglichkeiten ihres Gottesdienstes später anpaßten.

Was über die Entwicklung des Theaters gesagt ist, ist literaturgeschichtlich wohl einwandfrei, aber es scheint mir nicht genügend hervorgehoben, daß durch die Glaubensspaltung herrliche Ansätze einer völkisch-religiösen Theaterkultur im ersten Grün jählings abgebrochen und die kümmerlichen Reste mitsamt dem neu erstehenden, von Kober gut charakterisierten Jesuitentheater, von einer Angelegenheit des Volkes zu einer Sondersache der Konfessionen und Schulen abgebogen wurden, bis fremde Einflüsse dem deutschen Theater seine künftige Richtung gaben.

Es ist kein schlechtes Zeichen für Kobers Buch, daß es dort am bedeutendsten wirkt, wo es sich mit bedeutenden Dichtern, mit überragenden Geistern auseinanderzusetzen und ganze Kulturströmungen zusammenzufassen hat. So sind die ersten Abschnitte des letzten Kapitels, das mit Gellert und Klopstock beginnt und dann unter dem Begriffe der Aufklärung Hamann und Herder, unter dem der Humanität Lessing, Goethe und Schiller zusammenfaßt, Gipfelpunkte des Werkes. Von hier aus kann die religiöse Bedeutung dieser Männer auch dort, wo sie auf den ersten Blick negativ erscheinen könnte, in weiter Schau übersehen werden, allerdings mit der fast bis zur Zersetzung des Religionsbegriffes weitherzigen Auffassung Kobers.

Es zeugt von künstlerischem Verständnis für die formalen Probleme der Gegenwartsdichtung, daß der Verfasser in Klopstock mehr sieht, als eine oberflächliche Literaturgeschichtsauffassung gemeinhin aus ihm macht. So legt er auch Wert auf Klopstocks Dramen, die mir hier durch die Ausführungen über den ‚Tod Adams' in gänzlich neuem Lichte erscheinen. Fraglich aber ist es mir, ob man Klopstocks Wesenheit nicht verkennt, wenn man ihn als den ‚besten wissenschaftlichen Kopf vor Hamann, Herder und Lessing' bezeichnet und ihn gerade mit dieser Bemerkung gegen Gellert ausspielt.

Bei der Romantik wird wohl erkannt, daß sie in ihrem Universalgefühl folgerichtig ihre Anhänger zum Katholizismus führen mußte; aber, von Eichendorff abgesehen, scheint Kober die protestantischen Romantiker besser zu kennen als die katholischen; sonst könnte er wohl nicht einen Görres als einen ‚fanatischen Anhänger der katholischen Lehre' bezeichnen, von dem die duldsamen und tiefreligiösen Worte stammen: ‚Wir alle, Katholische und Protestantische, haben in unsern Vätern gesündigt und weben fort an der Webe menschlicher Irrsal, so oder anders; keiner hat das Recht, sich in Hoffart über den andern hinauszusetzen, und Gott duldet es von keinem, am wenigsten bei denen, die sich seine Freunde nennen.'

Über den Namen der Droste, Hebbels und Nietzsches erhebt sich die Darstellung noch einmal zu glänzenden Ausführungen und schöpferischen Erkenntnissen, mögen sie auch im einzelnen anfechtbar und manchmal paradox erscheinen. Das sind die festen Ruhepunkte der letzten Abschnitte. Aber wer einen Hebbel für eine Geschichte der religiösen Dichtung in Anspruch nimmt und ihn mit vollem Recht neben Nietzsche als eine Grundlage für den modernen Menschen ansieht, der sollte, wenn er schon in so bedeutender Weise einer Droste-Hülshoff gerecht wird, auf der katholischen Seite den Namen eines Friedrich Wilhelm Weber, wenigstens für ein Wellental seiner Darstellung, übrig haben und ihn nicht ganz verschweigen. Überhaupt diese Wellentäler! Hier fällt dem Verfasser das Schwimmen manchmal schwer. Eine Ferdinande von Brackel, die ergänzend noch zu den oben angeführten katholischen Namen hinzutreten muß, wird als Gegenstück zu dem Protestanten Frommel mit dem Namen der katholischen Volksschriftstellerin belegt, Alban Stolz und Kümmel aber sind überhaupt nicht erwähnt. Bei der Übersicht über die Christusdichtungen sollte Nithack-Stahns, des freireligiösen Berliner Pastors, wirklich dichterisches ‚Christusdrama' nicht vergessen werden, desgleichen nicht die große katholische Messiade Friedrich Helles.

Daß unsere Handel-Mazzetti einem Eiferer wie Schönherr vorgezogen wird, macht dem Unabhängigkeitssinn des Verfassers alle Ehre. Gerhart Hauptmann erscheint wiederholt in bedeutendem Lichte, sein Bruder Karl aber und Hermann Stehr, die neben ihn gehören, wenn man will, auch der jüngere Hans Christoph Kaergel, sind gar nicht erwähnt. Und doch sind der Protestant Kaergel und der Katholik Stehr, mag dieser auch vom kirchlichen Standpunkt als irreligiös erscheinen, sicherlich religiöse Dichter im Sinne Kobers. Wie aber steht es mit Rilke, der in einem Religionsästhetizismus, wie ihn Kober ganz richtig für Hofmannsthal erkennt, schwelgt? Ist er wirklich ‚von allen modernen Dichtern derjenige, von dem jeder Unbefangene, sobald er einige der eigentümlichen melancholischen Gedichte gehört hat, sagen wird, er sei fromm'? Kober nimmt es an, denn nach ihm wird ‚die von Hebbel so heftig aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis von Gott und Mensch von diesem Lyriker des katholischen Prag zugunsten Gottes entschieden'. Demgegenüber nennt Ellen Key in ihrem Buche ‚Ein Gottsucher' Rilke einen ‚Gottmacher', denn es sei ihm wesentlich, Gott gar nicht finden zu wollen, da er wisse, daß Gott gar nicht ist, sondern erst werden soll. Gott sei Rilkes steter Gedanke, aber die Form seiner Frömmigkeit sei die ‚Gottesleugnung'.

Eine zweite Auflage wird an Kobers Werk vieles vervollkommnen müssen. Aber möge sie kommen, und möge der Verfasser einen selbstlosen Freund finden, der ihm die eingangs betonten Unzulänglichkeiten beseitigen hilft!

# Rundschau

## Zeitgeschichte

**Kulturentsühnung.** Das Buch, auf das hier hingewiesen werden soll,* ist nicht Literatur, sondern im wesentlichen ein schlichter Tatbericht. Das Selbstzeugnis eines außerordentlichen Menschen von seinem außerordentlichen Werk. Wer von dem Verfasser noch nichts wußte, erfährt durch die Anzeige auf dem Buchumschlag, daß er unter anderem grundlegende Arbeiten über die Religionsphilosophie Kants, die Leben-Jesu-Forschung, die paulinische Forschung, über Johann Sebastian Bach und über Orgelbau veröffentlicht hat. Bescheidenste Andeutung im Text läßt kaum darauf schließen, daß er außerdem, und zwar gleichzeitig, Dozent der (protestantischen) Theologie an der Universität Straßburg, Orgelspieler von internationalem Ruf, Orgelbauer, Prediger und Seelsorger war. Diese schon rein quantitativ fast übermenschliche, vulkanische kulturelle Produktivität wird unterbrochen durch den Entschluß, als Missionsarzt im afrikanischen Urwald zu wirken im Gefühl der Verantwortung der Kulturmenschheit gegenüber den farbigen Menschen. Nicht lehrend, sondern in schweigendem Handeln, heilend will Schweitzer die Nachfolge Jesu üben, unter dem Zwang der geheimnisvollen Hörigkeit, zu der sich der Forscher am Ende seiner Untersuchungen über das Leben Jesu jenseits aller bibelkritischen Skepsis bekannt hatte.

Nach Beendigung seiner medizinischen Ausbildung fuhr Schweitzer mit seiner Frau im Frühling 1913 nach Äquatorialafrika und wirkte dort in Lambarene in der französischen Kolonie Gabun viereinhalb Jahre, bis Krieg und Klima (der Europäer kann sich dort ohne gesundheitliche Schädigung nicht länger als zwei Jahre ununterbrochen aufhalten) ihn zur Heimkehr zwangen. Das Werk lebte ‚in Symbiose' mit der Pariser Evangelischen Missionsgesellschaft (zu der das Elsaß viele traditionelle Beziehungen hat), weil in deren Arbeitsgebiet, vor allem wegen der Schlafkrankheit, ein Arzt besonders nötig gebraucht wurde. Die Staatszugehörigkeit der Kolonie konnte bei der Wahl für Schweitzer dabei um so weniger in irgendeinem Sinne ausschlaggebend sein, als er seine Arbeit als eine überkonfessionelle und internationale auffaßte in der Überzeugung, ‚daß die humanitären Aufgaben in der Welt dem Menschen als solchem, nicht als dem Angehörigen einer bestimmten Nation oder Konfession nahegebracht werden müssen'. Die Mittel wurden durch den Ertrag des in drei Sprachen erschienenen Werkes über Bach, durch Orgelkonzerte und die Spenden von Freunden aufgebracht.

Was nun im Druck vorliegt, sind die Berichte, welche dieser Freundeskreis alle sechs Monate erhielt, ergänzt durch Aufzeichnungen aus der Zeit, als diese Verbindung durch den Krieg abgeschnitten war.

Die Kulturmüdigkeit der jüngsten Vergangenheit hat die Legende der Aufklärungszeit vom Paradies des Naturmenschen zu neuem Leben gebracht (man denke an Gauguins ‚Noa-Noa', an Norbert Jacques' ‚Piraths Insel', an die van-Zanten-Romane von Laurids Bruun) und uns ein Land elementarer Romantik und gesunder Urmenschlichkeit unter der Äquatorialzone vorgegaukelt, mit dem sich unsere Phantasie nur mit Neid beschäftigen kann. Schweitzer tritt diesem

* Albert Schweitzer, Professor, D. theol., Dr. phil., Dr. med., „Zwischen Wasser und Urwald. Erlebnisse und Betrachtungen eines Arztes im Urwalde Äquatorialafrikas." 4. bis 10. Tausend. Verlag von Paul Haupt in Bern. Niederlage für Deutschland: Köhler-Leipzig. 165 Seiten. Preis M. 16.50.

war? In den Kriegstagen, da erschien er vielen als Rettungsanker, um wenigstens ein künftiges Geschlecht vor der Wiederkehr erlebten Unglückes zu bewahren. Die Romantik jahrhundertelanger Tradition über Krieg und Kriegstaten war zerflossen angesichts der furchtbaren Vernichtungsarbeit einer Technik, die weit hinter den Schlachtlinien ihre grausigen Triumphe noch feierte. Übermächtige Friedenssehnsucht erfüllte die Seelen, und aus gequälter Menschenbrust rang sich der Schrei hervor: Niemals wieder!

Damals waren wir Sieger! Mehr als drei Jahre sind nunmehr verflossen, seit jenem Tage, da die Geschütze endlich verstummten, um ein Versprechen erfüllt zu sehen, eingegangen von jenen, die Waffen gegen uns führten unter der Parole, daß dieser Krieg dem Kriege gelte. Nicht wir allein waren die Betrogenen, sondern auch viele da drüben, die der Parole geglaubt und eine neue Rechtsordnung für die Welt erhofft hatten. Wir aber, die Unterliegenden, erlebten den Betrug in seiner ganzen Schwere.

Ist Völkerfriede wirklich nur Betrug? Sollen alle Theorien, die ihn gewährleisten wollen, zum alten Eisen geworfen, alle Hoffnungen auf eine Politik des Rechts als Traum und Wahn angesehen werden? Hat nicht vielmehr der Nur-Machtstandpunkt im Kriege und nach dem Krieg Schiffbruch gelitten zumal in einer Zeit wirtschaftlicher Weltweite? Und ist nicht jener Militarismus, der in allen Ländern vom Krieg eine Erneuerung sittlicher Volkskräfte erhoffte, grausam enttäuscht worden durch die Orgie von Materialismus, die über die Erde braust, das Traurigste von allem Traurigen dieser entsetzlichen Jahre?

Ausdehnung parlamentarischer Kontrolle auf die auswärtige Politik, obligatorische Schiedsgerichte, alle Einrichtungen und Garantien, die erfunden und geschaffen werden können, um Kriegsmöglichkeiten zu vereiteln, brauchen und sollen nicht abgelehnt werden, wenn sie ehrlich gemeint sind; sie werden aber wirkungslos sein und toter Buchstabe bleiben, wenn Geist nicht die tote Mechanik belebt. Es gibt nun Pazifisten, denen es heilig ernst um ihre Überzeugung ist, die jedoch in ihrer heißen Sehnsucht nach Verwirklichung ihrer Ideale die Not und die Schmach des Vaterlandes vergessen. Sie sind auch allzu bereit, jede Hand zu ergreifen, die sich ihnen entgegenstreckt, ohne danach zu fragen, unter welchen Bedingungen unser Wiedereintritt in den internationalen Völkerverkehr gewährt wird. Jedem, dem die verletzte Ehre seines Volkstums in der Seele brennt, mag er sich noch so sehr zu einem Friedensideal bekennen, wird nur den Frieden gutheißen können, der das Lebensrecht seines Volkes und die Ehre seines Landes wieder herstellt. Unser Schicksal ist auch nicht Wirtschaft allein. Das muß nicht allein den Deutschen gesagt werden, sondern auch jenen gerecht urteilenden Kreisen des Auslands, die zwar für die Revision des Versailler Diktats eintreten, aber unter dem alleinigen Gesichtspunkt seiner finanziellen und wirtschaftlichen Unmöglichkeiten. Selbst wenn es gelingen sollte, die materielle Zentnerlast auf unseren Schultern zu erleichtern, auch wenn Vernunft siegen und deutsche Wirtschaft zum Heile Europas wieder aufblühen würde, so genügt das nicht. Friede kann nur auf dem anerkannten Grundsatz voller Gleichberechtigung erfolgen, wird erst geschlossen sein, wenn auf unserer Stirn das Sklavenmerkmal erlischt und die Frage der Kriegsschuld vor ein unparteiisches Forum gebracht sein wird anstatt als Axiom behandelt zu werden, das in die Welt gesetzt wurde, um interessierten Klägern zur Eintreibung ihrer Forderungen einen heuchlerischen Rechtsgrund zu verleihen. Friede verlangt freie Selbstbestimmung aller Völker, auch des deutschen Volkes, und wenn Schwerter in Pflugscharen verwandelt werden sollen, so müssen diese Schwerter allen Händen entwunden werden. Entwaff-

nung nur eines Volkes, dessen Wehrlosigkeit alles aufgezwungen wird, ist nicht Friedensbürgschaft, sondern ein in Permanenz erklärter Kriegszustand, dessen Unsittlichkeit zum Himmel schreit.

Gleich einem erquickenden Quell sickert aus dem materiellen Sumpf dieser Nachkriegszeit ein ideal gerichteter Zug der Jugend. Ein Teil dieser Jugend hat sich der Politik abgewandt. Es ist nur zu begreiflich, daß sie sich aus dem widerwärtigen Kampf gewinnsüchtiger Interessen und aus kleinlichem Parteihader heraussehnt und nach reinerer Atmosphäre verlangt. Diese Richtung birgt jedoch die Gefahr einer gewissen Weltferne in sich, die in der Abkehr von allem Häßlichen zugleich die Berührung mit dem ‚heilsamen Staube der Erde' verliert. Der größte Idealismus hat nicht das Recht, das eigene Ich mit einer Mauer zu umgeben, die ihn vor dem brausenden Strom der Zeit schützt. Auch die Jugend darf das furchtbare Erlebnis nicht vergessen, dessen tieferer Sinn Probleme aufgeworfen hat, die die Kraft der Besten verlangen.

In Henri Barbusse's Kriegsbuch ‚le Feu' findet sich eine Stelle, wo die Überlebenden eines Angriffs den Morgen anbrechen sehen. Ein Wolkenbruch ist niedergegangen und hat das Kampffeld in Schlamm verwandelt. Fast versunken im Morast, von toten Kameraden umgeben, den eigenen Tod vor Augen, beginnen sie zu grübeln über den Sinn des Furchtbaren, das sie erleben. Es sei zu viel, man sei zu klein, um das zu erfassen, und dann kommt ein entsetzlicher Gedanke — man wird vergessen. ‚On est des machines à oublier. Les hommes c'est des machines à oublier. Les hommes, c'est des choses qui pensent un peu, et qui surtout oublient. Voilà ce qu'on est. — Ni les autres, ni nous, alors! Tant de malheur est perdu!' Diese Perspektive erscheint ihnen wie die Ankündigung eines noch größeren Unheils; es ist, als ob die Sündflut, die über sie gekommen, sie noch tiefer in den Boden herabziehen würde. Und einer schreit in Verzweiflung auf: ‚Ah, si on se rappelait.' Ein anderer sagt: ‚Si on se rappelait, y aurait plus de guerre!' Ein dritter: ‚Oui, si on se rappelait, la guerre serait moins inutile qu'elle ne l'est.' Plötzlich erhebt sich einer der Überlebenden auf die Knie, schüttelt seine von Schlammerde bedeckten Arme und schwarz wie eine große klebrige Fledermaus ruft er dumpf aus: ‚Il ne faut plus qu'il y ait de guerre après celle—là!'

Die Schatten der Toten zeugen gegen den Krieg. Aber es erhebt sich noch ein anderer Schatten aus dem mit Blut und Schlamm bedeckten Boden, der so namenlose Menschenqual trug. Riesengroß wachsen die Balken eines Kreuzes empor, an dem mit durchbohrtem Herzen Jener hing, dessen Worte mehr als je als Vorwurf, Mahnung und Hoffnung ertönen. Sein Gebot ist die Liebe. Und auch den Frieden hat Er versprochen, einen Frieden, den nur Er zu geben vermag. Dieser Friede wohnt in geläuterten Menschenherzen, aber seine Wirkung muß ausstrahlen auf Klassen und Völker, Segen bringend allen denen, die guten Willens sind.

Pauline Montgelas.

# Religion

**Leopold von Schroeders religiöse** Entwicklung versuchte ich im Januarheft (S. 507) an Hand seiner ‚Lebenserinnerungen' kurz darzustellen. Der warmherzige Nachruf, den P. Wilhelm **Koppers** im Jahrbuch des Missionshauses St. Gabriel dem Wiener Indologen widmet, nötigt mich, nochmals darauf zurückzukommen. Denn als ich schrieb, in unserer gottentfremdeten Zeit könne auch der Weg über die Upanishaden zu Christus führen, da wußte ich nicht, daß dieser Weg Schroeder in den letzten Lebensjahren sogar bis an die Pforte der

katholischen Kirche geführt hat. Die ‚Lebenserinnerungen' erzählen nichts davon; vielleicht hatte Schroeder selbst über die sich in ihm allmählich anbahnende Wandlung noch nicht genügende Klarheit gewonnen, um sich vor der Öffentlichkeit aussprechen zu können. Denn es war ein allmähliches, fast unbewußtes organisches Hineinwachsen in den Geist des katholischen Glaubens, keine sprunghafte Bekehrung, ein Lebensprozeß, keine Theorie, die sich leicht begrifflich formulieren ließe. Schon die vorangegangene Rückkehr zu der protestantischen Überlieferung seines Vaterhauses beruhte nicht auf intellektueller Erkenntnis; sie wurde Schroeder abgepreßt durch die lebendige Not der Seele. Er erzählt in seiner Bekenntnisschrift ‚Das Rufen Gottes', daß es ihn ‚niederzwang auf die Knie, im stillen Kämmerlein zu beten, zu flehen, zu schreien, das Ohr, das Herz des Vaters zu suchen... nach dem alten Gesangbuch, der alten Bibel zu greifen', während es sein Verstand ‚noch fast für unmöglich hielt, an einen Gott, an einen ewigen, erbarmenden Vater zu glauben'. Und wenn er schließlich, wie ich schon früher erwähnte, seinen Intellekt nur durch eine Theorie beschwichtigen konnte, die der Lehre von der doppelten Wahrheit ähnelt, so litt dabei doch nur sein philosophisches Weltbild Schaden — den Glauben ließ er sich nicht rationalistisch vergewaltigen. So wendet er sich z. B. in einem Brief an Koppers (vom 19. Dezember 1919) gegen die liberale protestantische Theologie mit einem Bekenntnis zu den im Johannesevangelium geoffenbarten Wahrheiten. ‚Ich meinerseits', schreibt er, ‚kann kaum diejenigen begreifen, die christliche Theologen sein wollen und die göttliche Weisheit gerade dieses Evangeliums so wenig zu fassen und zu begreifen vermögen, daß sie nichts als Skepsis oder nicht viel mehr als diese dafür übrig haben. Es mögen sehr gelehrte und scharfsinnige Philologen und Historiker sein; als rechte Theologen kann ich sie nicht anerkennen. Es fehlt ihnen der Blick für das Höchste und Wichtigste, das Verständnis für die göttliche Natur des Erlösers, die doch gerade hier sich so wunderbar strahlend offenbart.'

Durch die Berührung mit dem katholischen Leben der österreichischen Hauptstadt lernte Schroeder die katholische Kirche und ihre Einrichtungen verstehen und lieben. Manches mag dazu der freundschaftliche Umgang mit den gelehrten Patres von St. Gabriel beigetragen haben, mit denen Schroeder, der sich immer mehr der Religionsgeschichte zuwendete, wissenschaftliche Interessen verbanden — sein Werk über ‚Arische Religion' berührt sich im Grundgedanken mit P. Wilh. Schmidts Untersuchungen über den ‚Ursprung der Gottesidee' — maßgebend war auch hier nicht die Theorie, sondern das Leben. Was Schroeder am Katholizismus anzog, war die praktische Frömmigkeit. Koppers berichtet, daß er eine Zeitlang regelmäßig jeden Tag in der Heiligenlegende las. ‚Von der Schönheit dieser Übungen sprach er dem Schreiber dieses in ganz spontaner Weise mehrere Male. Tief bedauerte er, daß der Protestantismus wie so manches andere auch die Heiligenverehrung über Bord geworfen habe, die doch, richtig verstanden, so natürlich und selbstverständlich sei.' Und wie sich Schroeders Liebe zu Christus in stets hilfsbereiter Karitas auswirkte, so bemühte er sich auch, im praktischen Leben den Heiligengestalten nachzueifern. Immer mehr lebte er sich in das katholische Gebetsleben hinein, häufig nahm er auch am katholischen Gottesdienst teil; im Herbst 1919 lernte er den ‚Engel des Herrn' beten; ‚wenn er das Aveläuten vernahm, so versäumte er nicht, denselben zu sprechen.'

Neben der Heiligenverehrung hat Schroeder, wie Koppers erzählt, ‚auch für die katholischen Lehren und Anschauungen über Zölibat und geschlechtliche Enthaltsamkeit nach und nach ein großes Verständnis gewonnen.... „Früher verstand

und schätzte ich das nicht," so äußerte er sich einmal dem Schreiber gegenüber, „jetzt aber sehe ich darin etwas Schönes und Großes, etwas Bedeutungsvolles für eine religiöse Höherentwicklung sowohl im einzelnen wie im allgemeinen."'.

Bei dieser Haltung versteht es sich von selbst, daß Schroeder die unselige Glaubensspaltung aufs tiefste bedauerte. Besonders in den letzten Lebenstagen zeigte er rege Anteilnahme für alle Bestrebungen, die den Riß zu heilen versuchten. Im Januar 1920 nahm er an den Wiener Allianz-Konferenzen teil, über die er an Koppers schrieb: ‚Der Zweck derselben ist ein engerer Zusammenschluß aller evangelischen Kirchen zu besserem gegenseitigem Verständnis, zur Pflege christlicher Brüderlichkeit und Organisation gewisser gemeinsamer Arbeiten, meist karitativen Charakters. Das ist ganz schön, aber doch unvollkommen, solange nicht a l l e christlichen Kirchen sich zusammenfinden, solange das große Wort noch unerfüllt ist: Ein Hirt und eine Herde! Es ist ein kühner Gedanke, ein hohes Ideal, aber wir müssen dem doch zustreben, soviel uns irgend möglich ist.'

Als der Achtundsechzigjährige am 8. Februar 1920 in voller geistiger Frische abberufen wurde — am Tag zuvor hielt er noch wie gewöhnlich seine Vorlesungen —, ward also ein organisches seelisches Wachstum jäh abgebrochen. ‚L. v. Schroeder hat das Zeitliche gesegnet,' so schreibt Koppers, ‚bevor er voll ins alte Vaterhaus zurückgefunden. Niemand aber wird eine Übertreibung darin sehen, wenn wir sagen, daß er auf dem Wege dazu gewesen.'

Dr. Gründler.

# Geschichte

**Garcia Moreno. Zu seinem hundertsten Geburtstag.** Wenn man in dem halben Jahrhundert, das dem Ausbruch des Weltkriegs vorhergeht, nach einem christlichen Staatsmann sucht — nicht einen Staatsmann meine ich, der auch ein guter Christ ist, sondern einen, der christliche Politik macht — so findet man ihn schließlich in einem abseitigen Winkel der Welt als Leiter eines der südamerikanischen Freistaaten: Don Gabriel Garcia Moreno, Präsident von Ecuador. Hat man dann erst die Größe dieses Mannes ermessen, so kann man dem neunten Pius jenen Ausruf nachempfinden: ‚O wenn dieser Mann ein mächtiger König wäre!' Dem neuzeitlichen Katholizismus fehlt es gewiß nicht an öffentlichem Wesen, wohl aber sind die öffentlichen religiösen Charaktere selten. Das Los der Heiligkeit scheint in unseren Tagen vorzüglich Klosterfrauen gefallen zu sein. Die heiligen Ritter und Könige der alten Zeit, die noch Geschichte gemacht haben, sind ausgestorben. Gewiß, Gott erwählt das Schwache. Doch wenn sich einmal das Starke ihm nicht sperrt, vor ihm schwach wird, um von ihm überhöht zu werden, dann ist es ein Schauspiel für Engel und Menschen. Dieses Schauspiel, hinreißend wie ein Heldengedicht, bietet das Leben Garcia Moreno's, dessen hundertsten Geburtstag seine Heimat im Dezember feierlich begangen hat.

Garcia Moreno stammt aus einem alten kastilischen Geschlecht. Während sonst unter der Äquatorsonne die andalusische Anmut die kastilische Strenge in diesem Kreolenvölkchen besiegt hat, ist Garcia jeder Zoll ein Kastilianer, ein Hidalgo geblieben: schlank und sehnig, das mächtige Haupt rund und edel geformt, die breitgewölbte Stirne gedankenvoll und rein und eisern zugleich, das Haar vom Übermaße des Erlebten früh gebleicht, dazu der Kontrast der dunklen Augen, voll jugendlichen Feuers und mystischer Glut, und wieder eine Überraschung: der nüchterne, englisch-weltmännische Schnitt des Bartes. Man mag den geistigen Stammbaum dieses lateinisch-amerikanischen Staatsmannes bis auf den Spanier Seneca und dessen

stoische Maxime: ‚Esto vir‘ zurückführen. Die Szene, da Don Gabriel sich mit weißglühendem Eisen eine Wunde, die ihn hindert, in die Schlacht zu ziehen, eigenhändig, da die Ärzte sich weigern, ausbrennt, könnte auch bei einem antiken Autor stehen und von einem römischen Staatsmann und Adepten der Stoa handeln. In Wort und Geste prägt sich bei Garcia der stolze Individualismus des Spaniers aus. ‚Ich schwöre, daß ich das Vaterland gerettet habe trotz Ihrer Kongresse,‘ das bietet er dem Parlament, als er beim Ablauf seiner ersten Präsidentschaft Rechenschaft ablegt. Und dieser stolze Mann beugt sich vor Gott, da er ihn einmal erkannt hat, und ordnet sich willig seiner Kirche ein. Er ist in katholischer Tradition groß geworden; als junger Politiker schreibt er eine ‚Verteidigung der Jesuiten‘, in der er freimütig bekennt: ‚Ich bin Katholik und bin stolz darauf, aber ich kann mich nicht zu den eifrigen Christen zählen,‘ das aber heißt, er hatte seit seinem 18. Jahre die sakramentale Verbindung mit der Kirche verloren. Der Katholizismus war für ihn wie für viele Konservative Südamerikas, dessen kirchliches Leben, vom alten spanischen Regime in den Dienst des Staates gezwungen, verkümmert war, eine kulturelle, politische und gesellschaftliche Denkform, bis ihn in Paris, wohin er 1854 als politischer Verbannter ging, die Gnade traf. Seitdem das Samenkorn des mystischen Lebens mit dieser ‚Bekehrung‘ in ihn gesenkt ist, wächst es — Einblick in dieses Wachstum gewähren Einträge, die man in seiner zerlesenen ‚Imitatio‘ gefunden hat: ‚Ich will es mir angelegen sein lassen, mich so viel als möglich in der Gegenwart Gottes zu halten‘ — wächst am inneren Widerstand seines Naturells: ‚Ich will stündlich sagen: Ich bin schlimmer als ein Dämon... Jeden Morgen will ich um Demut bitten‘ — und reift zur blutigen Ernte eines in mystischer Schau vorausgenommenen und freudig bejahten Todes für Christus. Wie in der von der pantheistischen Versuchung freigebliebenen Mystik Spaniens das aktive Element vorherrscht, so ist auch Garcia Moreno ein Mystiker der Tat. Das Abenteuerliche, das dieser Konquistadorennatur im Blute liegen muß, ist bei ihm, stets sinnvoll, in die sittliche Tat mit aufgenommen. In jungen Jahren aufgefordert, die Geschichte Ecuadors zu schreiben, antwortet er: ‚Es ist besser, sie zu machen.‘

Und Garcia Moreno hat ein gut Stück Geschichte gemacht. Die junge Republik, deren Freiheit so viele Jahre zählte als ihr Präsident, war von Kämpfen um Personen und Ideen zerrissen. Ein zweiter Juvenal, brandmarkte Garcia, der eben seine mathematischen, philosophischen und juristischen Studien beendet hatte, in Vers und Prosa in seinen Blättern, der ‚Geißel‘, dem ‚Rächer‘ und dem ‚Teufel‘, die Schäden des Staats und der Gesellschaft. Er bekämpft den Diktator Flores und macht ganz Amerika mobil gegen dessen Versuch einer spanischen Restauration. Er bekämpft die Militärdiktatur des Radikalen Urbina, der, ein Intrigant und Geist der Verneinung, zeitlebens sein Gegenspieler bleibt. 15 Jahre streitbarer Opposition gehen dahin, unterbrochen durch eine Studienreise nach England, Frankreich und Deutschland und durch Garcias Pariser Verbannung. Heimgerufen, wird er Bürgermeister der Hauptstadt Quito, Rektor ihrer Universität, Senator des Staates, kämpft im Parlament, kämpft auf dem Schlachtfeld gegen die Aufständischen, unterliegt, siegt und ist Herr der Lage. 1861 beginnt seine erste vierjährige Präsidentschaft, 1869 seine zweite. Die Diktatur des besten Bürgers. Mit eiserner Faust zwingt er die Hydra der Militärrevolten nieder. ‚Ich will, daß der schwarze Rock über dem bunten stehe. Entweder wird mein Kopf aufgespießt oder die Armee kehrt zur Ordnung zurück.‘ Und er läßt rebellische Generäle auspeitschen und

füsilieren. Grausamkeit warf man ihm vor. Als einmal von der Starkmut die Rede war und man ihn fragte, welches wohl der heroischste Akt dieser Tugend sei, antwortete er: ‚Das Todesurteil über einen Schuldigen fällen, gezwungen sein, gegen das großmütige Aufschreien des Herzens anzukämpfen, das Barmherzigkeit verlangt.' Dieser Staatsmann sieht seinen Weg vor sich und läßt sich durch kein Gesetz und keine Abstimmung von ihm abdrängen und wenn er ihn nicht weitergehen kann, so ist er entschlossen zu erklären: ‚Vor die Wahl gestellt, den Staat zugrunde zu richten oder das Gesetz zu verletzen, lege ich die Regierung nieder.' Garcia Moreno war unberührt geblieben von der ‚endemischen Krankheit des Jahrhunderts', wie er die Charakterschwäche nennt. Er bringt in die zerrütteten Finanzen des Staates Ordnung, er schränkt die Kosten der Verwaltung ein, rüttelt die Indolenz der Bürokratie auf, verfolgt Korruption und Schmuggel, setzt einen Rechnungshof ein, den er persönlich überwacht. Schulden und Steuern vermindert er zugleich und baut dabei Eisenbahnen, Brücken und Straßen hoch über die Cordilleren. Er gründet Schulen, ein Polytechnikum, ein astronomisches Observatorium, er richtet die medizinische Fakultät nach modernstem Vorbild neu ein, er schickt seine Offiziere zu den preußischen Manövern, er gestaltet die Gefängnisse und Krankenhäuser nach den Erfordernissen neuzeitlicher Hygiene um. Und dieses sein Reformwerk geht nicht vom grünen Tisch aus, sondern erwächst aus persönlicher Anteilnahme. Die Aussätzigen, die sich über schlechte Kost beschweren, überrascht er bei der Mahlzeit und teilt sie mit ihnen. Die vom Großgrundbesitz ausgebeuteten Indianer finden an ihm einen Schutzherrn.

Dies alles ist aber nicht der Kern seines Werkes. Was er wollte, das war der katholische Staat. Der italienische Popolariführer Filippo Meda hat darauf hingewiesen, daß der Gedanke Joseph de Maistre's, der starb, als Garcia Moreno geboren wurde, gleichsam auf diesen übergegangen sei, aus Denkenergie sich wandelnd in Willensenergie. (Vita e Pensiero, Januar 1922.) Garcia sah sich dem religionslosen Radikalismus und einem Liberalismus gegenüber, der die Kirche des Landes zur Dienerin des Staates erniedrigen und zu diesem Zwecke von Rom losreißen wollte. Der Staatsmann Garcia Moreno weiß, daß ‚die Religion die einzige nationale Tradition dieser Republiken ist, die der Anarchie zuneigen, daß sie die schaffende Macht, das Werkzeug der politischen Einigung ist'. Als Katholik weiß er aber auch, daß lebensfähig nur eine freie Kirche ist. ‚Die Kirche muß', so folgert er, ‚mit der Staatsregierung in wirklicher Unabhängigkeit Hand in Hand gehen.' Der Katholizisnus ist Staatsreligion. Jeder fremde Kult ist verboten. Aktives und passives Wahlrecht sind dem Katholiken vorbehalten. Volks-, Mittel- und Hochschule unterstehen kirchlicher Aufsicht. Wie die Schule, so fällt auch die Ehe in die kirchliche Sphäre. Die Regierung verhindert die Einführung kirchlich indizierter Schriften. Die kirchliche Gerichtsbarkeit lebt wieder auf. In diesem Sinne schließt Garcia Moreno ein Konkordat mit Rom ab. Vollmacht zu einer radikalen Reform des Klerus war dabei seine Forderung. Wie Pius IX. in diesem Punkte zögert, lautet Garcia's lakonische Instruktion an seinen Gesandten: ‚Entweder Reform oder kein Konkordat.' Und die Reform erfolgte. Die Betroffenen knirschten. Und schalten die Blätter der Loge Garcia einen ‚Pfaffenknecht', so fielen jetzt von katholischer Seite, auch in einem gutkirchlichen Blatte, Ausdrücke wie ‚Priesterverfolger', ‚Kirchentyrann'. Philipps II. Schatten sieht man hinter Garcia Moreno auftauchen. Nur daß bei Garcia kein Augenblick ein Zweifel sich erheben kann: Nicht der Staat, nicht die Nation, sondern Gott ist das Endziel. In seinem, des Dreieini-

gen Namen hebt die neue Verfassung an. Dem Herzen des göttlichen Erlösers weiht sich die Republik. Schwebt dem Südamerikaner wie dem Russen Dostojewski die Theokratie vor, die den Staat in der Kirche aufgehen läßt? Dafür ist sein Denken doch zu fest in der römischen Doktrin verankert.

Eines nur steht fest: Das System, in das Garcia Moreno Staat und Kirche gebracht hat, gehört von uns aus gesehen der Vergangenheit an; es ist Zeiten entnommen, da das Abendland in seiner katholischen Einheit ein geschlossenes Feld darstellte. Auf die Anklage seiner liberalen Gegner, er habe die Freiheit gemordet, pflegte er zu erwidern: ‚Der Unglaube, der mit solcher Emphase die Freiheit predigt, hat er sie jemals gewährt? Schaut doch nur, wo immer er der Herr ist, laisiert, konfisziert, proskribiert er. Und das Bürgerrecht, das er den Jesuiten versagt hat, sollen wir es vielleicht den Freimaurern zuerkennen? Ach, machen wir doch Schluß mit diesen liberalen Heucheleien! Die Wirklichkeit ist doch die, daß das Leben der Nationen wie der Individuen ein Kampf ist. Das Gute und das Böse machen sich gegenseitig das Feld streitig und wenn das Böse nach Freiheit, Toleranz, Gleichheit ruft, so maskiert es sich nur. Mein Wahlspruch ist: Freiheit für alle außer für das Böse.‘ Man hat die spießbürgerliche Reflexion gemacht, Garcia Moreno hätte, wenn er weniger intransigent gewesen wäre, sein Leben und so dem Staat seine Kraft gerettet. Uns scheint sein gewaltsames Ende nichts gegen seine Politik zu beweisen; aber daß aus seinem Blute keine sichtbare Saat — daß es nicht vergebens vergossen wurde, des sind wir gewiß — unmittelbar erwuchs, daß das Chaos folgte und nur seine große Persönlichkeit, losgelöst von seinem Werke, weiterlebte, sollte das nicht vermuten lassen, daß dieses Werk eben doch nicht in seiner Zeit wurzelte? Doch mochte die politische Lösung, die er gefunden, für seine Zeit und sein Volk, das wir ja kaum kennen, die rechte sein, mochte für ihn Gut und Böse so reinlich geschieden sein, unsere Lage ist dies jedenfalls nicht, für sie trifft vielmehr das Augustinuswort zu: ‚Verflochten sind diese beiden Reiche in dieser Welt und miteinander vermengt, bis sie beim Jüngsten Gericht geschieden werden.‘ Vorbild bleibt uns Garcia Moreno in seinem ungebrochenen Willen, den Staat und die Politik aus ihrer falschen Autonomie herauszureißen und in die sittliche Weltordnung einzufügen. Man deutet gerne auf die beiden Kanzler Michaelis und Hertling: Seht, diese gewiß frommen Christen haben am Gang der Welt auch nichts ändern können; und leicht werden wir dann versucht von pietistischem Pessimismus, der die Welt und den Staat im argen liegen sieht und sich selber überläßt. Da rüttelt uns ein Mann wie Garcia Moreno auf, das Maß von christlichem Einfluß, das uns die Demokratie einräumt, auf den Staat auszuüben, ohne die Grenzsteine zwischen Staat und Kirche zu verrücken. Vorbild bleibt er uns als Vorkämpfer für die Unabhängigkeit der Kirche. Als solcher stand er einsam in einer Zeit, da der vulgäre Liberalismus auf ein unfreies Staatschristentum hinarbeitete, da die geheimen Gesellschaften ihre Wühlarbeit gegen die Kirche richteten. Bei der Wegnahme Roms wurde auf dem ganzen Erdenrund nur ein Protest laut: ‚Da bis heute keine Macht des alten Kontinents ihre Stimme erhoben hat, da die Truppen Seiner Majestät des Königs Viktor Emanuel fortfahren, Rom zu vergewaltigen, so erfüllt die Regierung von Ecuador ungeachtet ihrer Schwäche und weiten Entfernung ihre Pflicht zu protestieren.‘ Auf Antrag Garcias wies das Parlament den zehnten Teil des dem Staate zu entrichtenden Zehnten dem Papste für die Dauer seiner Beraubung zu. War Garcia Morenos zweite Präsidentschaft weniger kampferfüllt, die ihm feindlichen Mächte führ-

ten den Kampf gegen ihn im geheimen weiter. Wiederholt war sein Leben von Mordanschlägen bedroht und Todesahnungen begleiteten ihn seit seinem Eintritt ins politische Leben. Als er 1875 ein drittes Mal zum Präsidenten gewählt wurde, zog sich das Todesnetz dichter um ihn zusammen. In dem Schreiben, in dem er Pius IX. seine Wiederwahl anzeigt, spricht er es aus, daß die Logen der Nachbarstaaten auf Veranlassung der deutschen Logen über seinen Tod beraten. Die Sehnsucht nach dem Martyrium bricht in den letzten Zeilen dieses Schreibens durch. ‚Was will denn ein Wanderer anderes als am Ziel seiner Reise anlangen, was ein Seefahrer anderes als die Küste der Heimat begrüßen', so beschwichtigt er warnende Stimmen. Es war gegen drei Uhr an einem Freitag, dem ersten des Augusts 1875. Garcia Moreno kam aus der Kathedrale, wo er vor dem Tabernakel gebetet hatte, und schritt zum Regierungsgebäude über den ausgestorbenen Platz, auf dem die Mittagssonne brütete; da fielen die Mörder über ihn her und erschlugen ihn. Sterbend rief er ihnen wie im Triumphe zu: ‚Gott stirbt nicht!'

Fritz Fuchs.

**Nochmals ‚Kirche und Staat im Osten.'** Im Septemberheft des ‚Hochland' polemisiert Professor Hans Ehrenberg gegen einige Thesen meines Aufsatzes ‚Kirche und Staat bei den Slawen' (Mai 1921). Meiner Ansicht nach beruht die Differenz unserer Anschauungen vornehmlich auf Mißverständnissen, die durch meine vielleicht allzu knappe Darstellung hervorgerufen wurden. So ist zunächst unser Ausgangspunkt verschieden. Ehrenberg formuliert richtig den Begriff der östlichen Kirche über das Verhältnis von Kirche und Staat, ich will dagegen zeigen, daß die Slawen auch dieser Auffassung von ‚Ineinander' fremd gegenüberstanden und die Orthodoxie bekanntlich entweder bekämpften oder — idealisierten. Ehrenberg verkehrt meinen Satz, daß an die östliche Kirche die Aufgabe herantrat, den Slawen die fehlende Staatlichkeit zu ersetzen, gerade ins Gegenteil, wenn er meint, daß ich die Kirche für die Unstaatlichkeit der Slawen verantwortlich mache. Die slawische Unstaatlichkeit verstehe ich auch natürlich nur so, daß ihr Staatsideal sowohl von dem der westlichen wie der byzantinischen Kultur verschieden ist. Wenn Ehrenberg die Germanen auch staatsfremd nennt, so kann damit nur ein geringerer Grad von Staatlichkeit gemeint sein, als er etwa im alten Rom vorhanden war. Jedenfalls haben sich aber die Germanen eben dadurch, daß sie das Erbe der Römer antreten konnten als ‚staatliche' Völker in meinem Sinne erwiesen, während es die Slawen nicht vermochten, obwohl doch in Byzanz auch Traditionen der Polis von Athen und Rom lebendig waren. Tatsächlich versuchte ja die östliche Kirche immer wieder, wie die Hellenisierungsversuche beweisen, es der römischen Kirche nachzumachen, scheiterte aber eben an dem Charakter der Slawen, die in ihrem Bereiche das einzige ‚junge' Volk waren. Diesen Charakter der Slawen nun glaube ich, wenn überhaupt, nur aus den geographischen Verhältnissen ihrer Urheimat erklären zu können, sonst wäre es nicht erklärlich, warum die antike Tradition nur nach dem Westen und nicht auch nach dem Osten einströmte, der doch nicht minder unter römischer Herrschaft stand. Ob die Oststaaten wirklich so lebenskräftig genannt werden können, wie es Ehrenberg tut, obwohl sie doch bekanntlich jedem Anstoß der Steppenvölker erlagen und sich bis heute nicht stabilisieren konnten, lasse ich dahingestellt, da ich nur zeigen wollte, daß es nicht ‚slawische' Staaten waren.

Mißverstanden scheint Ehrenberg auch zu haben, was ich unter politischer Betätigung der Kirche verstehe. Die welt-

liche Herrschaft des Papstes an und für sich sehe auch ich nicht als schädlich für die europäische Kultur an. Solange sie übernational blieb, besaß sie eben jenes geistige Element, das dem machiavellistischen Nationalismus die Spitze bieten konnte. Das Unglück war nur, daß der Kirchenstaat nicht auf einer Insel, sondern im Herzen Italiens lag, wodurch der Papst gleichzeitig auch nationaler Souverain wurde, was eben jenen von mir bedauerten Zwiespalt hervorrief. Ferner ist mir natürlich klar, daß sich die westliche Kirche durch ihre sozial- und wirtschaftspolitische Tätigkeit unsterbliche Verdienste erwarb, während die östliche Kirche diese Erziehung der Völker zur Arbeit vernachlässigte. Sie aber deshalb unpolitisch zu nennen, geht doch nicht an. Gerade die Klöster waren im Osten die Hüter der machtpolitischen Methoden, sie wurden der Herd des Nationalismus, an dem Rußland zugrunde ging und Griechenland und Serbien heute dahinsiechen. Die Gründung der Athosklöster zur Zeit des Schismas ist ein weiterer Beweis für meine These, daß das Schisma nicht zum mindesten durch die Christianisierung der Slawen erfolgte, ein politisch doch höchst bedeutsames Ereignis. Unter politischer Kirche verstehe ich also nicht eine Kirche mit weltlicher Herrschaft, ja im Gegenteil erscheint mir die katholische Kirche trotz des Kirchenstaates eben wegen ihrer Katholizität die weitaus unpolitischeste zu sein, während die Orthodoxie und noch mehr das Lutherum eben durch Zurückstellung alles Geistigen ‚politisch' im schlechten Sinne des Wortes wurden. Man vergleiche nur Luthers Stellung zu den aufständischen Bauern oder zu den sozialen Forderungen der böhmischen Brüder, um den Unterschied deutlich zu sehen. Die Verherrlichung der Orthodoxie als Hüterin des reinen Christusideals ist bei den Slawophilen und Dostojevskij eine Idealisierung, bei den Vertretern der Orthodoxie ein leeres Wort, da sie ja nie versuchte, die Wirklichkeit irgendwie nach diesem Ideal zu gestalten. Was in der Orthodoxie heute noch an Geistigem lebendig ist, ist die slawische Kulturidee, die Christus eben in die Wirklichkeit zu übersetzen sucht und bei Solovjev soweit geht, die Erreichung des dritten Reiches und der persönlichen Unsterblichkeit schon als irdisches gottgewolltes Ziel der Menschen zu bezeichnen. An diesem slawischen Kulturideal, das sich aber natürlich auch bei den katholischen Slawen findet, können wir noch lernen, die Orthodoxie ist nur mehr eine Puppe, aus der der Schmetterling schon ausgeflogen ist.

Dr. Josef Leo Seifert.

## Erziehungswesen

**Die Reform der Volksschullehrerbildung.** Von der Schulstube aus erfährt Arbeit und Denkweise eines Volkes tiefgehende Einwirkungen. Den Stand seiner Kultur spiegelt die Beschaffenheit seines Schulwesens wider. Die für das deutsche Schulwesen beabsichtigten Reformen sollten dabei keineswegs nur spezielle Schulreformer, die Lehrerschaft und die Unterrichtsverwaltungen beschäftigen, sondern darüber hinaus die Aufmerksamkeit unseres ganzen Volkes in Anspruch nehmen.

Während die Ausbildung der Lehrer der höheren Mittelschulen keine wesentlichen Übelstände aufweist, sind bezüglich derjenigen der Volksschullehrerschaft um so mehr Wünsche laut geworden. Auf Abänderung ihrer bisherigen Vorbildung zielt Artikel 143 Absatz 2 der Reichsverfassung hin, welcher besagt, daß sie ‚nach den Grundsätzen, die für die höhere Bildung allgemein gelten, für das Reich einheitlich zu regeln ist'. Damit ist ein Abbau der bisherigen Lehrerbildungsanstalten, also der Präparandien und Lehrerseminare, in Aussicht genommen. Dieselben haben sicherlich viel Gutes gestiftet; ein anerkennenswertes und großes

Stück Arbeit ist hier geleistet worden. Auf der anderen Seite darf nicht verkannt werden, daß die Stoffanhäufung eine zu große und die Methode des Seminarunterrichtes zu wenig wissenschaftlich und zu schematisch ist. Die Entwicklung der geistigen Kräfte der Zöglinge, der Selbständigkeit und Reife ihres Denkens kann mit dem verhältnismäßig großen Maß von Kenntnissen, welche das Lehrerseminar vermittelt, unmöglich gleichen Schritt halten. Dabei bildet es eine Sackgasse, aus welcher kein Weg zu einem anderen Beruf hinüberführt. Ein um so größerer Übelstand ist dies, als seine Zöglinge ihm bzw. seiner Vorstufe, der Präparandie, in einem Alter zugeführt werden, wo von selbständiger Entscheidung für den Lehrerberuf noch keine Rede sein kann. Es wird daher zweckmäßig sein, wenn die eigentliche Berufsbildung nicht so früh schon mit der allgemein wissenschaftlichen Ausbildung verbunden wird. In Zukunft soll denn auch die grundlegende wissenschaftliche Vorbildung des künftigen Volksschullehrers — Entsprechendes gilt natürlich auch für die Lehrerin — in der Weise erfolgen, daß er zunächst die allgemeine Grundschule besucht und sodann, wie die Anwärter sonstiger wissenschaftlicher, künstlerischer und technischer Berufe eine der höheren Mittelschulen absolviert. Für die männliche Jugend kämen also die Gymnasien, Realgymnasien und Oberrealschulen, für die weibliche Jugend die jetzt als ‚Lyzeen' bezeichneten höheren Mädchenschulen und als Abzweigungsanstalten die gymnasialen, realgymnasialen und oberrealgymnasialen Studienanstalten in Betracht. Als weiterer Typ soll die neue Schulart der deutschen Oberschule hinzukommen. Als notwendige Ergänzung des Systems der Einheitsschule soll sie die in der Grund- und mittleren Schule begonnene Bildung zu einer höheren unmittelbar weiter fortentwickeln, indem sie den fremdsprachlichen Bildungswerten gegenüber diejenigen der deutschen Kultur bevorzugt. Für die Volksschullehrerbildung hätte der Besuch dieser Schule den großen Vorteil, daß sie den künftigen Lehrer bereits vor der Berufswahl mit denjenigen Kulturgütern besonders vertraut macht, welche er selbst später zu vermitteln hat. Man darf gleichwohl aber nicht so weit gehen, die übrigen höheren Mittelschulen als für die Volksschullehrerbildung ungeeignet zu bezeichnen. Eine vorzeitige Sonderbildung der Volksschullehrer wäre dann gerade wieder die Folge. Würden nämlich die deutschen Oberschulen als die speziellen Lehrervorbildungsanstalten angesehen, so erschienen sie leicht als Erneuerung der Präparandie und würden daher von den von vornherein anderen Berufen zustrebenden Schülern gemieden werden. Dies wäre aber nur zu bedauern. Denn diese Schulart gibt für eine Reihe von Berufen, welche fremdsprachliche Kenntnisse wenig oder gar nicht voraussetzen, sicherlich eine sehr geeignete Grundlage ab. Im übrigen dürfte es der Lehrerbildung auch zugute kommen, wenn die Anwärter von verschiedenen Schultypen herstammen.

Was sodann die Berufsbildung anlangt, so hat der von der im vorigen Jahr abgehaltenen Reichsschulkonferenz für die Frage der Lehrerbildung eingesetzte Ausschuß den Leitsatz aufgestellt, daß sie für alle Arten von Lehrern auf einer ‚Hochschule' zu erfolgen habe. Dieser Beschluß stellt ein Kompromiß zwischen zwei verschiedenen Auffassungen dar. Nach der einen soll die berufliche Bildung die Universität, nach der anderen eine besondere Fachschule, eine neue Hochschulart, die pädagogische Akademie, vermitteln. Die erstere Ansicht ist von maßgebenden Sachkennern ziemlich einstimmig abgelehnt worden. Dies hat natürlich nicht in irgendwelcher Unterschätzung des Berufs des Volksschullehrers — eine solche wäre mit das törichtste, was es gäbe —, sondern in streng sachlichen Erwägungen

über die Art der dem Volksschullehrer eigentümlichen Berufsaufgaben einerseits und den Zielen und Zwecken des Universitätsunterrichts andererseits seinen Grund.

Was die Universität in ihrer bestehenden Form für die Ausbildung der Volksschullehrerschaft tatsächlich bieten kann, ist theoretische Pädagogik, Philosophie und Psychologie. Im übrigen aber ist es in dieser Hinsicht schlecht bestellt. Denn die Aufgabe der Volksschullehrer liegt nicht auf dem Gebiet der Wissenschaft im engeren Sinne, sondern auf dem der Weltkunde. Allgemeine Bildung soll der Volksschullehrer vermitteln, er soll Volkslehrer sein. Die dementsprechende Vorbildung kann ihm die Universität nicht geben. Der von ihr in den verschiedenen geisteswissenschaftlichen und mathematisch-naturwissenschaftlichen Fächern gebotene Unterricht bezweckt nicht sowohl fertige positive Kenntnisse, als vielmehr die Methoden der wissenschaftlichen Forschung auf diesen Gebieten zu vermitteln. Hierfür ist seitens der Studierenden ein mindestens vierjähriges methodisch aufgebautes Studium notwendig. Spezifisch wissenschaftliches Studium wird daher immer nur Fachstudium sein können. Daß aber gerade jemand, der vier Jahre hindurch nur Deutsch, Geschichte und Geographie oder Mathematik und Naturwissenschaften getrieben hat, für die Erteilung des Elementarunterrichts (nota bene auch an ländlichen Schulen) die dafür geeignetste geistige Disposition mit sich bringt, dürfte schwerlich behauptet werden können. Wer die Forderung aufstellt, daß für die künftigen Volksschullehrer besondere schon in zwei Jahren einen Abschluß erreichende wissenschaftliche Kurse an der Universität eingerichtet werden sollen, verkennt den Geist und das Ziel des Universitätsstudiums. Die Universität würde damit ihrer eigentlichen Aufgabe entfremdet. Was sie dem künftigen Volksschullehrer weiter nicht bieten kann, ist die Ausbildung in der praktischen Pädagogik. Die nötigen Voraussetzungen hiefür, die für die didaktische Vorbildung vieler Hunderte von Volksschullehrern notwendigen Übungsschulen, ließen sich, wenn alle Volksschullehrerkandidaten der Universität zugeführt werden sollten, wohl überhaupt nur in den Großstadtuniversitäten verwirklichen.

Die Realisierung der wesentlichen Reformgedanken dürfte demnach am ehesten und leichtesten durch die Gründung von pädagogischen Akademien zu erzielen sein. Das Schwergewicht der diesem neuen Hochschultyp zu überweisenden Aufgabe wird naturgemäß in der theoretischen und praktischen Pädagogik liegen. In enger Verbindung mit deren Studium wird ein solches der Philosophie zu treten haben. Die verschiedenen Erziehungsideale werden zweckmäßig im Anschluß an ihre philosophischen Grundlagen und Voraussetzungen historisch-kritisch zu entwickeln sein. Die Prüfung, wie das dabei als richtig anerkannte Erziehungsziel praktisch zu verwirklichen ist, führt von selbst zu Kursen in Psychologie, Ethik und Logik. Wird, wie zu erwarten ist, den Forderungen der positiv christlich gesinnten Volksschichten auf Beibehaltung der Bekenntnisschule entsprochen, so ergeben sich für die Beschaffenheit der dem pädagogisch-philosophischen Volksschulunterricht zugrundeliegenden Weltanschauung bestimmte Konsequenzen. Es werden Persönlichkeiten als Dozenten heranzuziehen sein, welche die theistische Weltanschauung vertreten. Außer der pädagogisch-philosophischen Ausbildung wird die pädagogische Akademie noch eine Vertiefung in denjenigen Fächern, welche die Volksschule selbst vermittelt, bieten müssen. Religion, Deutsch, Heimatkunde, Mathematik und Naturwissenschaft, Staats- und Bürgerkunde werden hierbei einen bevorzugten Platz einnehmen. Außer den theoretischen Fächern kommen dann weiter die technischen und künstlerischen in Betracht. Auch an die Pflege der

Heilpädagogik, an die Ausbildung der Lehrer für die Blinden-, Taubstummen-, Idioten- und Fürsorgeerziehungsanstalten ist zu denken; auch diese wird durch die Akademie zu vermitteln sein. Ob die Studiendauer des künftigen Volksschullehrers an der Akademie auf zwei oder drei Jahre einzurichten ist, wird leider aus der Sache selbst stammende Überlegung nicht allein entscheiden können; wirtschaftliche und soziale Gesichtspunkte werden dabei mitsprechen müssen.

So wenig bestimmt vorläufig auch der Organismus der pädagogischen Akademie im einzelnen ist, so lassen doch die vorausgeschickten allgemeinen Andeutungen immerhin klar erkennen, daß diese Anstalten zunächst an Orte zu verlegen sein werden, wo bereits Bildungsgelegenheiten existieren, deren Lehrkräfte für den Unterricht an der Akademie herangezogen werden können. In erster Linie werden natürlich die größeren Universitätsstädte in Frage kommen. Was die Universität dem Volksschullehrer wirklich bieten kann, das soll auch seiner Ausbildung zugute kommen und für sie nutzbar gemacht werden. Es liegt an sich kein wesentliches Hindernis vor, daß seine theoretisch-pädagogische und seine philosophische Ausbildung an der Universität erfolgt, daß die in diesen Fächern dort abgehaltenen Vorlesungen auch gleichzeitig von den Studierenden der pädagogischen Akademie besucht werden. Die theologische Fakultät könnte für die notwendige Vertiefung auf dem Gebiet der Religion sorgen; denn auf jeden Fall müßte diese eine in wissenschaftlichem Geiste vorgetragene Theologie sein. An der medizinischen Fakultät könnte über Schulhygiene gehört werden usw. Wird aber in denjenigen Fällen, wo es praktisch möglich und auch sachlich angebracht ist, die Universität nutzbar gemacht und tritt diese so mit der pädagogischen Akademie in organische Verbindung, dann dürfte auch das in der Lehrerschaft gegen die pädagogische Akademie noch bestehende Mißtrauen von selbst aufhören. Es ist ganz selbstverständlich, daß der an der Universität herrschende wissenschaftliche Geist auf den Lehrbetrieb an der anderen Hochschule zurückwirkt. Im übrigen ist die Befürchtung, daß die Akademie eine Neuauflage des Lehrerseminars werden könnte, schon deshalb hinfällig, weil ihre Studenten eine ganz andere Vorbildung als die durch die Präparandie hindurchgegangenen Zöglinge des Lehrerseminars besitzen; ein Unterricht nach altem Muster schließt sich daher von selbst aus.

Prof. Artur Schneider.

## Literatur

### Schonungslose Lebenschronik,

Beim ersten Lesen des Buches von Kurt Martens* überwiegt der Schauder über das Erzählte und der Unwille über den Erzähler — nicht weil er eigene Fäulnis und die des Deutschland von 1880 bis 1900 aufdeckt, sondern weil man die Empfindung hat, als erzähle ein alter Lebemann heimlich grinsend von dem, was er sah und erlebte. Der Begriff ‚schonungslos‘ begreift Strenge und Unerbittlichkeit in sich, bedeutet festen sittlichen Standpunkt, von dem herab die Dinge gesehen werden. Martens sieht nicht zurück wie ein Reuevoller (der natürlich kein Winsler zu sein braucht), sondern eher wie ein lächelnd Verzeihender, der zu sagen scheint: Es war doch eine tolle Zeit. Dieser Eindruck weicht auch bei nochmaligem Durchblättern des Buches nicht, aber er tritt in den Hintergrund, verblaßt vor der Überzeugung, daß Martens in seiner ‚Lebenschronik‘ eine notwendige Ergänzung zur Kulturgeschichte der Zeit vor der Jahrhundertwende geschrieben hat. Der nachfahrende Geschichtschreiber wird kaum eine Quelle haben, die für die Sittengeschichte

* Kurt Martens, ‚Schonungslose Lebenschronik 1870—1900‘. (Rikola-Verlag, Wien, 1921.)

ergiebiger ist wie das Martenssche Buch. Es bedurfte schon geradezu eines perversen Exhibitionismus, um die vielen inneren Hindernisse zu beseitigen, die dem Entstehen dieser Schrift entgegenstanden. Man muß an Huysmans denken, dessen Flamme (zur Tiefe und zur Höhe schlagend) Martens freilich nicht hat. Dieser ist ein schwankend Getriebener, keiner der sich irgendeiner Leidenschaft oder einer Überzeugung übergibt, kein Mensch der Unbedingtheit, sondern eher der typische Bürger, der sich gehen läßt, freilich auch einer, der seine besinnlichen Stunden hat, weshalb er ja auch sich vom Bürgertum apostatisch schied. Seinem Bekenntnis auf der letzten Seite des Buches, daß er, wenn auch widerwillig, zum Sittenrichter geworden sei, darf man lächelnd mißtrauen. Er ist kein Richter, denn dazu gehört irgendein fester Standpunkt, den Martens nicht hat, wenn er sich auch (und gerade deswegen) als ‚verehrendes, wenn auch im Sinne des Dogmas totes Glied der römisch-katholischen Kirche' bezeichnet. Um es wirklich zu sein, fehlt es ihm an Entschlußkraft, die natürlich eine Lebensänderung zur Folge haben müßte. Er kann nicht katholisch sein, wie er nicht zu Schopenhauer und zum Sozialismus sich bekennen konnte; er ist auch kein Heroenanbeter, wie er uns gern einreden möchte, denn dazu gehörte der Versuch der Fruchtbar- und Lebendigmachung dieser Anbetung im Nachstreben. Er ist Peripheriemensch, problematische Natur, Wurzelloser, auf Reize flüchtig Reagierender.

Dieser Mensch schreibt, indem er sich enthüllt, eine Chronik seiner Zeit, die im Wesen ihm glich. Subjekt und Objekt decken sich, und das macht die Bedeutung seiner Schrift aus. Es ist nicht nötig, daß der Hinweis an dieser Stelle ins einzelne geht; ein flüchtiges Deuten auf die Orgien des Alumnats, auf die Zustände großstädtischer Gesellschaft (glänzend und faul), auf die Bordellheimat solcher Schriftsteller, die man (vielleicht mit Recht) heute als die Klassiker jener Epoche bezeichnet, mag genügen. Jedenfalls versteht man nach all diesem erst so recht die Folgerichtigkeit des Zusammenbruches, aus dem die lebendig Gebliebenen und Gereinigten heute dem neuen Aufstieg stürmisch zudrängen, ganz erfüllt von gläubigem Wollen und dadurch fundamental unterschieden von den Martensschen Zeitgenossen. Man versteht aber auch nun erst so recht die aus jener Zeit überkommene Literatur, da man den Boden, aus dem sie entstand, ihre Umwelt und Hintergründe erkennt. Die Herkunft der Werke Hartlebens, Bierbaums, Liliencrons, Wedekinds, Dehmels, der Brüder Hart und anderer, selbst noch des jüngeren Geschlechtes, aus diesem Kulturboden sollte einmal aufgezeigt werden — man würde dann die Unsinnigkeit der zünftigen Literaturgeschichtschreibung erkennen.

Herwig.

## Theater

### Thaddäus Rittners Komödien.

Das in alle Dichtungsformen verzweigte Werk des verstorbenen Thaddäus Rittner dürfte einer späteren Generation in drei Komödien zusammenfließen: ‚Unterwegs', ‚Garten der Jugend' und ‚Die Tragödie des Eumenes' (alle im Deutsch-österreichischen Verlag, Wien), deren erste auch in Deutschland bekannt wurde, während die zweite und dritte kaum über den Spielplan des Wiener Burgtheaters gedrungen sein dürfte.

Diese vorläufige Enge des Wirkungskreises ist durch das Wesen der Persönlichkeit bedingt, denn Rittners menschliches und dichterisches Problem war das spezifisch österreichische. Ein gebürtiger Pole und Sohn des polnischen Landsmannministers — so hießen die Vertreter der Nationen in den Kabinetten weiland Alt-Österreichs — war er zugleich österreichischer Verwaltungsbeam-

ter und deutscher Dichter, soweit die österreichische Anschauungsform der Dinge als gemeindeutsch gelten darf.

Das Zusammentreffen slavischer und deutscher Elemente unter Patronanz romanisch katholischer Tradition ergab bei Rittner die typisch österreichische Geistesform eines wehmütig vergnügten Skeptizismus, der von den Dingen nur den Rhythmus erlebt und sich am farbigen Schein des Menschlichen bescheidet. Da nun das Wesen der Komödie darin besteht, Dinge, an denen die Menschen und nicht zuletzt die Dichter selbst sich verbluten, ad absurdum zu führen, so drängte Rittners Anschauungsweise immer wieder zur Komödie, zu einem traumhaft-skurrilen, selten grotesken, immer in romanisch-grazilen Formen gehaltenen Durcheinander von Menschlein, die im Grunde unbedeutend sind, bewußte oder unbewußte Selbstpersiflanten, deren Daseinsrhythmus irgendwie aus dem Finale der Shakespeare-Komödien stammt.

In ‚Unterwegs', der Don Juan-Komödie, die der Tradition folgend als dramma gjocoso sich gibt, liegt der dichterische Schwerpunkt weniger im tragischen perpetuum mobile des Don Juancharakters als in der köstlichen, vom tragikomischen Blickpunkt erneuerten Leporellotype, die durch eine entzückende Colombine erotisch mit Don Juan verknüpft ist. Der Hanswurst, der wie eine lebendige Phonographenplatte das Register seines Herrn erlebt, der kindische Schmarotzer, der an dem Schall fremden Erlebens sich berauscht, und ein imaginäres Liebesleben aus zweiter Hand führt, ist Rittners Eigentum, die psychologische Neuschöpfung des Arlecchino der romanischen und in weiterer Folge österreichischen Volkskomödie.

Reiner als im Don Juanstück, das von einem gedanklichen Schema ausgeht und dieses Schema bisweilen allzudeutlich zeigt, offenbart sich das Wesen der Komödie im ‚Garten der Jugend'. Ein Problem, wie es Schnitzler im ‚weiten Land' aus dem Bezirke wienerischer Bourgeoisie ernst genommen hatte, wird hier auf märchenhaften Rhythmus gebracht, dadurch aller Banalität des Zustandes entkleidet und als farbenfrohes, sich selbst belachendes Spiel vorgeführt. Die Vereinsamung des Alternden, der aus den Berührungen der Außenwelt nicht genügend seelisches Kapitel gesammelt hat, um von dessen Zinsen leben zu können, der darum gegen den Willen der Natur immer wieder nach neuen Erlebnissen jagt, bis der eigene Sohn sie ihm wegschnappt, dieses Thema manches französischen Schwankes wird durchgeführt in der duftigen Sphäre eines Gartens, der ein Ableger von Shakespeares umstürmter Zauberinsel ist. Filigranfiguren bewegen sich unter Büschen und Bäumen des Märchens. Ihr seelischer Umkreis ist nicht weit, er geht, wie in aller Komödie, auf das Männchen oder das Weibchen. Lautereres aber als die Märchenprinzeß Julianne, zu deren erwachendem Blute die Rosen im Garten reden, hat das deutsche Schrifttum seit der ‚Pippa' nicht mehr erlebt. Ein sanftes, transparentes Spiel kaum ausgesprochener Dinge rundet sich zum Bilde der Welt, wie sie ein reines, weises Menschentum in der hohlen Hand hält und gütig belächelt.

Das dritte Stück, in dem der lyrischen Weisheit reiche ironische Kristalle angeschlossen sind, ‚die Tragödie des Eumenes', ist nach seiner Uraufführung am Burgtheater gründlich mißverstanden worden, indem die Kritik in der Atmosphäre satirisch gefaßten Griechentums eine Art Offenbachiade erblicken wollte. Indessen ist Offenbachs Mittel der sexuelle Zynismus, der die pathetische Welt zersetzt und zur Travestie wandelt. Rittners Griechenkleid ist zufällig, höchstens bedingt durch die Überlegung, daß gerade das traditionell pathetische Kostüm geeignet ist, das Pathos als solches lächerlich zu machen und damit den pathetischen Angelegenheiten den Schein der Wichtig-

keit zu nehmen. Im Wesentlichen ist das Spiel zeitlos gleich jeder echten Komödie, ein Kreiseltanz menschlicher Unzulänglichkeit; der Dichter hat seinen Platz darin wie der Liebende, der Tyrann wie sein feigenkauender Präzeptor und die behagliche Sowjetwirtschaft auf einem Piratenschiff, das in den Gewässern Nestroys segelt und in dessen Krähwinkel die Revolution studiert hat. Nicht ein bestimmtes Milieu, nicht eine bestimmte Weltstimmung ad absurdum zu führen ist dieser Komödie Ziel, vielmehr die ganze kleine Narrenwelt mit all ihren Wichtigkeiten. Liebe, Macht, Dichtung, Vaterland, Eifersucht, am Schlusse selbst ein kleiner Giftmordversuch sind zierliche Spielereien, die ein lächelnder Prospero in bunter Schachtel durcheinander schüttelt. Da hat nichts Bestand, und der einzige Sinn, der aus holder Sinnlosigkeit sich ergibt, heißt ‚plaudite amici'.

Solches Spiel wird denn einem Publikum, und wäre es selbst so theaterfügsam wie das wienerische, nie ganz behagen. Die bewußte Reduktion der Dinge auf ihren Rhythmus ist immer wieder die stille Freude des absoluten Pessimisten. In jedem großen Österreicher ist der Pessimist zum Schöpfer geworden, hat das tiefe Bewußtsein von der Fragwürdigkeit des Erscheinenden zur Bejahung des Traumes sich umgesetzt. Mozarts Wunderwelt stammt von da wie die tragische Inzucht des einsamen Grillparzers und die Wehmut Raimundscher Coupletstrophen.

In Rittners Komödien hat ein kultivierter Geist diese Weltscheu auf zierliche Formel gebracht.

Soweit heute bekannt ist,* war das Spiel vom jungen Dichter Eumenes, der seine Tragödie nicht beenden kann, weil er einen Tyrannen ermorden soll, der gar kein Tyrann ist, sondern ein gutherziger, literatur-freudiger Gymnasiast, das letzte, was Rittner auf dem Theater zu sagen hatte.

* Ein nachgelassenes Spiel: „Die Feinde der Reichen" wird am Deutschen Volkstheater in Wien zur Uraufführung gelangen.

Danach zerbrach er seinen Zauberstab und ging aus einer Welt, die arm an Spielen dem Spiele nie aus vollem Herzen gelauscht hat und die Einbuße an Geist, die der Heimgang dieses Dichters bedeutet, leichter trägt, als ihr vorhandener Vorrat an Weisheit und Güte es erlauben sollte.

Herbert-Joh. Holz.

## Musik

**Spanische Musik. Wer kennt sie** bei uns? Von der spanischen Volksmusik hat sich freilich jeder musikliebende Deutsche eine Vorstellung gebildet, die sich aber kaum je auf unmittelbare Kenntnis von Originalen, sondern meist auf Bearbeitungen von Komponisten der verschiedensten Länder, nur nicht Spaniens, gründet. Spanische Rhythmen und Melismen sind uns vor allem durch die geistreich-temperamentvolle Verwertung in Bizets ‚Carmen' geläufig. Aber jene Vorstellung ist im allgemeinen aus viel trüberen Quellen gespeist, aus den ‚spanischen' Liedern, Tänzen und Salonstücken, die einen Hauptgenuß des bürgerlichen Musiksybariten in Tanzlokalen, Kabaretts, Kaffeehäusern und beim Spiel an seinem eigenen Klaviere bilden. Der Typus von Musik, der sich in der Riesenzahl dieser Kompositionen immer wieder sogleich erkennen läßt, ist nichts weniger als erfreulich: kitschig-schmissig, gemacht-leidenschaftlich, kokett-sinnlich, geschmacklos-eklektisch, wirkungsvolle Äußerlichkeiten überbetonend, mondain-gefällig, im National-Rassigen konventionell.

Von der spanischen Kunstmusik haben wir in weitem Umfange nicht einmal eine solche verfälschte, weithergeleitete Kenntnis. Von ihrer Geschichte ist, so gut wir in Spaniens Kunstgeschichte sonst bewandert sind, weiteren Kreisen nichts, den Freunden alter Kirchenmusik nur der Umkreis einigermaßen bekannt. Dies hängt freilich auch damit zusammen, daß Spanien für die internationale Ent-

wicklung der Musik nicht entfernt die Bedeutung wie Italien, die Niederlande, Frankreich und in den letzten Jahrhunderten besonders Deutschland hat. Selbst England spielt eine größere Rolle in der Geschichte.

Daraus darf man aber nicht schließen, daß Spanien arm an Musik war oder ist. Es fehlte weder an praktischer noch theoretischer Pflege dieser Kunst. Schon in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts war in Salamanka ein öffentlicher Lehrstuhl für Musik errichtet. Bekannt ist, daß aus Spanien viele ausgezeichnete Falsettisten stammten, Männer, die durch Anlage und Ausbildung eine außerordentliche Stimmhöhe erreichten und in den Kapellen die Sopran- und Altstimmen sangen. In ein ganz neues Licht wurde das reiche Musikschaffen Spaniens vor der Renaissance durch die im Jahre 1890 von Fr. Asenjo Barbieri im Auftrage der Madrider Akademie besorgte Herausgabe der Sammelhandschrift Cancionero musical de los siglos XV. y XVI. gerückt, die wahrscheinlich durch den Dichterkomponisten Juan dell' Encina (1469—1537) angelegt ist und 459 zwei- bis vierstimmige Liedkompositionen von vielen mit Namen genannten, zum Teil bis jetzt völlig unbekannten Komponisten enthält. Diese Kompositionen sind in der Mehrzahl begleitete Kunstlieder, die nach Riemanns Urteil ihre Abstammung aus der Musik der Troubadours nicht verleugnen, und teilen sich in bayladas (Gesangsballaden) und villancicos (Lieder auf hohe Kirchenfeste, die aus einem oder mehreren Solosätzen bestehen, welche von einem Chorsatz eingeleitet und abgeschlossen werden).

Zu sehr reicher Blüte und hoher Bedeutung brachte es die spanische Kirchenmusik zur Zeit der Renaissance und über diese hinaus. Unter den zahlreichen Komponisten des 16. Jahrhunderts sei hier neben dem schon erwähnten Encina vor allem Christobalo Morales aus Sevilla (1512—1553), einer der hervorragendsten Musiker seiner Zeit überhaupt, und Bartolomeo Esbobedo (†1563), beide Sänger an der päpstlichen Kapelle in Rom, ferner der Schüler dieser beiden, Tomaso Ludovico Victoria (1540 bis um 1613), ein Freund Palestrinas, genannt. Unter den Theoretikern jener Zeit ist Ramis de Pareja hervorzuheben. Die Traditionen des a-capella-Gesanges wurden auch im 17. Jahrhundert, besonders durch Ambrosio Cotes (1596—1603), Juan Ginès Pèrez (1548—1612) und Juan Bautist Comes (1568—1643) und bis in unsere Zeit herein gepflegt, zuletzt besonders von Francisco Cabo (1768—1832), einem der begabtesten neueren Kirchenkomponisten.

Die uns ungewöhnlich, fremdartig, manchmal schier gefährlich scheinende, aber mächtig anziehende Gesteigertheit des religiösen Gefühlslebens, die charakteristisch ist für die ganze religiöse Kunst Spaniens, für die Gedichte des hl. Johannes vom Kreuz und die Schriften der hl. Theresia sowohl wie für die Kirchenbauten, etwa von Toledo, und die Altarbilder des Velazquez, Murillo, Zurbaran und besonders des Greco, die unbedingte Unterwürfigkeit des Glaubens, die verzehrend-leidenschaftliche Glut der Liebe, die betrachtende Versunkenheit bis zur Ekstase, die Hingerissenheit in frommer Verehrung bis zur Trunkenheit, ist auch für die religiöse spanische Musik bezeichnend. Dieser Erlebensgehalt, nicht so sehr die stilistische Besonderheit im Ausdruck desselben, bestimmt ihre nationale Eigenart. Der Stil ist, vorzüglich bei den Meistern des 16. Jahrhunderts, oft bis zum Verwechseln dem des Palestrina verwandt, und an diesen bleibt die Tradition bis in die neueste Zeit angeknüpft. Die dem großen italienischen Meister nicht nur im Charakter, sondern auch an schöpferischer Kraft am nächsten kommenden spanischen Komponisten Morales und Victoria sind auch die bei uns am meisten bekannten. Ihre religiösen Chorwerke werden am häufigsten in Kir-

chen gesungen, in denen der alte a-capella-Gesang noch gepflegt wird. Mancher Kirchenbesucher hat sie freilich gehört und sich von ihnen erbauen, ergreifen und erschüttern lassen, ohne die Namen der Komponisten je zu erfahren. Das musikwissenschaftliche Interesse, das bisher für diese Musik in Frankreich größer als in Deutschland war, wird in neuester Zeit auch bei uns immer lebhafter.

Fast völlig unbekannt ist uns aber die weltliche Kunstmusik Spaniens. Was man über sie, über ihren Wert, über ihre nationale Eigentümlichkeit einerseits, über ihre Abhängigkeit von fremdländischer, besonders deutscher Musik, und den einzelnen großen modernen Meistern hört, geht weit auseinander. Um so erfreulicher ist es, daß nun auch spanische Musik in unseren Konzertsälen eingeführt wird, so daß wir hoffen dürfen, uns allmählich eine eigene Anschauung davon verschaffen zu können.

Die Sympathien, die Spanien und Deutschland schon vor dem Kriege füreinander empfanden, sind während desselben noch gewachsen. Eine der Folgen davon ist, daß seit dem Friedensschluß ein gegen früher entschieden gesteigerter Austausch geistiger Güter zwischen den Ländern stattfindet. Mit am lebhaftesten ist die Musik daran beteiligt. Deutsche Musik und deutsche Musiker sind in den großen Städten Spaniens begeistert gefeiert worden. Spanische Musiker führen nun auch in Deutschland spanische Musik vor. Berlin hatte schon ein spanisches Musikfest und demnächst wird auch München in weiterem Umfange mit spanischen Komponisten bekannt gemacht werden. Der Dirigent Raffael Benedito aus Madrid wird am 18. März 1922 im Odeon ein Konzert ‚Spanische Musik' geben. Hoffentlich wirken die dadurch gegebenen Anregungen weiter und bescheren uns unsere Orchester und Solisten in Zukunft öfter echte, originale spanische Musik, auch Volksmusik, und unsere Chorvereinigungen öfter spanische geistliche Gesänge.

Hermann Preindl.

---

Als Kunstbeilage enthält dieses Heft ein Bildnis Papst Benedikts XV. von Leo Samberger, eine Schöpfung, die mit intuitiver Kraft das Wesen dieser Persönlichkeit durch die geistgestrafften Züge, welche keine Photographie wiederzugeben vermag, mächtig deutet.

---

Herausgeber und Hauptredakteur: Professor Karl Muth, München-Solln.
Mitglieder der Redaktion: Fritz Fuchs und Dr. Otto Gründler, beide München.
Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Paul Schreiter, München.
Für Österreich-Ungarn Herausgeber und verantwortlicher Redakteur: Paul Siebertz in Wien VI, Capistrangasse 4.
Verlag und Druck der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten, Bayern.
Alle Einsendungen an Redaktion des Hochland, München, Bayerstraße 57/59.
Für Manuskripte, die nicht im ausdrücklichen Einvernehmen mit der Redaktion eingesandt werden, kann keine rechtliche Haftung übernommen werden.